This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

1 161. b 20.

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins.

Von demselben Verfasser erschienen:

Philosophie des Unbewussten. Achte, erweiterte Auflage in 2 Bänden. (Nebst einem Vorwort, einem Anhang: „Zur Physiologie der Nervencentra", und vielen Nachträgen). 61 Bogen.
Preis 12 Mark.

Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. (Zugleich zweite Auflage von „Gesammelte philosophische Abhandlungen", „Schelling's positive Philosophie", „Aphorismen über das Drama", „Shakespeare's Romeo und Julia" u. s. w.) 46 Bogen. Preis 12 Mark.

Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Zweite Auflage. 9 Bogen. Preis 3 Mark.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie. $11^1/_2$ Bogen.
Preis 4 Mark.

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Zweite erweiterte Auflage von „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit." 12 Bogen. Preis 4 Mark.

J. H. von Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transcendentalen Realismus. $4^1/_2$ Bogen. Preis 2 Mark.

Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Zweite erweiterte Auflage der „Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten." 23 Bogen. Preis 7 Mark.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Zweite vermehrte Auflage. Nebst einem Anhang, enthaltend eine Entgegnung auf Prof. Oscar Schmidt's Kritik der naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten. 26 Bogen. Preis 8 Mark.

Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. 8 Bogen. Preis 2 Mark.

Zur Reform des höheren Schulwesens. 6 Bg. Preis 2 Mark 25 Pf.

PHÄNOMENOLOGIE

DES

SITTLICHEN BEWUSSTSEINS.

PROLEGOMENA ZU JEDER KÜNFTIGEN ETHIK.

Von

Eduard von Hartmann.

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1879.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen ist vorbehalten.

Vorwort.

Grade ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der Philosophie des Unbewussten bin ich in der Lage, der Oeffentlichkeit mein zweites Hauptwerk zu übergeben, das zwar einen enger begrenzten Stoff, aber dafür auch, wie ich hoffe, in um so gründlicherer und abschliessenderer Form behandelt, zugleich einen Stoff, der in das praktische Leben und dessen brennende Zeitfragen weit unmittelbarer eingreift, als metaphysische, naturphilosophische oder selbst psychologische Betrachtungen dies im Stande sind.

Das vorliegende Werk will nicht ein System der Ethik sein, sondern nur der erste einleitende Theil zu einem solchen, nicht eine Wissenschaft des Seinsollenden, sondern eine Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, d. h. eine möglichst vollständige Aufnahme des empirisch gegebenen Gebietes des sittlichen Bewusstseins nebst kritischer Beleuchtung dieser inneren Daten und ihrer gegenseitigen Beziehungen und nebst speculativer Entwickelung der sie zusammenfassenden Principien. Dasselbe hält sich demnach innerhalb der Grenzen der inductiven Methode, wie ich dieselbe verstehe, und wenn eine inductive Behandlung der ethischen Grundprobleme in ihrem Zusammenhang überhaupt in Angriff genommen werden sollte, so ist es klar, dass es nur in der hier versuchten Art und Weise geschehen konnte.

Das Buch ist weder eine Darstellung der psychologischen Genesis der moralischen Triebe, Gefühle und Vorstellungen, noch eine Geschichte der Ethik als Wissenschaft. Bevor man sich an die Erklärung der Genesis eines derartigen Erscheinungsgebietes mit einiger Aussicht auf Erfolg wagen darf, muss erst die vollständige und sorgfältige Durchforschung des Gebietes und die Feststellung der *quaestio facti* erledigt sein; diese Aufgabe ist aber bisher noch gar nicht versucht, sondern es sind nur mehr oder minder einseitige Vorstudien zu derselben unternommen worden. Weil uns bis jetzt eine wissenschaftliche Ethik fehlt, darum besitzen wir auch bis heut noch keine Geschichte der Ethik als Wissenschaft, sondern nur eine referirende zusammenhangslose Aufzählung der von verschiedenen Seiten gemachten Anläufe, oder aber aneinandergereihte tendenziöse Kritiken ausgewählter Moralisten. Vielleicht trägt grade dieses Buch dazu bei, sowohl den neuerlich hervorgetretenen genetischen Erklärungsversuchen umfassendere Ziele zu stecken und die eigentliche Bedeutung ihrer Aufgabe klarer zu machen, als auch den Philosophiehistorikern leitende Gesichtspunkte für eine kritische Geschichte der bisherigen Moralphilosophie an die Hand zu geben und dadurch zu einem solchen Unternehmen Muth und Lust anzuregen.

In einer Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins konnte die Anführung geschichtlich gegebener Formen nur den Werth einer verdeutlichenden Illustration haben; hier kam es nur auf Vollständigkeit der principiell möglichen Formen des sittlichen Bewusstseins, nicht aber auf vollständige Berichterstattung über die historisch wirklich gewordenen Formen desselben an, um so mehr als letztere selten rein und ungemischt genug auftreten, also die Sauberkeit der phänomenologischen Entwickelung durch allzueifriges Heranziehen jener leicht hätte beeinträchtigt werden können. Wo die Illustration durch geschichtliche Beispiele mir nützlich zur Klärung der gegebenen sachlichen Erörterungen schien, habe

ich sie herangezogen, wo aber die geschichtlich ausgeprägten Formen sich nicht genau mit der jeweilig entwickelten Stufe des sittlichen Bewusstseins deckten, habe ich solche Anführungen lieber unterlassen, um nicht das Verständniss der Leser unnöthig zu verwirren. Die wichtigeren Moralphilosophen repräsentiren oft mehrere Stufen des sittlichen Bewusstseins in ihrer Verbindung, und musste auf dieselben alsdann wiederholentlich bei verschiedenen Abschnitten verwiesen werden: aber auch in dieser Hinsicht lag allseitige Vollständigkeit ausser der Absicht dieser Arbeit.

Das Gebiet der Sittlichkeit beginnt erst mit dem Anlegen des Maassstabes eines irgend wie gearteten sittlichen Bewusstseins an das menschliche Thun und Lassen, Sinnen und Trachten (vgl. Phil. d. Unb. 8. Aufl. I S. 230—232); welcher Art also auch immer die unbewussten Vorbedingungen der Sittlichkeit sein mögen, so beginnt der Gegenstand der ethischen Fragen im engeren Sinne doch erst mit dem Erwachen des sittlichen Bewusstseins. Sind „sittlich und unsittlich" Prädicate, welche erst das Bewusstsein den menschlichen Handlungen und Gesinnungen aufheftet, so hängen alle im Bereich des Ethischen aufzuwerfenden Fragen von der Art und Beschaffenheit des sittlich differenten Bewusstseins ab, welches die Prädicate „sittlich oder unsittlich" vertheilt. Wie die Reform der theoretischen Philosophie dadurch von Kant eingeleitet wurde, dass er das Erkenntnissvermögen selbst zum Gegenstand seiner fundamentalen Untersuchungen machte, so ist eine grundlegende Reform der praktischen Philosophie nur dadurch zu erreichen, dass man das sittliche Bewusstsein selbst zum Gegenstand der Untersuchung macht.

So lange man annehmen wollte, dass das Bewusstsein die Prädicate „sittlich und unsittlich" nach Laune oder Willkür vertheilte, würde es schlechthin unverständlich bleiben, wie bei solcher grundlosen Entscheidung das Bewusstsein zu der Einbildung kommen sollte, an diesen Prädicaten einen sich gleichbleibenden Begriffsinhalt zu besitzen; sobald eine Ver-

theilung dieser Prädicate nach festen und bestimmten Gesichtspunkten angenommen wird, besitzt das so verfahrende Bewusstsein eine Richtschnur des Urtheilens, gleichviel ob oder in welchem Grade es sich anfänglich derselben als Richtschnur der Bildung seiner Urtheile bewusst ist. Erreicht aber, wie es bei der aufstrebenden Entwickelungsrichtung des Menschheitsbewusstseins nicht ausbleiben kann, das Bewusstsein die höhere Reflexionsstufe, sich der Richtschnur seiner ethischen Urtheile auch bewusst zu werden, so erfasst es eben dadurch sich selbst als ein sittliches Bewusstsein und zwar als ein an diesem Princip hängendes, d. h. es gewinnt den Charakter als seiner selbst bewusstes, principiell bestimmtes sittliches Bewusstsein. Insoweit es sich nicht als principielles erfasst, ist es sich über sich und in sich selbst noch unklar; sowie es sich selbst versteht, erfasst es die Richtschnur seiner Urtheile als das Princip seiner selbst, d. h. als das Princip, dessen Erfassung und Bethätigung allererst es zum sittlichen Bewusstsein gemacht hat. Die Untersuchung der möglichen Formen des sittlichen Bewusstseins wird so zugleich zur Untersuchung der möglichen Gestalten, welche das Princip der Sittlichkeit im menschlichen Bewusstsein annehmen kann, und die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins enthüllt sich zugleich als ethische Principienlehre. Aber sie unterscheidet sich doch wesentlich von allen bisherigen Untersuchungen „über das Princip der Moral“ durch ihre empirische Ausgangsbasis, durch ihre inductive Behandlung, durch ihre wesentlich den Gegenstand erschöpfende Allseitigkeit und vor allen Dingen durch die Vorurtheilslosigkeit, mit welcher sie gänzlich dem Laufe der phänomenologischen Untersuchung anheimgiebt, ob es Sittlichkeit gebe oder nicht, ob dieselbe eine Realität oder eine Illusion sei, ob sie ein Princip habe oder nicht, ob eventuell dieses Princip einfach oder vielfach, egoistisch oder altruistisch, heteronom oder autonom, subjectiv, objectiv oder absolut sei u. s. w.

Bekanntlich steht die Moralphilosophie hauptsächlich deshalb in Misscredit, weil zwar das Moralisiren ein Manchem sehr zusagendes Geschäft ist, desto Wenigeren aber das Anhören oder Lesen von Moralpredigten gefällt, weil ferner die Moralphilosophie sich wesentlich mit einem raisonnirenden oder erbaulichen Moralisiren begnügt, das für den Einen überflüssig, für den Anderen nutzlos, für Alle aber langweilig ist. Die spitzfindige Casuistik der jesuitischen Moralphilosophie lässt das Publikum grade so kalt, wie das erbauliche Moralisiren von der Kanzel die Kirchen leer lässt, und seit nun gar durch die historische Auffassung der Rechtsentwickelung das rationalistische „Naturrecht" in Verruf gekommen ist, sind die armen Moralphilosophen wirklich recht übel dran. Sieht man von den unvermeidlichen Drucklegungen obligater Kathedervorträge ab, so zeigt sich auch in der That, dass seit dem Bekanntwerden der Schopenhauer'schen Philosophie die moralischen Untersuchungen eine wesentlich andere Richtung als bisher eingeschlagen haben.

Wenn die Metaphysik von den verschiedenartigsten Principien ausging, so zeigten die principiell verschiedenen Systeme doch auch wenigstens sehr verschieden gefärbte Weltbilder; wenn aber die Moral von den verschiedenartigsten Principien ausging, so kamen die aus denselben abgeleiteten Deductionen schliesslich immer wieder bei den nämlichen landläufigen Moralvorschriften an. Dieses Verhältniss war nur für naivere Zeiten erträglich, musste aber mit wachsendem kritischem Bewusstsein immer beschämender werden, und so kam es denn, dass seit Schopenhauer's Vorgang das Bestreben sich mehr und mehr darauf richtete, zunächst Klarheit in die principiellen Grundlagen der Moral zu bringen, ehe man zur Deduction eines Systems der Ethik überginge. Alle diese Versuche haben sich aber von grösserer oder geringerer Einseitigkeit nicht freizuhalten gewusst, und thatsächlich sind heute die Ansichten über das Princip der Moral zerfahrener als je. Die entgegengesetzten Standpunkte finden auf diesem

Boden ihre Vertreter, und ein junger Mann, der aus dem Studium aller heut noch vertretenen Moralprincipien eine feste Grundlage für sein praktisches Verhalten zu finden gedächte, dürfte leichter als zu jedem anderen zu dem Ergebniss kommen, dass bei so zahlreichen Widersprüchen über die Grundlage der Moral eine solche wohl überhaupt illusorisch sein möchte, jedenfalls aber irrelevant für das praktische Verhalten der Menschen.

Letzteres aber wäre ein Irrthum, welcher sich daraus herleitet, dass das Heraustreten der gebildeten Stände aus dem Bann der kirchlichen Moral erst ein theilweises und selbst da, wo es besteht, noch eine viel zu junge Erscheinung ist, um schon einen allzumerklichen Einfluss auf das Volksleben zu äussern. Immerhin zeigt ein solcher Einfluss sich sowohl in den höheren als in den niederen Gesellschaftsschichten, insbesondere der städtischen Bildungscentren, bereits deutlich genug und lässt schon jetzt sehr wohl erkennen, welche sittliche Verwahrlosung wir zu gewärtigen haben, wenn (wie höchst wahrscheinlich) die Loslösung des Volkes von der Kirche in zunehmender Progression fortschreitet, ohne dass die Zerfahrenheit der Meinungen über die Grundlage der Sittlichkeit ein baldiges Ende nimmt und einer überwiegenden Uebereinstimmung über das Fundament der Moral Platz macht.

Es wird sich nun aus unserer Untersuchung ergeben, dass die grossen geschichtlichen Gegensätze, von denen das Culturleben unserer Zeit zerrissen und in seinem Bestande bedroht ist, lediglich die historische Verwirklichung verschiedener Formen des sittlichen Bewusstseins oder der reelle Austrag des ideellen Kampfes zwischen verschiedenen Gestaltungen des Principes der Moral sind, dass z. B. das zurückgezogene Privatleben eines um den Gang der öffentlichen Angelegenheiten Unbekümmerten das egoistische Pseudomoralprincip, dass der Ultramontanismus das heteronome Pseudomoralprincip, dass die Socialdemokratie das social-eudämonistische

Moralprincip und dass die Hingebung an den Staat das evolutionistische Moralprincip repräsentirt. Dies sind aber eben nur herausgegriffene vereinzelte Beispiele zur vorläufigen Erläuterung des Gesagten, welche dazu dienen sollen, die praktische Bedeutung der Untersuchungen über die wahre Grundlage der Moral in eine etwas andere Beleuchtung zu rücken, als unter welcher die meisten Leser bisher gewohnt gewesen sein dürften, dieselbe zu erblicken.

Allgemeiner ausgedrückt werden die nachstehenden Untersuchungen zu dem Resultate führen, dass keine der möglichen Gestalten, welche das sittliche Bewusstsein annehmen kann (mit Ausnahme der schlechthin negativen einer indeterministischen Freiheit), gänzlich des positiven Werthes entbehrt, dass aber dieser Werth bei jeder (mit Ausnahme der letzten und höchsten) nur ein relativer ist, der vor der kritischen Betrachtung seine Unzulänglichkeit, und in dieser Unzulänglichkeit seine Ergänzungsbedürftigkeit kundgiebt, dass ferner die begriffene Ergänzungsbedürftigkeit das sittliche Bewusstsein selbst zum Aufsuchen der nächstliegenden principiellen Ergänzung und dadurch zum Erreichen der nächsthöheren Stufe seiner selbst führt, und dass endlich dieser Vorgang (die Anerkennung des positiven Werthes, die kritische Beleuchtung der Unzulänglichkeit und das Erfassen der nächstliegenden principiellen Ergänzung) sich auf jeder einzelnen Stufe des sittlichen Bewusstseins so lange wiederholt, bis die höchste allumfassende, und darum von jeder Einseitigkeit und Unzulänglichkeit freie Stufe erreicht ist.

Ich behaupte nicht, dass ein solcher Entwickelungsgang auf objective Probleme der Realwissenschaften anwendbar sei, ich behaupte nicht einmal, dass er auf allen Gebieten der phänomenologischen Erforschung psychologischer Thatsachen empfehlenswerth oder streng durchführbar sei; nur das behaupte ich, dass er sich bei der phänomenologischen Untersuchung des sittlichen Bewusstseins mir ungesucht aus der Natur des Gegenstandes ergab, und dass er hier den Vortheil

gewährt, die ganze Untersuchung zu einer einzigen fortlaufenden Entwickelung zu gestalten. Von Hegel'scher Dialektik unterscheidet sich diese Gedankenentwickelung schon äusserlich durch das Verschmähen der gewaltsamen Hegel'schen Dreitheilungen und innerlich durch den empirisch inductiven Charakter und die Perhorrescirung des Widerspruches und der in ihm angeblich enthaltenen höheren Vernunftwahrheit. Wollte man etwa trotzdem behaupten, dass in meiner Entwickelung dasjenige, was den bleibenden und positiven Kern der Dialektik bei Hegel ausmache, enthalten, und zwar frei von den bei Hegel anhaftenden Entstellungen enthalten sei, so wüsste ich keinen Grund, warum ich mich dagegen ereifern sollte. Jedenfalls musste ich betonen, dass das ganze Buch eine Entwickelung aus einem Guss ist, welche das Einzelne nur im Zusammenhang des Ganzen verständlich werden lässt; denn dieser Umstand berechtigt mich zu der Bitte an die Herren Recensenten, das Buch, wenn sie es einmal lesen und sich nicht auf eine auf Vorwort und Inhalt gestützte Anzeige beschränken wollen, in einem Zuge von Anfang bis zu Ende zu lesen.

Schliesslich erlaube ich mir zu bemerken, dass dieses Werk ohne jede Bekanntschaft mit meinen übrigen Schriften und ohne philosophische Vorkenntnisse von jedem Gebildeten gelesen und verstanden werden kann. Ich habe stets im Stillen gelächelt, wenn meine Herren Recensenten mir durch das Lob der Gelehrsamkeit etwas Rühmendes zu sagen glaubten, und ich will hoffen, dass es mir bei dieser Arbeit besser als bei irgend einer früheren gelungen ist, diesem zweifelhaften Lobe vorzubeugen.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Das pseudomoralische Bewusstsein,

als propädeutische Vorstufe zur Sittlichkeit.

Seite

I. Die egoistische Pseudomoral oder die individual-eudämonistischen Moralprincipien 3

1. Die positiven individual-eudämonistischen Moralprincipien 3

a) Die irdische positiv-eudämonistische Moral 3

Der Wille und sein Streben nach Befriedigung als Ausgangspunkt der praktischen Philosophie. 3. — Der Hedonismus der Cyrenaiker. 4. — Der Epikureismus. 5. — Der Eudämonismus der Stoa. 6. — Der Eudämonismus des Aristoteles und Platon. 7. — Der Eudämonismus des Spinoza. 8. — Der Intellectualismus des Spinoza. 12. — Werth der Klugheitsmoral. 14. — Unzulänglichkeit der Klugheitsmoral. 15.

b) Die transcendente positiv-eudämonistische Moral 24

Das jenseitige Gericht als Ergänzung des irdischen. 24. — Der transcendente Eudämonismus in den Lehren von Jesus und Paulus. 25. — Die Ueberlegenheit der irdischen Klugheitsmoral über die transcendente. 27. — Die Unhaltbarkeit der theoretischen Voraussetzungen dieses Standpunktes. 29. — Umschlag der transcendent-eudämonistischen in heteronome Moral. 31. — Ethische Unhaltbarkeit jeder Verknüpfung des transcendent-eudämonistischen mit einem nicht-eudämonistischen Princip. 32.

2. Die negativen individual-eudämonistischen Moralprincipien 34

a) Die irdische negativ-eudämonistische Moral 34

Der Umschlag des Hedonismus in Cynismus. 35. — Wesen und Bedeutung des Cynismus. 37. — Halbheit des Cynismus. 38.

b) Die transcendente negativ-eudämonistische Moral 40

Selbstmord und Willensverneinung. 40. — Schopenhauers esoterische Moral: die Mortification des Willens durch Askese. 41. — Unsittlichkeit der exoterischen Surrogatmoral. 43. — Die absurden Consequenzen der asketischen Moral. 44. — Die Unhaltbarkeit ihrer theoretischen Voraussetzungen. 45.

3. Der Bankerott des Egoismus und die Selbstverläugnung 46

Die *reductio ad absurdum* alles Individual-Eudämonismus. 46. — Die Selbstverläugnung als negativer Unterbau aller Sittlichkeit. 48. — Der Pessimismus als Grundpfeiler der Ethik. 51.

Seite

II. Die heteronome Pseudomoral oder die autoritativen Moralprincipien 54

1. Das Moralprincip der Heteronomie 54

Das Bedürfniss des in sich bankerotten Individuums nach Anlehnung an eine äussere Autorität. 54. — Unbewusste und bewusste Hingabe an äussere Autoritäten. 56. — J. H. v. Kirchmann als reinster Vertreter des Moralprincipes der Heteronomie. 58. — Die Selbstaufhebung des Moralprincipes der Heteronomie als eines Principes der Sittlichkeit. 59. — Die Irrthümlichkeit der Kirchmann'schen Voraussetzungen. 60.

2. Das Moralprincip der Familienautorität 63

Der Ursprung der Familienautorität aus thierischen Instincten. 63. — Die Familienautorität bei modernen Culturvölkern. 66.

3. Das Moralprincip der staatlichen Gesetzgebung 68

Der Träger der Gesetzgebung. 68. — Die Gesetzgebung als Niederschlag des sittlichen Volksbewusstseins. 70.

4. Das Moralprincip der Sitte 73

Die Sitte als unbewusste Socialethik und die Nothwendigkeit ihres Ersatzes durch bewusste Sittlichkeit. 73.

5. Das Moralprincip der kirchlichen Autorität 77

Kirchliche und göttliche Autorität. 77. — Die culturfeindlichen Folgen des Moralprincipes der kirchlichen Autorität. 80. — Das für die Sittlichkeit schädlichste und gefährlichste von allen autoritativen Moralprincipien. 82.

6. Das Moralprincip des göttlichen Willens 85

Katholicismus und Protestantismus. 85. — Das heteronome und das autonome Moment im Protestantismus. 87. — Die autonome Kritik der offenbarten heteronomen Moral. 88.

7. Das Moralprincip der sittlichen Autonomie 92

Die moralische Werthlosigkeit der heteronomen Pseudomoral. 92. — Ihr anscheinender Werth auf dem Boden einer pluralistischen Metaphysik. 95. — Achtung vor dem Gesetz und vor dem Gesetzgeber. 97. — Die Natur des Gewissens. 98. — Autonomie und Gewissensfreiheit. 99. — Das Gewissen als zu lösendes Problem. 100. — Endergebniss der Stufe des pseudomoralischen Bewusstseins. 102.

Zweite Abtheilung.

Das ächte sittliche Bewusstsein.

A. Die Triebfedern der Sittlichkeit

oder die subjectiven Moralprincipien.

I. Die Geschmacksmoral oder die ästhetischen Moralprincipien . . . 105

1. Das Moralprincip des sittlichen Geschmackes 105

Das unmittelbare sittliche Urtheil des Unbetheiligten. 105. — Das unmittelbare sittliche Werthurtheil als Unterart des ästhetischen Urtheils. 107. — Empfindung und Urtheil. 108. — Aesthetische und ethische Beurtheilung. 111. — Herbart's Formalismus. 113. — Der sittliche Geschmack. 114.

Seite

2. **Das Moralprincip der rechten Mitte oder des Maasses** 118
Das Maasshalten als Geschmackssache. 118. — Praktischer Werth des *dégout* gegen Extreme. 119. — Grenzen des Moralprincipes der rechten Mitte. 120.

3. **Das Moralprincip der Harmonie** 123

a) **Das Moralprincip der individuellen Harmonie** 123
Das Maass als Ebenmaass. 123. — Platons Begriff der Tugend. 124. — Die psychologische und ethische Bedeutung der Harmonie. 125. — Die Unzulänglichkeit dieses Moralprincipes. 127.

b) **Das Moralprincip der universellen Harmonie** 129
Clarke's *fitness of things*. 129. — Die stoische Uebereinstimmung mit der Natur. 131.

4. **Das Moralprincip der Vervollkommnung** 133
Der Uebergang von der Harmonie zur Vervollkommnung. 133. — Wolf's Vervollkommnungsmoral. 135. — Unzulänglichkeit dieses Principes. 137.

5. **Das Moralprincip des ethischen Ideals** 138
Sittliche Nachahmung, Nacheiferung und Idealisirung. 138. — Christus als ethisches Ideal. 140. — Gott als ethisches Ideal. 143. — Ideal und Wirklichkeit. 145. — Abstractes und concretes Ideal. 147.

6. **Das Moralprincip der künstlerischen Lebensgestaltung** 148
Das concrete Ideal als werdendes. 148. — Die praktische Einheit von Ideal und Handeln. 150. — Die Realisirung des ethischen Ideals als künstlerische Ausgestaltung des Lebens. 152. — Die Gefahren dieses Moralprincipes. 155. — Die Oberflächlichkeit und Subjectivität der Geschmacksmoral. 157. — Der Hinweis der Geschmacksmoral auf die Vernunftmoral und Gefühlsmoral. 160.

II. Die Gefühlsmoral 163

1. **Das Princip des moralischen Gefühles** 163
Der „moralische Sinn" als Gefühl. 163. — Das moralische Pathos und der Enthusiasmus. 165. — Das Gefühl beim Mann und beim Weibe. 166. — Das moralische Gefühl als abstracte Formel für eine Summe concreter Gefühle. 169.

2. **Das Princip des moralischen Selbstgefühles** 171
Der sittliche Stolz. 171. — Das sittliche Ehrgefühl. 174. — Das sittliche Schamgefühl. 176. — Stolz und Demuth. 178. — Die Würde. 179. — Die Schattenseiten des sittlichen Stolzes. 180.

3. **Das Princip des moralischen Nachgefühles** 182
Die Niveauschwankungen des moralischen Selbstgefühles. 182. — Die egoistische intellectuelle Reue. 183. — Die natürliche charakterologische Reue. 185. — Die sittliche Reue. 187. — Die Bedenken gegen die Reue vom Standpunkt der sittlichen Autonomie. 189. — Die Gefahren der Reue und deren Missbrauch vom Standpunkt der Heteronomie. 192. — Schaden und Nutzen der Reue. 194.

4. **Das Moralprincip des Gegengefühles (Vergeltungstriebes)** 196
Die Rache als instinctive Gefühlsreaction. 196. — Die Rache als moralische Verpflichtung. 198. — Die Gefahren der persönlichen Vergeltung. 200. — Die Uebertragung der Vergeltung auf den Staat. 201. — Die Dankbarkeit. 203. — Der Nutzen des Vergeltungsinstinctes. 204. — Die Bedenken gegen die Dankbarkeit. 206. — Vergeltung und Vergebung. 208. — Die Nothwendigkeit

Seite

der Ueberwindung der strafrechtlichen Vergeltungstheorie und ihrer instinctiven Grundlage. 209.

5. Das Moralprincip des Geselligkeitstriebes 212
Der Geselligkeitsinstinct im Thierreich und in der Menschheit. 212. — Der Geselligkeitstrieb als Mittelding zwischen egoistischen und moralischen Instincten. 214. — Der Geselligkeitstrieb als Moralprincip bei Grotius. 215.

6. Das Moralprincip des Mitgefühles 217
Das Mitgefühl in seiner Stellung zu den vorhergehenden Gefühlsmoralprincipien. 217. — Entstehung und Aeusserung des Mitgefühls. 218. — Die Lust im Mitleid als moralisch werthloser und gefährlicher Bestandtheil. 220. — Das „gute Herz". 223. — Mitleid und Mitfreude. 225. — Ziel, Motiv und Triebfeder des Handelns. 227. — Die Gefahren des Mitleids. 229. — Mitleid und Gerechtigkeit. 231. — Mitleid und Liebespflichten. 233. — Die Veränderlichkeit der Mitleidsempfänglichkeit. 235. — Der Affect des Mitleids als psychologischer Handlanger dauernder sittlicher Willensrichtungen. 237. — Schlussurtheil über Schopenhauers Grundlage der Moral. 239.

7. Das Moralprincip der Pietät 240
Die Pietät im Verhältniss zu Mitgefühl, Dankbarkeit und Liebe. 240. — Pietät und Achtung. 243. — Die Pietät als unbewusste autonome Wurzel heteronomer Pseudomoral. 245. — Die Fälschung der Pietät durch verkehrte Geistesdressur. 246. — Die sittlichen Gefahren der Pietät und ihre Bekämpfung. 248. — Pietät und moralisches Selbstgefühl. 250. — Der sittliche Werth der Pietät. 251. — Die Unzulänglichkeit der Pietät als Moralprincip. 253.

8. Das Moralprincip der Treue 254
Beständigkeit und Unbeständigkeit des Wollens. 254. — Das Anhänglichkeitsgefühl an Personen und Sachen. 256. — Die Treue als Stütze der überlieferten Religion. 258. — Conservatismus und Fortschritt. 260. — Die Vertragstreue. 261. — Jüdische und christliche Religiosität als Vertragstreue gegen den alten und neuen Bund. 263. — Die Treue im Feudalismus und in der Poesie. 264.

9. Das Moralprincip der Liebe 266
Die Liebe in ihrem Verhältniss zu den vorher besprochenen moralischen Gefühlen. 266. — Die Liebe als Ausdehnung des „Selbst" auf den Geliebten. 268. — Liebe und Mitgefühl. 270. — Die sittlichen Früchte der Liebe. 274. — Die Liebe und das Christenthum. 277. — Die Mutterliebe. 279. — Die geschlechtliche und Familien-Liebe. 280. — Die Freundschaft. 282. — Die Freundschaft unter Personen gleichen und verschiedenen Geschlechts. 284. — Die Gattenliebe als Einheit von Geschlechtsliebe und Freundschaft. 286. — Die allgemeine Menschenliebe. 289. — Die All-Liebe. 290. — Die Bedenken gegen die Liebe als Moralprincip. 292. — Die Ergänzungsbedürftigkeit der Liebe durch das Pflichtgefühl. 295.

10. Das Moralprincip des Pflichtgefühles 297
Unschuld, reflectirte Moralität und Tugend. 297. — Flüssigkeit dieser drei Stufen. 300. — Unentbehrlichkeit jeder der drei Stufen für die Ethik. 303. — Das Pflichtgefühl als Neigung (im Gegensatz zur Kant'schen Ansicht). 305. — Das Pflichtgefühl als Einheit von Pflicht-Achtung, Pflicht-Treue und Pflicht-Liebe. 307. — Die geschlechtliche Differenzirung der Sittlichkeit. 309. — Pflichtgefühl und Ehrgefühl. 311. — Das Pflichtgefühl

Seite

als die formelle Seite des actuellen Gewissens. 312. — Die formalistische Leerheit des Pflichtgefühls. 315. — Die Unfähigkeit aller Geschmacks- und Gefühls-Moral, zu einer verpflichtenden Verbindlichkeit ihres Inhalts zu gelangen. 316. — Die Ergänzungsbedürftigkeit der Gefühlsmoral durch die Vernunftmoral. 318.

III. Die Vernunftmoral oder die rationalistischen Moralprincipien . . 322

1. Das Moralprincip der praktischen Vernunft 322

Die unbewusste Vernünftigkeit der Geschmacks- und Gefühlsmoral. 322. — Unbewusste und bewusste Vernunft. 323. — Die Vernunft als höchste subjective Instanz und autonomer Gesetzgeber. 325. — Theoretische und praktische Vernunft. 327. — Der Vernunfttrieb. 328. — Die imperative Form der Vernunftmoral. 329. — Das Wesen der Vernunft. 331. — Die motivirende Kraft der Vernunft. 333. — Die Vernunft beim weiblichen Geschlecht. 335. — Die objective Allgemeinheit und Verbindlichkeit der Vernunft. 336. — Die formalistische Leerheit der Kantschen Vernunftmoral. 338. — Die wahre Vernunftmoral als Anwendung des Formalprincips der Vernunft auf die Gesammtheit der empirisch gegebenen Grundlagen und Verhältnisse. 340.

2. Das Moralprincip der Wahrheit 343

Die Wahrheit als nächstliegende aber irrthümliche Fassung des Princips der praktischen Vernunft. 343. — Wahrhaftigkeit und Lüge. 347. — Die Lüge als Zerstörung des Vertrauens. 349. — Die erlaubte Lüge. 351. — Die Lügenhaftigkeit des gesellschaftlichen Verkehrs. 353. — Die kirchliche und religiöse Heuchelei und deren Folgen. 355. — Die Unwahrhaftigkeit der auswärtigen Politik. 360. — Die Verlogenheit des inneren politischen Lebens. 362. — Die vorübergehende Beschaffenheit der Ursachen unserer unwahrhaften Zustände und die Mittel zu ihrer Besserung. 365.

3. Die Principien der Freiheit und Gleichheit 367

Abstraction und Fanatismus. 367. — Die Principien der französischen Revolution. 369. — Die Negativität und Relativität des Begriffes Freiheit. 372. — Die sociale Freiheit. 373. — Die religiöse und kirchliche Freiheit. 375. — Die politische Freiheit in Bezug auf Verwaltung. 376. — Die politische Freiheit in Bezug auf Gesetzgebung und Rechtspflege. 380. — Die politische Freiheit als Parteiherrschsucht. 383. — Die Negation des Staates als letzte Consequenz der politischen Freiheit. 384. — Die Unvernunft der Freiheit und die Vernünftigkeit des Zwanges. 386. — Der Culturprocess der Menschheit als Fortschritt in socialer und politischer Unfreiheit bei zunehmender Befreiung von der Natur. 388. — Die Relativität des Gleichheitsbegriffes. 390. — Die Gleichheit vor dem Gesetz. 392. — Die Culturentwickelung als wachsende Differenzirung. 394.

4. Das Moralprincip der sittlichen Freiheit 396

1. Einleitung 396

Aeussere und innere Freiheit. 396. — Die Schwierigkeiten des Problems im Allgemeinen. 398. — Die theoretische (rationale und ästhetische) Freiheit. 400. — Die praktische Freiheit. 403.

2. Die individuelle Selbstthätigkeit 405

3. Die subjective Zurechnungsfähigkeit 409

a) Irrsein. 409. — b) Somnambulismus und Schlaftrunkenheit. 412. — c) Rausch und Narkose. 412. — d) Habituelles Laster. 413. — e) Krankhafte Affecte und Leidenschaften. 415.

Seite

4. Die bewusste Activität der Vorstellungserzeugung 417
5. Die Selbstbeherrschung 422
Die Selbstbeherrschung bei Thieren. 422. — Die Selbstbeherrschung bei Verbrechern und Wahnsinnigen. 424. — Selbstbeherrschung und Sittlichkeit. 426. — Selbstbeherrschung und Strafe. 428.
6. Die Selbstverläugnung 430
7. Die Autonomie des Willens 433
Die sittliche Autonomie und die Vermittelung ihrer Verwirklichung. 433. — Die Thatsache einer Verantwortlichkeitsgrenze und deren Consequenzen für die Beurtheilung Anderer und seiner selbst. 436. — Die psychologischen Voraussetzungen für die Möglichkeit der Autonomie und die Unzulänglichkeit der Individualethik. 441.
8. Die praktische Vernünftigkeit 444

5. Das Moralprincip des *liberum arbitrium indifferentiae* 448
Determinismus und Indeterminismus als negativ-contradictorische Gegensätze. 448. — Die Ursachen für die Entstehung der Illusion einer indeterministischen Willensfreiheit. 458. — Unvereinbarkeit der indeterministischen Willensfreiheit mit jeglicher Art von philosophischer Weltanschauung. 463. — Die Zerstörung aller Grundbedingungen des sittlichen Lebens durch die Annahme einer indeterministischen Willensfreiheit. 465.
6. Das Moralprincip der transcendentalen Freiheit 469
Die transcendentale Freiheit bei Kant. 469. — Die Umgestaltung dieses Begriffs durch Schelling und Schopenhauer. 473. — Die Zurückverlegung der Freiheit vom *Operari* in's *Esse*. 475. — Die transcendentale Freiheit bei Schelling. 479. — Die transscendentale Freiheit unmöglich im Individualwillen, nothwendig im absoluten Willen. 481. — Ergebniss der Untersuchungen über die Freiheit. 483.
7. Das Moralprincip der Ordnung 485
Freiheit und Ordnung. 485. — Das Princip der Ordnung als Uebergangsstufe vom formalistisch leeren Princip der praktischen Vernunft zu dessen inhaltlich bestimmten Gestalten. 488. — Der Ordnungssinn. 491. — Ordnung und Harmonie. 493. — Ordnung und Sitte. 494.
8. Die Moralprincipien der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit 496
Ordnung und Satzung. 496. — Rechtsordnung und Sittlichkeit. 497. — Die Erzwingbarkeit als falsches Merkmal des Rechtes. 499. — Macht und Recht. 501. — Die rechtliche Gesinnung. 503. — Das Naturrecht als unhaltbare Fiction. 504. — Die Rechtsordnung als die positive Grundlage von Unrecht, Pflicht und Recht. 509. — Rechtlichkeit und Gerechtigkeit. 512. — Das Gewohnheitsrecht. 514. — Positive und negative Definition der Gerechtigkeit. 515. — Rechtlichkeit und Gerechtigkeit in ihren Beziehungen zur Gefühls- und Geschmacks-Moral. 519. — Der Charakter des weiblichen Geschlechts in Bezug auf Rechtlichkeit und Gerechtigkeit. 521. — Nothwendigkeit der gegenseitigen Ergänzung der männlichen und weiblichen Sittlichkeit. 524. — Der Zusammenhang des Rechtssinnes mit Pietät, Treue und Wahrhaftigkeit. 527. — Rechtssinn und Pflichtgefühl. 529. — Der Vorrang der Rechtspflichten vor den moralischen Pflichten. 531.
9. Das Moralprincip der Billigkeit 534
Recht und Billigkeit in ihrem Verhältniss zu einander. 534 — Recht und Billigkeit im Verhältniss zur Gefühlsmoral. 537. —

Seite

Die Billigkeit innerhalb der Rechtsordnung. 539. — Die Gnade und der Vergleich. 541. — Die Billigkeit im Handeln und im Urtheilen. 543. — Der instinctive Charakter des positiven Gehalts der Billigkeit, und die Nothwendigkeit, diesen letzteren in's Bewusstsein zu erheben. 545.

10. **Das Moralprincip des Zweckes** 547

Das teleologische Moralprincip bei Kant. 547. — Das teleologische Moralprincip bei Hegel. 550. — Unmöglichkeit, das Individuum als Selbstzweck zu nehmen. 553. — Heteronome Pseudomoral und autonome Vernunftmoral. 556. — Der Zweck in der Pseudomoral als Grund ihres relativen positiven Werthes. 558. — Der Zweck in Vernunft-, Gefühls- und Geschmacks-Moral. 559. — Der Fortschritt von formaler Unbestimmtheit zu concreter Bestimmtheit in der Stellung und Lösung der Aufgaben der Geschmacks-, Gefühls- und Vernunft-Moral. 561. — Das teleologische Princip als Maassstab für die Rangordnung der übrigen Moralprincipien und als Schlüssel zur Lösung aller Collision der Pflichten. 563. — Die Heiligung der Mittel durch den Zweck. 565. — Der Jesuitismus. 567. — Die innere Gliederung des Reiches der Zwecke und der Pflichten. 569. — Beständigkeit und Wandelbarkeit der Sittlichkeit in der Geschichte. 571. — Die Gefahren des Missbrauchs des teleologischen Moralprincips. 573. — Unvermerkte Unterschiebung egoistischer Zwecke an Stelle der objectiven. 574. — Der abstracte Rationalismus des Bewusstseins. 576. — Die Harmonisirung des Bewussten mit dem Unbewussten auf speculativem und auf instinctivem Wege. 577. — Der Zusammenhang der Sittlichkeit mit der theoretischen Erkenntniss. 579. — Die Induction nach ihren drei Hauptformen als Grundlage der moralischen Einsicht. 580. — Die Philosophen als Weltregierer. 582. — Der inductive Fortgang von näheren zu ferneren Zwecken. 584. — Die Relativität des Sittlichen als Correlat der Relativität des Individualitätsbegriffes. 585. — Das Moralprincip des Zweckes als gemeinsamer Angelpunkt der subjectiven, objectiven und absoluten Moralprincipien. 587.

B. Die Ziele der Sittlichkeit

oder die objectiven Moralprincipien.

I. **Das social-eudämonistische Moralprincip** oder das Moralprincip des Gesammtwohles 589

Nochmalige Anknüpfung an den Bankerott des Egoismus. 589. — Die Lehren der trivialen Lebensweisheit über die Nothwendigkeit von Sorgen um Andere zur Erfüllung des eigenen Lebens. 591. — Unstichhaltigkeit des Einwurfs der Widersinnigkeit gegen das social-eudämonistische Princip. 593. — Unstichhaltigkeit des Einwandes, dass das social-eudämonistische Princip ein pseudomoralisches sei. 595. — Unstichhaltigkeit der Einwände der Unmöglichkeit und Schädlichkeit der Selbstverläugnung. 598. — Die falsche Selbstverläugnung und die mittelbaren Pflichten gegen sich selbst. 601. — Die Selbstverläugnung und der Pessimismus als Grundpfeiler der Sittlichkeit. 605. — Mill's Utilitarismus. 606. — Bentham's utilitarische Rechtsphilosophie. 610. — Benecke's psychologisch verfeinerter Utilitarismus. 613. — Benecke's unwillkürliche Ueberschreitung der Grenzen des Social-Eudämonismus. 616. — Die sittliche Er-

Seite

wägung aus dem Gesichtspunkt des social-eudämonistischen Princips als Maximumaufgabe. 618 — Die sittlichen Regeln als empirische Formeln zur Lösung der am häufigsten wiederkehrenden Maximumsaufgaben des moralischen Calculs. 620. — Die Betheiligung an der Gesetzgebung als Zwang zur Prüfung und Verbesserung der überkommenen empirischen Formeln. 621. — Das social-eudämonistische Moralprincip als Princip der höchstmöglichen Glückseligkeit der grösstmöglichen Individuenzahl. 624. — Die Gleichheit der Genussgüter-Vertheilung als Consequenz des social-eudämonistischen Moralprincips. 625. — Das Sinken der Production als Folge der gleichen Arbeitsentlöhnung. 627. — Der Verfall der Consumtionsfähigkeit für feinere Genussgüter als Folge der gleichen Gütervertheilung 629. — Der Untergang von Kunst und Wissenschaft als Folge der Aufhebung bevorrechteter culturträgerischer Minoritäten. 632 — Kritik der teleologischen Illusion, dass die allgemeine Glückseligkeit durch Steigerung der Cultur gefördert werde. 635. — Kritik der teleologischen Illusion, dass die allgemeine Glückseligkeit durch Rückschritt der Cultur beeinträchtigt werde. 638. — Die Wiederverthierung der Menschheit als letzte folgerichtige Consequenz des social-eudämonistischen Moralprincips. 639. — Die transcendenten Illusionen als unentbehrliche Ergänzung des durch und durch verstandenen und trotzdem festgehaltenen social-eudämonistischen Moralprincips. 640. — Der Jesuitismus als lachender Erbe der siegreichen Socialdemokratie. 644. — Resumé dieses Abschnitts und Uebergang zum folgenden. 648.

II. Das evolutionistische Moralprincip oder das Moralprincip der Culturentwickelung 652

Das evolutionistische Moralprincip als Thatsache des sittlichen Bewusstseins. 652. — Die geschichtliche Weltanschauung. 654. — Der Darwinismus als Vergeschichtlichung der organischen Natur. 657. — Unmöglichkeit, das Wohl der Individuen als objectiven Zweck der Natur und Geschichte anzusehen. 658. — Unnöthigkeit einer Untersuchung über den letzten Endzweck der Culturentwickelung an dieser Stelle. 659. — Unzulässigkeit der Annahme, dass die Sittlichkeit selbst Endzweck der Culturentwickelung sei. 660. — Unmöglichkeit ächter Moral auf anderer Grundlage als derjenigen eines metaphysischen Idealismus und erkenntnisstheoretischen Realismus. 662. — Die Wahrscheinlichkeit als Fundament des sittlichen Handelns wie der theoretischen Erkenntniss. 664 — Der Untergang des Untüchtigen und das Ueberleben des siegreichen Tüchtigen als realistische Verwirklichung eines ethischen Postulats. 666. — Die Sittlichkeit als Ringen nach Culturbeförderung oder als Culturkampf. 668. — Der Culturwerth des Krieges. 669. — Der Culturkampf auf volkswirthschaftlichem Gebiet. 671. — Das wirthschaftliche Emancipationsstreben des weiblichen Geschlechts im Lichte der Culturentwickelung. 672. — Das Elend und der Culturwerth der Concurrenz. 673 — Die Bedingungen für die schrittweise Beseitigung des wirthschaftlichen Concurrenzelends ohne Schädigung der Culturentwickelung. 675 — Unaufhebbarkeit und künftige Steigerung der Concurrenz auf geistigem Gebiet. 676. — Das Eigenthum als Medium der socialen Ungleichheit und dadurch des Culturfortschritts. 677. — Individueller Capitalbesitz und Eigenthum an Staatsrente. 679. — Der Zins. 680. — Das Erbrecht. 683. — Die Ehe. 685. — Die Fortpflanzung. 686. — Ein Apostel der Menschheits-Erlösung durch die Keuschheit. 688. — Skopzenthum und unfruchtbare

Seite

Liebe. 690. — Die Frauenfrage als Gebärfrage. 692. — Das Gebären und Erziehen von Kindern als die ethische Culturmission des weiblichen Geschlechts. 696. Folgerungen für die Pädagogik des weiblichen Geschlechts. 700. — Die fortschreitende Zerstörung des Kindheitsglückes durch die anspannende Vorbereitung zum Culturkampf. 701. — Die sittlichen Gefahren der Wohlthätigkeit und ihre Ueberwindung. 705. — Die wirthschaftlichen und hygienischen Tugenden 709. — Die Culturentwickelung als die genetische Realisirung der Idee. 710. — Nothwendigkeit des Fortgangs zu einem höheren Moralprincip, welches das social-eudämonistische und evolutionistische als aufgehobene Momente unter sich begreift. 713.

III. Das Moralprincip der sittlichen Weltordnung 716

Die Unwahrheit des social-eudämonistischen Moralprincips im absoluten Sinne, und seine Wahrheit im relativen Sinne. 716. — Die Verknüpfung des evolutionistischen und des social-eudämonistischen Moralprincips durch empirische Nebeneinanderstellung beider als Hauptzweck und Nebenzweck. 718. — Die Förderung der Zwecke höherer Ordnung als überwiegende Unlustquelle für die Individuen niederer Ordnung. 720. — Die praktische Verneinung aller Individualitäten höherer Ordnung als Consequenz des social-eudämonistischen Moralprincips. 723. — Die speculative Synthese des social-eudämonistischen und evolutionistischen Moralprincips auf Grund ihrer organischen Einheit im teleologischen Moralprincip und auf Basis der gegliederten Entfaltung des letzteren in dem Organismus der Individualzwecke verschiedener Ordnung. 724. — Die sittliche Weltordnung als *τέλος*, das erst vom sittlichen Bewusstsein zum *νόμος* gestempelt wird. 731. — Die Möglichkeit des Bösen innerhalb der sittlichen Weltordnung. 734. — Fatalismus und Determinismus. 737. — Die schädlichen Wirkungen des Bösen und ihre Ueberwindung im Gang der sittlichen Weltordnung. 738. — Die immanente Ironie des Bösen. 741. — Das Böse als Lebensreiz des Guten. 744. — Unbrauchbarkeit dieser objectiven Kakodicee zur Entschuldigung des subjectiven Bösen. 747. — Der Ueberschuss des jeweiligen Bestandes an Bösem über das teleologisch erforderliche Maass, seine Ursachen und seine Bekämpfung. 749. — Individualethik und Socialethik. 752. — Die Pädagogik als Bindeglied zwischen Individualethik und Socialethik. 755. — Friedensschluss zwischen Heteronomie und Autonomie auf dem Boden der Socialethik. 756. — Individualethik und Socialethik als coordinirte Mittel zu einem übersittlichen Zweck. 757. — Theologische Anerkennung der Unzulänglichkeit der Individualethik. 759. — Unbrauchbarkeit der theologischen Ergänzung zur Individualethik. 761. — Die Socialethik im Verhältniss zu den subjectiven und objectiven Moralprincipien. 763. — Das Moralprincip der sittlichen Weltordnung. 764. — Die Weltverläugnung als Gegenstück der Selbstverläugnung. 765. — Der Glaube an die Absolutheit und Souveränität des Ich als Grenze für die Wirkungssphäre der subjectiven und objectiven Moralprincipien. 768. — Das radical Böse im Menschen und die Nothwendigkeit seiner Ueberwindung durch Ergründung des Urgrundes der Sittlichkeit. 769.

C. Der Urgrund der Sittlichkeit
oder die absoluten Moralprincipien.

Seite

I. Das monistische Moralprincip oder das Moralprincip der Wesensidentität der Individuen 772

Die Unzulänglichkeit aller subjectiven und objectiven Moralprincipien zur sicheren Begründung der Sittlichkeit. 772. — Eine bestimmte Metaphysik als positive Grundlage der Ethik. 774. — Elimination des Pluralismus und abstracten Monismus. 775. — Elimination der falschen Vermittelungen zwischen Pluralismus und abstractem Monismus. 777. — Die Unannehmbarkeit des Theismus vom Standpunkt des ächten sittlichen Bewusstseins. 779. — Der Wendepunkt in der Geschichte der theistischen Weltanschauung als Abschluss der alten und Inauguration einer neuen Culturperiode. 782. — Die realistische Interpretation der Schopenhauer'schen Metaphysik als die vom ethischen Gesichtspunkt allein richtige. 784. — Schopenhauer's metaphysisches Moralprincip. 786. — Die Tragweite und Leistungsfähigkeit des monistischen Moralprincips. 789. — Das Moralprincip der Liebe als gefühlsmässige Anticipation des Moralprincips der Wesensidentität der Individuen. 791. — Die Versöhnung des Individuums mit der Selbstverläugnung durch das monistische Moralprincip. 794. — Die Unzulänglichkeit dieses Moralprincips. 796.

II. Das religiöse Moralprincip oder das Moralprincip der Wesensidentität mit dem Absoluten 798

Die mystische Selbstvernichtung des Ich in's Absolute. 798. — Die Verabsolutirung des Ich als praktische Consequenz des subjectivistischen abstracten Monismus. 801. — Der falsche Vermittelungsversuch des Theismus. 804. — Die Liebe zu Gott als theistisches Moralprincip. 806. — Die Gnade als theistisches Moralprincip. 809. — Psychologische Analyse und Revision des Begriffs der Gnade. 812. — Der Umschlag des Princips der Gnade in das Princip der Wesensidentität mit Gott. 814. — Das Moralprincip der absoluten Immanenz. 817. — Der psychologische Einfluss dieses Princips auf den Menschen. 818. — Das Verhältniss des Christenthums zum religiösen Moralprincip. 822. — Religion und Sittlichkeit. 824. — Die pietistischen Consequenzen des religiösen Moralprincips. 825. — Die Unfähigkeit der Reformatoren zur theoretischen Rechtfertigung ihres Bruchs mit dem mittelalterlichen Quietismus. 827. — Die Unfähigkeit des religiösen Moralprincips, in seiner Unzulänglichkeit durch Offenbarung ergänzt zu werden. 828. — Nothwendigkeit des Fortgangs vom religiösen zum absoluten Moralprincip. 830.

III. Das absolute Moralprincip oder das Moralprincip der absoluten Teleologie als der des eigenen Wesens 833

Das absolute Moralprincip als letzte Synthese der historisch-teleologischen und der metaphysisch-monistischen Entwickelungsreihe. 833. — Das absolute Moralprincip als höchstes Banner des sittlichen Bewusstseins. 835. — Das absolute Moralprincip und das theologische Moralprincip des Gottesreichs. 837. — Das absolute Moralprincip und die relativen Moralprincipien. 838.

IV. Das Moralprincip der Erlösung oder das negative absolut-eudämonistische Moralprincip 840

Unabweisbarkeit der Frage nach dem Inhalte des absoluten Zweckes auf der höchsten Stufe des sittlichen Bewusstseins. 840.

— Der absolute Zweck als absolut-eudämonistischer. 842. — Unzulänglichkeit auch dieser Fassung und Nothwendigkeit, zu genauerer Präcisirung des absoluten Zweckes fortzuschreiten. 847. — Kritik der Annahme, dass der Weltprocess Selbstzweck für das Absolute sei. 848. — Der triviale Optimismus. 849. — Der ethische Optimismus. 850. — Der religiöse Optimismus. 853. — Die Unmöglichkeit eines positiven absoluten Zweckes. 862 — Die Unumgänglichkeit eines negativen absoluten Zweckes. 863. — Die Unseligkeit Gottes und ihre Ueberwindung. 866. — Der Gottesschmerz. 867. — Das Moralprincip der Erlösung als die letzte und höchste Entwickelungsstufe des sittlichen Bewusstseins. 870.

Namen-Register.

Aristipp 4, 35.
Aristoteles 7, 119, 121, 122.
Baader 481.
Bahnsen 777, 784.
Benecke 607, 613—618.
Bentham 597, 606—607, 609, 610—613, 624.
Berkeley 777.
Biedermann 822, 823
Böhme 481.
Clarke 131, 133.
Cumberland 164.
Darwin 186, 217.
Diogenes 37.
Eckhart 799, 800, 815—816.
Epikur 5-6, 35, 146, 284.
Fechner 624.
Feuerbach 144, 784.
Fichte 180, 325, 348, 434—435, 656, 715, 726, 731, 777, 801-804.
Frauenstädt 784, 786.
Garve 345—346.
Goethe 153, 156, 254.
Grotius 210, 214—216.
Haller 58.
Hegel 329, 330, 338, 390, 447—448, 534, 547, 550—552, 656, 727-728, 742, 755, 764, 783-784.
Hegesias 35—36.
Helvetius 597, 606.
Herbart 107—117, 135—136, 160, 161, 533, 777.
Herder 655.
Hobbes 69, 216.
Hollbach 597, 606.
Hutcheson 164—165, 190.
Jesus 25—26.
Johannes 278—279.
Kant 57, 67, 108, 130, 180, 184, 303, 305-307, 308, 325, 327—328, 337 bis 341, 349, 401, 434—435, 446 bis 447, 469—473, 475, 476, 481, 488—489, 547—550, 553, 655, 777.
v. Kirchmann 57—63, 67, 71—72, 90, 95, 97, 175, 227, 241—245.
Kürnberger 199.
Kung-Tse (Confutse) 122.
Laplace 624.
Lassalle 363, 637, 708.
Lasson 361, 815.
Leibniz 452, 464, 655.
Lessing 655.
Mainländer 688-690, 777, 781.
Mill 597, 607-610, 621, 721.
Montaigne 67.
Paulus 26-27, 275—278.
Platner 68.
Platon 7—8, 124—125, 144, 284.
Pufendorf 216.
Rothe 824.
Rousseau 303, 370, 386, 489—490, 640.
Sankhya-Philosophie 40, 822.
Schelling 152—153, 435, 458, 470, 471 bis 472, 479—481, 656, 742.
Schiller 127, 152, 154—158, 294, 401.
Schlegel, Friedrich 403.
Schleiermacher 329, 330, 340-341, 564.
Schopenhauer 41—46, 108, 180, 184, 225—240, 270—274, 329—334, 348, 349, 352, 397, 398, 400, 409, 417, 435, 452, 457, 470, 471—479, 506 bis 510, 533, 574, 777, 782—783, 784—789, 823, 868.
Seneca 210.
Shaftesbury 164, 166.
Smith, Adam 106.
Sokrates 35, 344.
Spinoza 8—14, 17—18, 20, 35, 37, 189, 482, 503, 777, 800, 801, 808, 844.
Stirner 403, 803—804.
Stoa 6, 39, 132, 146, 180, 284, 853.
Theodoros 4-5, 17.
Vedanta-Philosophie 40, 822.
Wolf 135—137, 713.
Wollaston 344—346.

Erste Abtheilung.

Das pseudomoralische Bewusstsein

als

propädeutische Vorstufe zur Sittlichkeit.

I. Die egoistische Pseudomoral
oder
die individual-eudämonistischen Moralprincipien.

1. Die positiven individual-eudämonistischen Moralprincipien.

a. Die irdische positiv-eudämonistische Moral.

Der Kern des praktisch sich bethätigenden Menschen ist der Wille; der Wille ist Streben nach Befriedigung, oder da die Befriedigung des Willens, wenn sie zum Bewusstsein kommt, Lust heisst, so ist das Wesen des Willens gleichbedeutend mit dem (gleichviel ob bewussten oder unbewussten) Streben nach Lust, mag dieselbe nun positiv, oder blosse Negation einer gegebenen positiven Unlust sein. Der menschliche Wille oder das menschliche Streben nach Lust spaltet sich nun gemäss der Mannichfaltigkeit und Vielseitigkeit des menschlichen Lebens in viele verschiedene Richtungen; eine dauernde Combination der Befriedigung dieser verschiedenen Richtungen des Willens, in welcher je nach der Individualität gewisse Arten der Lust vorwiegen, versteht der Mensch unter Glück oder Glückseligkeit. Wie das Streben nach Lust die Natur des blinden Willens in seiner vereinzelten Aeusserung darstellt, so stellt das Streben nach Glück das Wesen des Willens dar, dessen Inhalt vom Lichte des individuellen Bewusstseins erhellt ist und dadurch einen zusammenfassenden Ueberblick über die verschiedenen Richtungen seines Strebens und über die zeitliche Abwechselung derselben gestattet.

Was der Mensch ohne alle Reflexion ohne Weiteres will, ist immer und überall die Lust; sobald er sich darüber besinnt, was er denn eigentlich wolle, so erkennt er, dass es eine möglichst vielseitige, seine Natur erschöpfende und möglichst dauernde Lust sei, d. h. die Glückseligkeit oder die Eudämonie. Da das natürliche Individuum vollkommen in der Täuschung der Individuation befangen, d. h. absolut egoistisch ist, so kann von dem Streben nach einer andern als der eignen individuellen Eudämonie natürlich zunächst keine Rede sein. Der Wille des Menschen ist also von Natur schlechthin eudämonistisch und zwar individual-eudämonistisch, weil egoistisch. Dieser Ausgangspunkt, die natürliche Basis des menschlichen wie allen Individuallebens, ist naturgemäss auch der Ausgangspunkt der praktischen Philosophie, von welchem vielfach behauptet worden ist, dass er allein schon genüge, um zur Ethik zu führen. Auch unsre Betrachtung muss deshalb hier beginnen, um zu untersuchen, wie weit mit dem eudämonistischen Princip in ethischer Hinsicht zu kommen ist, gerade so wie geschichtlich in Griechenland der erste principielle Versuch einer praktischen Philosophie zum Eudämonismus führte, nachdem die Ehrfurcht vor ererbter Sitte und überkommenem Glauben erschüttert und im Einzelnen zerstört war.

Wie wir soeben sahen, dass der Wille sich zunächst in vereinzelter Aeusserung auf die augenblickliche einzelne Lust stürzt und erst bei wachsendem Bewusstsein durch Reflexion der Zusammenhang der verschiedenen Strebensrichtungen des Willens erkannt wird, so ergreift auch die praktische Philosophie zuerst die Lust (ἡδονή) in ihrer Vereinzelung als Princip, bevor sie einen systematischen Zusammenhang der verschiedenen Arten der Lust, oder die Glückseligkeit als die der Natur des Willens entsprechende Aufgabe erfasst. So sehen wir längere Zeit von den Cyrenaikern das hedonische Princip vertreten, ehe Epikur dazu gelangt, es zum eudämonistischen Princip zu vervollkommnen. Schon die Cyrenaiker konnten sich der nahe liegenden Forderung nicht entziehen, die verschiedenen Arten der Lust gegeneinander abzuschätzen; so giebt Aristipp der Aeltere der sinnlichen Lust den Vorzug vor der geistigen, weil die erstere stärker empfunden werde (wobei nur die längere Dauer der letzteren übersehen ist). Aristipp der Jüngere lässt nicht die ruhe, sondern nur die sanfte Bewegung oder Erregung des Gefühls als Lust gelten. Theodoros erklärte zwar jede lustbringende Handlung

für erlaubt und rathsam, aber doch nur dann, wenn man sie ungestraft und mit Vortheil oder zur gelegenen Zeit vollbringen könne; er erkennt also die Rücksicht auf die Zukunft ausdrücklich an, welche der ältere Aristipp noch durch Hinweis auf die alleinige Realität der Gegenwart entkräften zu können geglaubt hatte. Hiermit ist zugestanden, dass nicht jede vereinzelte Lust zu suchen, nicht jede vereinzelte Unlust zu fliehen sei, sondern nur, insoweit erstere nicht grössere Unlust oder letztere nicht grössere Lust im Gefolge habe.

Hierauf baute Epikur fort; da ihm alles auf das richtige Abwägen der Lust und der Unlust gegeneinander ankommt, so ist ihm die Klugheit oder verständige Ueberlegung *(φρόνησις)* das eigentliche Fundament der Ethik oder praktischen Philosophie, oder die Cardinaltugend. Wir sehen hier bereits den nothwendigen Umschlag der eudämonistischen in Klugheits-Moral. Epikur erkennt, dass die sinnliche Lust am Augenblick haftet, die geistige aber viel dauernder ist, weil sie zugleich aus der Quelle der Vergangenheit und Zukunft schöpft; er giebt aber der dauernden Lust, dem Zustande des von Unlust freien Wohlseins und Behagens bei Weitem den Vorzug vor der flüchtigen beweglichen Lust; somit empfiehlt er vor Allem die geistige Lust zu suchen, die sinnliche aber zu Gunsten jener zu regeln und vielfach zu beschränken. Ja er erkennt sogar, dass die eigentliche Bedeutung der sinnlichen Lust nur darin bestehe, uns von Begierden und Bedürfnissen zu befreien, welche die Seele beunruhigen und quälen und dadurch jenen wünschenswerthesten Zustand der Seelenruhe oder Ataraxie stören. Nach Epikur wird der Weise stets danach zu streben haben, Herr über seine Begierden und Leidenschaften zu sein, um nicht durch sie zu Affecten und Ausschweifungen hingerissen zu werden, deren Folgen ihn wahrscheinlich schmerzlich treffen würden; er wird in allen Dingen mässig sein und zwar die Annehmlichkeiten des Lebens zu gebrauchen wissen, aber ihrer nicht bedürfen; denn nicht Vermehrung des äussern Besitzes, sondern Beschränkung in den Wünschen und Begierden macht wahrhaft reich und erst die Anspruchslosigkeit ist die Würze des feineren Genusses. Er wird sich keine unnütze Sorge machen, um seine Zukunft im Leben und nach dem Tode und wird sich um die Meinung Anderer über ihn, um Ehre und Schande, grade nur so weit bekümmern, als reelle Güter oder Uebel für ihn daraus erwachsen; demgemäss wird er ein stilles, zurückgezogenes Leben der Betheiligung an

öffentlichen Angelegenheiten vorziehen und die Würze seines Lebens in der Freundschaft suchen.*)

Es lässt sich nicht leugnen, dass in der Epikureischen Ethik viel gesunde Lebensauffassung steckt, dass die von ihr im eignen Interesse empfohlene Mässigung, Anspruchslosigkeit, Selbstbeherrschung und Gemüthsruhe die erste unumgängliche Vorbereitungsstufe auf höhere ethische Forderungen bilden und dass die Abmahnung von der Betheiligung an Staatsangelegenheiten unter der römischen Cäsarendespotie ebenso zeitgemäss, als im Princip Epikurs begründet war. Gleichwohl liegt hier der zunächst in die Augen springende Mangel des Systems; der blosse Cultus der Freundschaft kann für den Reichthum der socialen, politischen und kirchlichen Beziehungen des Menschen keinen Ersatz bieten, auf welche ihn doch auch schon das egoistische Bedürfniss seiner gegebenen Naturanlage hinweist. Der raffinirte und dabei doch bis zur Liebenswürdigkeit naive Egoismus des Epikureismus bedarf hier einer Vervollständigung, die er erst in neuerer Zeit durch Hobbes und Spinoza erhalten hat.

Der behaglichen Consequenz und dem gesunden savoir vivre des Epikureismus gegenüber macht die stoische Ethik den Eindruck eines dogmatisch verbissenen Doktrinarismus, der von den besten Absichten einer strengeren Lebensführung beseelt, sich doch bei der philosophischen Begründung derselben auf dogmatische Postulate stützt, in Widersprüche verwickelt und mit seinen strengen Consequenzen sich in naturwidrige Paradoxien verirrt. Hier wollen wir nur so viel von ihr erwähnen, dass auch sie von dem Egoismus oder der Selbstliebe als dem allgemeinen Grundtrieb aller Wesen ausgeht und aus ihm das Streben nach Glückseligkeit als das jedem Wesen gemässe folgert, dann aber dogmatisch postulirt, dass die Glückseligkeit allein und ausschliesslich in der Tugend bestehe, wobei natürlich die Frage noch offen bleibt, was denn nun die Tugend sei — eine Frage, die weiterhin auf ebenso dogmatische Weise beantwortet wird. Es kann uns hier nur darauf ankommen, auch in der stoischen Ethik

---

*) Wem fielen hierbei nicht Goethe's Worte ein:

„Selig, wer sich vor der Welt
Ohne Hass verschliesst,
Einen Freund am Busen hält
Und mit dem geniesst" u. s. w.

den individual-eudämonistischen Charakter ihrer philosophischen Begründung zu constatiren.

Auch Aristoteles entfernt sich bei der Grundlegung seiner praktischen Philosophie nicht von dem eudämonistischen Princip, welches den gemeinsamen Grundcharakter der gesammten griechisch-römischen Ethik bildet, obschon die Modificationen seiner Ausgestaltung durch das Mithineinschimmern anderer Moralprincipien, wenngleich nur in gebrochenen Reflexionen, bestimmt sind. Aristoteles bildet gleichsam die höhere Einheit des epikureischen und stoischen Standpunktes, denen er den intellektualistischen überordnet. Er giebt zu, dass das epikureische Geniessen und eine dasselbe ermöglichende äussere Lage und innere Veranlagung zur Glückseligkeit mitgehören, aber er erblickt in ihm einen minder wichtigen Bestandtheil der Eudämonie als in der praktischen Tüchtigkeit und nützlich wirkenden Thätigkeit. Indess auch in der Vereinigung des epikureischen Geniessens mit der stoischen Tugendthätigkeit sieht er nur die untergeordneten, menschlichen Bestandtheile der Glückseligkeit, während er das höchste dem Menschen erreichbare Gut in der Ausübung der theoretischen Vernunftthätigkeit erblickt, die allein den Menschen über die Grenzen der bedürftigen Menschheit zur Göttlichkeit erhebt und dauernde, von äusseren Umständen möglichst unabhängige Befriedigung und Ruhe zu gewähren vermag. Also nicht etwa deshalb wird die Vernunft und das reine Denken von Aristoteles als das höchste hingestellt, weil die Vernunft an und für sich einen Vorzug hätte vor der Unvernunft, das Denken vor dem gedankenlosen Thun und Treiben, sondern nur aus dem Grunde geschieht es, weil die denkende Vernunft allein im Stande sein soll, zu der verlangten Eudämonie zu führen, wenn schon die Lust und das sittliche Handeln dabei als Bedingungen von secundärer Bedeutung nicht ausser Acht gelassen werden dürfen. Dass aber die Glückseligkeit und nichts anderes der Endzweck des Individuallebens sein könne, das erscheint Aristoteles als so selbstverständlich, dass er es für seine Zuhörer oder Leser als allgemein anerkannt voraussetzt (vgl. Eth. I, 2 1095, a, 17. Rhet. I. 5 Anf. Eth. I, 5. 1097. a, 34 ff.).

Was Platon betrifft, so überwiegt bei ihm so sehr das Interesse an der dialectischen Bearbeitung der Begriffe und der philosophischen Orientirung im Sprachschatz, dass man scharfe systematische Resultate und ein bestimmt ausgesprochenes Princip auf ethischem Gebiete

so wenig, wie auf ästhetischem oder logischem bei ihm suchen darf. So viel aber ist gewiss, dass auch er aus dem allgemeinen Gesichtskreise der eudämonistischen Ethik Griechenlands nicht heraustritt, denn die Untersuchungen des Philebus über das höchste Gut, welches an und für sich dem an ihm Theil habenden Individuum die Glückseligkeit verleihe, setzen deutlich genug diesen Gesichtspunkt als den allein maassgebenden voraus. Er kommt zu dem Resultat, dass die Lust ein zweischneidiges Ding sei, da die leidenschaftliche, trügerische, unreine und krankhafte Lust nicht ein wahrhaftes Gut zu nennen sei, ebenso wenig wie die vernünftige Einsicht bei völliger Unempfindlichkeit; es könne demnach nur die aus Einsicht und Lust gemischte Lebensweise, bei welcher der Einsicht die leitende Rolle zufalle, die gute und glückselige sein, eine Mischung in der Seele, welche der Gesundheit im Leibe entspreche. Die nähere Bestimmung der Art und Weise dieser Mischung giebt dem Platon ebenso wie dem Aristoteles Veranlassung, ästhetische Bestimmungen in die Ethik hereinzuziehen; aber diese ästhetischen Moralprincipien haben hier ebenso wie die rationalistischen bei den Stoikern nur eine secundäre und auxiliäre Bedeutung, während die wesentliche Grundlage des ethischen Bewusstseins in der gesammten hellenischen Philosophie und ihren römischen Ausläufern das eudämonistische Princip ist und bleibt, so dass eine Geschichte der Ethik die ganze praktische Philosophie der Alten diesem Princip ebenso unterzuordnen hätte, wie die Ethik des Mittelalters dem Moralprincip der autoritativen Heteronomie.

In der neueren Philosophie ist es besonders Spinoza, welcher unter Benutzung sowohl epikureischer, als stoischer, als aristotelischer Gedanken ein zusammenfassendes System der Ethik vom indiviual-eudämonistischen Standpunkt gleichsam als ein klassisches Renaissancebauwerk aufgestellt und consequenter als einer der Früheren durchgeführt hat. Da sich alle neueren Versuche in gleicher Richtung wesentlich auf Spinoza's Ethik stützen, zugleich aber Spinoza als der letzte anzusehen ist, der den egoistischen Standpunkt der Ethik ziemlich frei von Beimengungen social-eudämonistischer Moralprincipien hält, so wollen wir auf ihn etwas näher eingehen.

Auch Spinoza geht davon aus, dass die Begierde das eigentliche Wesen des Menschen ist (Ethik Theil IV. Satz 18 Beweis), weil sie allein auf Vermehrung der Realität hinwirkt, welche mit der Vollkommenheit identisch ist (Th. II Def. 6). Der Selbsterhaltungstrieb

ist ihm die erste und einzige Grundlage der Tugend (IV 22 Folgesatz), und die Tugend selbst ist das Vermögen oder die Macht, seine Realität zu erhalten und zu vermehren (IV Def. 8). Denn je mehr Begierden wir befriedigen können und je mehr Lust wir dadurch erlangen, zu desto grösserer Vollkommenheit gehen wir über (Th. IV Anhang § 31). Gut und böse sind nur Beziehungsbegriffe des Denkens (Th. IV Vorwort); gut nenne ich, was mir nützt, böse, was mich hindert, eines Guten theilhaftig zu werden (Th. IV Def. 1 u. 2). Lust ist demnach unmittelbar gut, Unlust unmittelbar schlecht (IV 41). „Insofern wir wahrnehmen, dass ein Ding uns mit Lust oder Unlust afficirt, nennen wir es gut oder böse, und folglich ist die Erkenntniss des Guten und Bösen nichts anderes, als die Idee der Lust oder Unlust, welche nothwendig aus der eigentlichen Seelenbewegung folgt, ... d. h. als die Seelenbewegung der Lust oder Unlust, insofern wir uns derselben bewusst sind" (IV 8 Bew.)*). Der Lust kann nie zu viel sein, da wir durch sie immer vollkommen werden; aber die allermeiste Lust ist einseitig, oder bezieht sich nur auf gewisse Theile unseres Körpers, oder nur auf den gegenwärtigen Augenblick; diese kann dann grössere Unlust im Gefolge haben, insofern sie im Uebermaass auftritt (IV 60 und IV Anhang § 30). Wohlbehagen hingegen, welches sich auf alle Theile des Körpers gleichmässig bezieht, kann kein Uebermaass haben, sondern ist immer gut (IV 42). Die Rücksicht auf mein gesammtes Wohlbefinden, nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft, muss daher entscheidend für mein Handeln sein (IV 60 Anm.). Dazu gehört, dass man von zwei Gütern stets das grössere, von zwei Uebeln das kleinere wählt (IV, 65), auch dann, wenn das vorzuziehende erst in der Zukunft, das aufzugebende in der Gegenwart liegt (IV 66). Unlust wird man unter allen Umständen so sehr als möglich sich fern zu halten bestrebt sein und sich sehr bedenken, ehe man eine Lust durch Unlust erkauft, z. B. die Lust der Genesung durch die Unlust des Krankseins (II 44 Anm.). Nur wenn das Gut erheblich grösser als das Uebel ist, wird man letzteres um des ersteren willen auf sich nehmen (Folgesätze zu IV 65 u. 66).

Alles was es in der Natur uns Schlechtes oder Hinderliches giebt,

---

*) Die angeführten Stellen sind meist nach der Auerbach'schen Uebersetzung wiedergegeben, um nicht durch lateinische Citate die Lecture für Laien ungeniessbar zu machen.

dürfen wir in zweckmässiger Weise entfernen; „dagegen dürfen wir zu unserm Vortheil anwenden und auf jegliche Weise alles benützen, was es giebt, das wir für gut oder nützlich zur Erhaltung unsres Seins und zum Genuss des vernünftigen Lebens erachten, und nach dem höchsten Recht der Natur darf Jeder absolut das thun, wovon er glaubt, dass es zu seinem Nutzen gereicht" (IV Anhang § 8). „Nun kann aber nichts mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen, als die Individuen derselben Art, und folglich giebt es (nach § 7) nichts, was zur Erhaltung seines Seins und zum Genuss des vernünftigen Lebens nützlicher wäre, als der Mensch, den die Vernunft leitet" (ebd. § 9). Durch Rücksicht auf seinen wohlverstandenen individuellen Nutzen gelangt der Mensch zu der Einsicht, dass es vortheilhafter für ihn ist, in gesellschaftlicher Verbindung, als im isolirten Naturzustande zu leben, weil ihm aus solchem Verein viel mehr Vortheile als Nachtheile erwachsen (ebd. § 12 u. 14). Nur mit Menschen können wir, wie Spinoza behauptet, Freundschaftsverbindungen eingehen, nicht mit Thieren; deshalb erfordert unser Nutzen nur den Menschen gegenüber Schonung des Lebens und Willensgebietes, gebietet uns aber in Bezug auf die Thiere und übrigen Naturdinge, sie ganz wie es uns am dienlichsten ist, zu erhalten, zu zerstören oder beliebig zu verwenden (ebd. § 26 und IV 37 Anm. 1). Um sich die Vortheile der Mitgliedschaft einer geordneten Gesellschaft und die Segnungen freundschaftlicher Unterstützung zu sichern, verzichtet der Mensch auf einen Theil seiner natürlichen Rechte, nämlich insoweit sie auf Verletzung und Beschädigung anderer Menschen sich erstreckten, und um denselben Rechtsverzicht der Andern ihm gegenüber wirksamer zu garantiren, überträgt er zugleich sein Recht der Rache auf die überlegene Macht des Vereins, so dass nun jeder sich hütet, Schaden zuzufügen aus Furcht vor grösserem Schaden (IV 37 Anm. 2). So gross sind die Vortheile des staatlichen und socialen Vereins für den Menschen, dass er um des Zweckes willen, dieser Vortheile theilhaftig zu werden, auch die Mittel auf sich nehmen muss, welche zu diesem Zweck führen. Damit aber ein staatlicher und socialer Verein, und in ihm diejenige Eintracht bestehen könne, durch welche erst seine Segnungen sich entfalten, muss vor allen Dingen eine Ordnung bestehen, welcher die vielen Bürger sich fügen, und diese Ordnung wird durch Gesetze und Gebräuche vorgezeichnet, welchen gehorsam zu sein, der eigne Nutzen aus dem angegebenen Grunde erheischt, zumal der

Ungehorsam noch Strafe obenein empfängt. Die Auflehnung gegen die Gesetze heisst Sünde, welche demnach im Naturzustand ihrem Begriffe nach nicht existiren kann (ebenda).

So wahrt der Mensch seinen Nutzen auf's Beste, so fördert er sein Wohlbefinden und seine Realität oder Vollkommenheit am meisten, so ist er also am tugendhaftesten. Das Abwägen und Abmessen der Art und Weise des Handelns und Lebens, durch welche man seinen Nutzen am meisten fördert, geschieht mittelst der verständigen Reflexion (von Epikur *φρόνησις*, von Spinoza *ratio* oder Vernunft genannt); d. h. „absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei bedeuten dasselbe), aus dem Grunde, dass man seinen eigenen Nutzen sucht" (IV 24). Also wohl zu beachten: nur deshalb, weil die Vernunft das geeignete Mittel ist, um das erreichbare Maximum meines Gesammtwohls zu realisiren, nur deshalb unterwerfe ich mich der Leitung der Vernunft, nicht etwa deshalb, weil die Vernunft und ihre Vorschriften an und für sich besser oder vorzüglicher wäre als die Unvernunft*).

Diese Auffassung und das Leben nach derselben müssen wir um des eigenen Nutzens willen zu verbreiten und zu fördern suchen, denn die Menschen sind uns dann erst am nützlichsten, wenn sie gleichfalls nach der Leitung der Vernunft leben, und nur nach dieser ihren wohlverstandenen Nutzen suchen (IV 37). Hass, Neid, Verhöhnung, Verachtung, Zorn sind verwerflich, weil sie die gesellige Vereinigung stören und ausserdem an sich mit Unlust verknüpft sind (IV 45). Diese die Eintracht störenden Seelenbewegungen muss man auch an andern zu hindern und, wo sie vorhanden sind, zu beseitigen suchen, was am besten dadurch geschieht, dass man Hass, Zorn und Verachtung den Andern mit Liebe und Edelsinn vergilt, während man sie durch Erwiderung mit den gleichen schlechten Affecten nur steigert, also die Zwietracht, unter der man selber mit leiden muss, vermehrt (IV 46). Furcht, Mitleid und Reue sind ebenfalls verwerfliche Affecte, weil sie Unlust bereiten und der etwa indirekt durch sie zu erlangende Nutzen

*) Sollte sich also einmal herausstellen, dass die Hoffnungen, welche der Egoismus auf die Vernunft baut, eitel sind, dass dieselbe vielmehr, während sie ihm zu dienen scheint, ihn die Wege führt, die ihn zum Ziel der Erkenntniss seiner Thorheit bringen, dann hätte der Egoismus allen Grund zu schwanken, ob er nun sich selbst oder nicht am Ende lieber die Vernunft abdanken solle.

nach der Leitung der Vernunft ohnehin schon erreicht wird (IV 47, 50, 54). Wir übergehen die sonstigen Klugheitsregeln, welche aus diesem System des vernünftigen Egoismus ohne Mühe abzuleiten sind; das Angeführte genügt, um den Standpunkt und die Art und Weise seiner Durchführung erkennen zu lassen.

Bis hierher geht der Theil der Spinoza'schen Lehren, welcher von Nachfolgern dieser ethischen Richtung acceptirt, reproducirt und verbreitert worden ist. Nun aber kommt als Renaissance des Aristotelischen Intellektualismus die Einführung einer neuen unhaltbaren Prämisse hinzu, mit Hülfe deren aus den vorangestellten Principien Consequenzen gezogen werden, die nicht in ihnen begründet sind. Satz 26 des IV. Theils lautet nämlich: „Alles das, wonach wir der Vernunft gemäss streben, ist nichts anderes als das Erkennen, und der Geist hält, sofern er die Vernunft anwendet, nur das für ihn nützlich, was zum Erkennen führt". Diess ist nun aber offenbar ein Satz, der für die Mehrzahl der Menschen geradezu falsch ist, und der selbst für die contemplative Gemüthsart und theoretische Naturanlage des Spinoza, aus der er entsprungen, kaum in aller Strenge aufrecht zu halten sein dürfte. Er ist grade ebenso falsch wie Spinoza's Ansicht, dass positives und negatives Wollen nichts weiter als theoretische Bejahung oder Verneinung eines reinen Gedankeninhalts seien, und führt in Verbindung mit diesem zur Vernichtung des Wesens der praktischen Philosophie und zur Verflüchtigung derselben in einen reinen Intellektualismus.

Der Beweis des Satzes 26 beruht auf folgendem Trugschluss: Weil das Wesen der Vernunft das Erkennen ist, darum ist alles, wonach wir streben, wenn wir vernunftgemäss streben, das Erkennen. — Aber die Vernunft sammt ihrem Erkennen ist ja nur Mittel für möglichst vollkommene Erzielung unseres Nutzens deer Eudämonismus ist die Wurzel, das verständige Ueberlegen und das Erkennen des Zweckmässigsten nur Vehikel zur Realisirung seines Willens. Wie kann sich Spinoza auf einmal so weit vergessen, das Vehikel der Verwirklichung des anderweitig bestimmten Zweckes mit diesem Zweck zu escamotiren? Was ihn dazu verführte, ist im Beweise des 23. Satzes aufgedeckt: die schon von Aristoteles getheilte irrthümliche Annahme, das das Erkennen reine Thätigkeit, die Gemüthsanregung aber reines Leiden sei, und dass deshalb als thätiges Vermögen des Menschen nur das Erkenntnissvermögen angesehen werden könne (vgl. III 3). Es

giebt aber für uns Individuen ebenso wenig eine reine Thätigkeit ohne Leiden, wie ein reines Leiden eine Thätigkeit; immer ist Receptivität und Spontaneität in unsern Erkenntniss- und Willensfunctionen mit einander verbunden, und wenn man fragt, auf welcher Seite die Spontaneität die ausgeprägtere ist, so ist es sicher auf Seiten des Willens und nicht der Erkenntniss.

Zum Kern der menschlichen Natur rechnen wir deshalb, wenn wir über den Ursprung der Handlungen reden, in erster Reihe den Charakter, d. h. die Summe der Triebe in ihrem gegenseitig genau bestimmten Stärkeverhältniss, und erst in zweiter Reihe das Erkenntnissvermögen; was aus der Nothwendigkeit unserer Natur folgt, ist uns demgemäss in erster Reihe das charakterologisch bestimmte Wollen, das individuell charakteristische Handeln, und erst in zweiter Reihe die Vernunftentfaltung und die aus ihr hervorgehenden secundären Modificationen des ersteren. Spinoza aber lässt den ersteren Factor gänzlich ausser Acht und erklärt: „Vernunftmässig handeln ist nichts anderes, als das thun, was aus der Nothwendigkeit unsrer für sich allein betrachteten Natur folgt“ (IV 59 Bew.). Bei solchen einseitig intellektualistischen Grundannahmen, welche in ihrem abstrakten Rigorismus lebhaft an die kühnen Postulate der Stoiker erinnern, ist es kein Wunder, dass auch Spinoza's letzte Resultate einen einseitigen Intellektualismus repräsentiren. Ist das Erkennen, und zwar das adäquate Erkennen nach der dritten (intuitiven) Erkenntnissgattung (V 25) das Ziel der Vernunft und der Zweck aller praktischen Bethätigung des Menschen (IV 26), so muss auch aus diesem Erkennen allein die höchstmögliche Lust und zwar das den ganzen Menschen erschöpfende Wohlbehagen hervorgehn (V 27 Bew.); das Object des adäquaten Erkennens ist Gott, und indem wir uns dieser Erkenntniss Gottes als der Ursache unserer höchsten Lust bewusst sind, empfinden wir nach Spinoza's Definition der Liebe Liebe zu Gott (V 32). In dieser Liebe zu Gott besteht demnach unsre Glückseligkeit (V 36 Anm. u. 33 Anm.), welche nicht etwa der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist, und durch deren Genuss wir das wirksame Motiv erlangen, um unsere niedern Begehrungen im Zaume zu halten (V 42). Hier am Schluss steht also Spinoza doch wieder auf Seiten Epikurs der Stoa gegenüber: weil wir das höchste Gut erstreben, und die Erkenntniss und Liebe Gottes als höchstes Gut erkennen, deshalb halten wir uns an diese, welche zufällig ausserdem noch als Tugend

zu definiren sind. So bleibt der individual-eudämonistische Charakter seinem Standpunkt treu bis zum Ausgang der Ethik gewahrt.

Wir aber müssen einen solchen reinen Intellektualismus für ein Verfehlen des eudämonistischen Ziels erklären, weil er grade das zerstört, was Spinoza erreichen will: eine harmonische Gesammtbefriedigung aller in der menschlichen Natur begründeten und darum berechtigten Bedürfnisse und Anlagen (vgl. IV 42 u. 60). An Stelle derselben setzt er eine einseitige Befriedigung des Erkenntnisstriebes auf Kosten der ästhetischen, religiösen, ethischen und gemüthlichen Anlagen der Menschennatur, welche theils ohne weiteres ignorirt, theils in ihrer Bedeutung zu blossen Ausflüssen des Intellekts umsophistisirt werden. In Rücksicht auf harmonische Gesammtbefriedigung der unverfälschten normalen Menschennatur waren ihm Epikur und selbst Aristoteles entschieden überlegen; Spinoza's höhere Leistung besteht aber in der streng durchgeführten Ableitung der socialen Lebensbeziehungen und der gemeinen Forderungen des Lebens aus dem Princip des wohlverstandenen Interesses, des aufgeklärten und weitblickenden Egoismus oder der sogenannten Klugheitsmoral.

Keinenfalls darf man letzteres Verdienst gering anschlagen. Die Bändigung der rohen Triebe, der blinden Leidenschaften und der sinnlichen Gelüste muss stets zunächst durch den Egoismus selbst erfolgen, denn nur dieser hat die nöthige Macht, um den Ausbrüchen roher Naturgewalten Widerstand zu leisten. Erst wenn der Mensch durch lange Uebung sich gewöhnt hat, seine Affecte mit Rücksicht auf sein eigenes dauerndes Wohl so weit einzuschränken, dass er nicht mehr nach den Impulsen augenblicklicher Aufwallung, sondern nach kluger Berechnung handelt, dann erst ist die Herrschaft der höheren Geisteskräfte über die niederen so weit gefestigt, um auch den zarteren Regungen uneigennütziger Sittlichkeit einen nennenswerthen Einfluss zu gestatten. Wenngleich der Erzieher der Kindheit und Jugend heute so civilisirte Naturen vorfindet, dass er sein Augenmerk wesentlich schon auf Stärkung ethischer Triebfedern richten darf und sich hüten muss, diese über der Hervorhebung von Klugheitsrücksichten zu vernachlässigen, so wird es doch heute und zu aller Zeit rathsam sein, einem herangewachsenen Menschen gegenüber, in welchem starke Triebfedern erregt sind, nicht höhere ethische Gesichtspunkte geltend zu machen, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen, sondern diese höchstens als Nebengründe anzuführen, als

entscheidendes Moment aber die Appellation von seinem übelberathenen Egoismus an seinen besser zu berathenden Egoismus zu erheben. Hier wendet man sich in den allermeisten Fällen an die stärkste Triebfeder, und wenn man nur im Stande ist, der Macht der nahen sinnlichen Motive zum Trotz ihn gründlich davon zu überzeugen, dass sein eigenes Interesse durch das von ihm beabsichtigte Vorhaben geschädigt, vielmehr sein Wohl durch Befolgung des ertheilten Rathes besser gefördert werde, so wird man hoffen dürfen, leichtere Affecte immer zu besiegen, oft aber selbst noch einer schon ausgebildeten Leidenschaft ein Opfer abzujagen, während ein blosses Entgegenhalten rein ethischer Gesichtspunkte in solchen Situationen in der Regel nur als rigoristisch abstossendes oder gar pedantisch lächerliches Moralisiren empfunden wird und deshalb nur zu häufig die entgegengesetzte Wirkung hervorbringt, als beabsichtigt war. Die Klagen über die Wirkungslosigkeit moralischer Lehren sind so alt wie die Moral selber; ist es da nicht tröstlich, in der sogenannten Klugheitsmoral für die meisten Fälle und Situationen ein Hülfsmittel, ein Surrogat echter Moral zu besitzen, das zwar weniger erhaben auftritt, aber dafür um so bessere praktische Dienste in der Bändigung blinder und schädlicher Triebe und Gelüste leistet?

Grade Spinoza's Auseinandersetzungen zeigen, wie vielseitig das individual-eudämonistische Princip sich verwerthen lässt und wie erstaunlich seine Tragweite ist. Gleichwohl ist zweierlei nicht zu verkennen: erstens, dass die Kraft des Princips um so abgeschwächter wird, je weiter die Vermittelungen und Schlüsse sind, durch welche eine Handlungsweise als dem eignen Interesse dienlich dargestellt werden soll und je mehr Voraussetzungen als neue Prämissen in diese Schlussketten hereingezogen werden; zweitens, dass die wichtigste dieser Voraussetzungen nicht erfüllt ist, nämlich das Bestehen eines politischen Verbandes, der alle unsittlichen Handlungen vor sein Forum zieht und bestraft. Auch der bestgeordnete Staat bekümmert sich nur um einen kleinen Theil der gröberen Verstösse gegen die Moral, insofern dieselben zugleich Verbrechen oder Vergehen gegen die Gesetze und Verordnungen des Staates oder seine polizeilichen Bestimmungen sind.

Einen kleinen Theil der übrigen unmoralischen Handlungen straft allerdings die Gesellschaft durch persönliche Missachtung oder gar Aechtung; indessen ist das Gebiet der vom ethischen Standpunkt ver-

werflichen Handlungen, welche der Mensch begehen darf und oft durch autoritative Stellung völlig geschützt begehen darf, noch sehr gross, und grade die kleinen, oft wiederkehrenden Verletzungen, die einem im täglichen Leben widerfahren, bohren sich tiefer in das verletzte Gefühl ein als ein einmal erlittenes grösseres Unrecht, über das man sich stoisch als über eine abgethane Sache hinwegsetzen kann. Was die Gesellschaft als solche am härtesten straft, ist gar nicht Verletzung der Moral, sondern es ist die Auflehnung des durch die gesellschaftliche und Standes-Sitte geknechteten Individuums gegen diesen oft unerträglichen und nur zu häufig völlig sinnlosen Zwang, wohingegen grade gegen wirkliche Immoralität, gegen rohe Unsittlichkeit und raffinirte Schlechtigkeit von der Gesellschaft eine ganz sträfliche Toleranz geübt wird, nicht selten selbst dann noch, wenn der Betreffende sogar mit den Gesetzen in Conflict gerathen ist, wenn er nur durch gesellschaftliche Vorzüge (Geburt, Reichthum, gesellige Liebenswürdigkeit, Freigebigkeit u. s. w.) ausgezeichnet ist.

Der Staat ist wenigstens nur ein unzulänglicher, obschon meist gerechter Richter, die Gesellschaft aber ist nicht bloss ein unzulänglicher, sondern auch ein entschieden corrumpirter Richter; eine auf ihren Lohn und ihre Strafe sich stützende Moral muss nothwendig Elemente in sich aufnehmen, welche das Wesen der Moral fälschen und in demselben Grade corrumpiren als die Gesellschaft es ist. Jedenfalls findet sich derjenige mit den Grundsätzen der Klugheitsmoral hinlänglich ab, welcher, durch seine äusseren Umstände und Eigenschaften der Zuneigung seiner Gesellschaft sicher, in seinen unmoralischen Handlungen mit feiner Sachkenntniss stets die Grenze einzuhalten weiss, die ihn vor Conflicten mit dem Gesetze schützt oder die Ueberschreitungen dieser Grenze durch neue Gewaltthat und Betrug für sich unschädlich zu machen weiss (dieser Typus ist im „Reinecke Fuchs" meisterhaft dargestellt). Hier findet das finanzielle Gaunerthum grossen Stils wie die Halsabschneiderei im Kleinen ihr ethisches Asyl; hier erscheinen Lovelace und Don Juan, welche durch den schamlosesten und rücksichtslosesten Betrug immer neue Herzen brechen, als die wahren Meister des Geniessens, als die echten Lebenskünstler und treusten Vertreter des socialeudämonistischen Moralprincips.

Aber selbst abgesehen von alledem, würde doch die Rücksicht auf Staat und Gesellschaft selbst bei solchen Handlungen, welche

ihrem Forum thatsächlich unterliegen, nur dann zur Geltung gelangen können, wenn eine entsprechend hohe Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, dass die fragliche Handlung zur Kenntniss und zur Aburtheilung vor diesen Gerichtshöfen gelangen werde; denn nur in diesem Falle kann das Produkt aus der von diesem Urtheil zu erwartenden Unlust und der Wahrscheinlichkeit seines Eintretens schwerer wiegen im Process der Abwägung der Motive als das Produkt der aus der unsittlichen Handlung unmittelbar erwachsenden Lust und der (an Gewissheit grenzenden oder doch sehr hohen) Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens im Falle der Handlung. Gesetzt auch, die Unlust aus der Verurtheilung durch Staat und Gesellschaft wiege an sich viel schwerer als die Lust aus der unsittlichen Handlung, so kann sie doch durch Verminderung der Wahrscheinlichkeit ihres Eintreffens weit unter $^1/_2$ herab so sehr in ihrem Gewicht als Motiv beeinflusst werden, dass dieses Motiv der unmittelbar von der Handlung zu erwartenden Lust gegenüber ohnmächtig wird. Wo die subjectiv gewisse Ueberzeugung von dem Verborgenbleiben der unsittlichen Handlung vorliegt, fällt jede Möglichkeit eines Einflusses der Klugheitsmoral zur Verhinderung der bösen That hinweg. Wo die Ethik kein anderes Princip kennt als den raffinirten Egoismus, der seine Chancen auf das Scharfsichtigste abwägt, da muss mit logischer Nothwendigkeit die Consequenz gezogen werden, dass das scheusslichste Verbrechen, wenn es nur mit der Gewissheit der Unentdeckbarkeit vollzogen wird, nicht nur keine unsittliche Handlung ist, sondern sogar eine tugendhafte, da sie die eigene Lust und Realität des Daseins energisch vermehrt. Wird ein solches Verbrechen dennoch in Folge seines Misslingens entdeckt, so kann der Vorwurf nur die Ungeschicklichkeit oder das Versehen treffen, welche das Misslingen des Vorhabens verschuldeten (z. B. bei der Bremerhafner Explosion die unzulängliche Bekanntschaft des Thomas mit der Stellung der von ihm benutzten Uhr), aber nicht die Gesinnung und Absicht des Thäters, welche für die Fälle des Gelingens und Misslingens die gleiche war.

Spinoza hat diese von Theodoros anerkannte Consequenz (dass das ohne nachtheilige Folgen für den Thäter zu begehende Verbrechen tugendhaft sei), nur deshalb zu ziehen unterlassen können, weil er es versäumt hat, bei der Abwägung der voraussichtlichen Lust und Unlust als Motive des Handelns die Wahrscheinlichkeiten ihres Eintretens als Coefficienten mit in Rechnung zu stellen; wie fehlerhaft diess aber

ist, davon würde Spinoza durch die Erwägung der einfachen Frage zu überzeugen sein, ob es rathsam sei, in einer Lotterie zu setzen, in welcher die Gewinne mit erheblichen Abzügen ausbezahlt werden. Nach Folgesatz 66 des IVten Theils der Ethik soll man das grössere zukünftige Gut durch das kleinere gegenwärtige Uebel zu erkaufen nicht anstehn, wenn die Ueberlegenheit beträchtlich genug ist. Diess ist aber offenbar der Fall bei der Lotterie: die Lust aus dem Gewinn des grossen Looses ist der Unlust des eingebüssten Einsatzes sehr viele Mal überlegen. So würde das Lotteriespiel unbedingt rathsam sein, wenn man nicht die Wahrscheinlichkeiten des Eintreffens der Lust und Unlust als Coefficienten in die Motive einführt; thut man diess, so wird nicht nur der ganze Ueberschuss der Lust wieder aufgewogen, sondern es entsteht noch ein Deficit an derselben wegen des bei Auszahlung der Gewinne zu erleidenden Abzugs, und das Lotteriespiel wird hierdurch unrathsam.

Ganz in derselben Weise aber müssen in allen anderen Fällen der Motivabwägung die Wahrscheinlichkeitscoefficienten berücksichtigt werden. Man denke sich z. B. eine Person, welche sich als den einzigen überlebenden Mitwisser einer Thatsache weiss, durch welche dritten Personen ein grosses Vermögen erwächst, das bei Ableugnung der fraglichen Thatsache ihm selbst zufällt und ihn aus Noth und Elend zu Wohlstand und Reichthum führt; welches Gegenmotiv gegen den gefahrlosen Meineid könnte hier wohl die Klugheitsmoral bieten, zumal wenn die rechtmässigen Eigenthümer dem Schwörenden so fern stehen oder so feindlich gesinnt sind, dass er von ihnen sich niemals irgend welchen Vortheil zu versprechen hätte? Oder man denke sich einen Armen und einen Reichen mit bedeutendem Baarvermögen als die beiden einzigen aus dem Schiffbruch eines Auswandererschiffs Geretteten an das Gestade einer unbewohnten Insel gespült, wo sie in Kurzem von anderen Schiffen mitgenommen zu werden hoffen dürfen. Wenn der Arme den Reichen im Schlafe erwürgt und seine Leiche zu den übrigen in's Meer wirft, so hat er ein glänzendes Leben vor sich und nie eine Entdeckung zu fürchten. Wenigstens ist die Wahrscheinlichkeit der Entdeckung so gering, dass sie von der Sicherheit der Straflosigkeit kaum mehr unterschieden werden kann und hierdurch wird die künftige Unlust, welche aus der Bestrafung des Raubmords dem Verbrecher erwachsen würde, aus dem Motivationsprocess ganz eliminirt, d. h. die Klugheitsmoral des wohlverstandenen Nutzens ver-

sagt ihren Dienst und die Bestialität der Selbstsucht tritt in ihr ungeschmälertes Recht.

Aber nicht nur da, wo Verborgenheit der That die Furcht vor ihren auf den Thäter zurückfallenden Folgen beseitigt, sondern auch da, wo die Macht des Thäters eine über das politische Strafgesetz und die Missachtung der Gesellschaft erhabene ist, erweist sich die Unzulänglichkeit des individual-eudämonistischen Moralprincips. Diese Erhabenheit kann bei verschiedenen politischen Zuständen sehr verschiedener Art sein. Es ist nicht bloss der absolute Monarch als alleiniger Quell der Gesetzgebung, dem solche Prärogativen zustehn; es sind ebensowohl die Mitglieder seiner Familie und die Statthalter seiner Provinzen, welche bis zu einem ziemlich hohen Grade solche thatsächlichen Exemtionen zu geniessen pflegen. In despotischen Ländern, namentlich wo eine Trennung von Justiz und Verwaltung noch nicht streng durchgeführt ist, ist das Strafgesetz für grosse Kategorien von Staatsbürgern in der That nur ein Schatten, vor dem sie gar keine Scheu zu hegen brauchen, während das Wohlwollen ihrer Vorgesetzten, vor dessen Verlust sie allein zu zittern haben, keineswegs durch Moralität des Lebenswandels, sondern im Gegentheil durch ein Verhalten conservirt wird, das fast immer grobe Immoralität nach gewissen Richtungen als integrirenden Bestandtheil einschliesst. Selbst in beschränkten Monarchien, wo nominell der Fürst selbst unter dem Gesetze steht, besitzt doch thatsächlich die regierende Familie für viele strafrechtlich verfolgbare Handlungen Immunität. Wenn z. B. ein Prinz unter falschem Namen ein Bürgermädchen mit Hülfe einer Scheintrauung entehrt hatte, so durfte er noch vor gar nicht langer Zeit in manchem deutschen Kleinstaat nicht ohne Grund darauf zählen, dass seine Familie um ihres Namens willen alles aufbieten werde, um die verletzte Familie durch alle möglichen Versprechungen und Einschüchterungen von der Verfolgung ihres Rechts abzuhalten und schlimmstenfalls durch eine Pression auf Justizministerium und Staatsanwaltschaft das strafrechtliche Verfahren zu inhibiren.

Wo despotische Beamtenwillkür ihre Macht verliert, da pflegt bei Republikanisirung der Staatsform an ihre Stelle die Allmacht der Bestechung zu treten. So sagt man z. B., dass in der Schweiz ein Reicher ungescheut einen Mord begehen könne, und bekannt ist, dass in Nordamerika betrügerische Eisenbahnverwaltungen sich besondere Richter halten, die alle gegen ihre Betrügereien anhängig

gemachten Processe zu ihren Gunsten entscheiden. Türkische und Amerikanische Corruption, Paschawirthschaft und republikanische Allkäuflichkeit sind aber keineswegs durch einen breiten Damm von einander geschieden; in den meisten modernen Staaten greifen vielmehr beide Formen der Corruption zickzackartig ineinander über, wobei Hof und Polizei die despotische, Parlament und Presse die republikanische Modification repräsentirt, und der Staat darf sich glücklich preisen, der sich grade auf einer Entwicklungsstufe befindet, wo beide nur in verschämter Gestalt ein eingeschränktes Dasein fristen. Nur ein korntüchtiges Volk wird in seiner Staatenbildung überhaupt solche relativ gesunde Perioden durchmachen, aber selbst in ihm werden dieselben immer nur von relativ kurzer Dauer sein.

Es ist nun aber klar, dass die aus dem Strafcodex fliessenden Gegenmotive gegen Verbrechen und Vergehen ihre Kraft verlieren müssen solchen Bürgerklassen gegenüber, welche von der Furcht vor dem Uebel der Strafe ganz oder theilweise sich frei fühlen, weil sie wissen, dass ihnen gegenüber die Schärfe des Gesetzes stumpf wird, oder seine wächserne Nase sich drehen lässt. Für solche Personen hört nicht nur die Abmahnung der Klugheitsmoral von solchen Verbrechen und Vergehen auf, sondern das wohlverstandene Interesse muss derartige unsittliche Handlungen geradezu *empfehlen*, wenn der Nutzen derselben nur *grösser* ist als die etwaigen *Opfer*, welche zur Abwendung des Strafgesetzes gebracht werden müssen. Ist die Förderung des individuellen Wohles der einzige Maassstab für die Bestimmung des sittlichen oder unsittlichen Charakters der Handlung, so wird auch hier ein entschieden unsittliches Verhalten fälschlich zu einem sittlichen und tugendhaften gestempelt.

In noch höherem Grade ist diess der Fall, wo durch Umwälzungen der Staatsgewalt die Rechtscontinuität unterbrochen und bis zur Herstellung einer neuen Rechtsbasis der Naturzustand zeitweilig wieder an Stelle des staatlich begründeten Rechtszustands getreten ist. Dann hört jede Rücksicht auf den zerrissenen Staatsverband auf, und da nach dem individual-eudämonistischen Princip im Naturzustand von Recht und Unrecht, von Verdienst und Sünde nicht die Rede sein kann, so hört überhaupt jeder sittliche Maassstab auf (vgl. Spinoza's Ethik IV 37 Anm. 2). Wenn ja ein solcher bestehen bleiben soll, so kann es nur der Hinblick auf eine demnächst wieder erstehende Staatsgewalt sein, insoweit zu erwarten steht, dass dieselbe die früher

bestehenden Gesetze von Neuem in Kraft treten lässt, beziehungsweise die gegen dieselben in der Zwischenzeit begangenen Verbrechen und Vergehen nachträglich verfolgen wird. In Bezug auf das bürgerliche Recht und gemeine Strafgesetz wird nun eine solche Reintegration durch den Usus der Revolutionen sanctionirt, dieselbe wird jetzt sogar nicht einmal mehr ausdrücklich ausgesprochen, sondern stillschweigend vorausgesetzt; in Bezug auf politische Verbrechen aber hängt diess ganz von der Willkür der neuen Staatsgewalt ab, und diese Willkür hat eine um so grössere Tragweite, je weniger die Grenze zwischen gemeinen und politischen Verbrechen definirbar ist (man denke an die Pariser Commune und die Grenzen der Anwendung des englischen Asylrechts). Es stellt demnach jede politische Revolution allemal mindestens einen grossen Theil des Strafgesetzbuchs in Frage und hebt in demselben Umfang den Maassstab für den ethischen Charakter der einschlägigen Handlungen auf, wenn das individual-eudämonistische Moralprincip das allein richtige ist. Auch dieses Bedenken ist sehr schwer wiegend, wenn man erwägt, wie nothwendig gradè bei der durch allgemeinen Umsturz des Bestehenden entfesselten menschlichen Bestialität ein moralischer Zügel und eine innere ethische Richtschnur des Handelns ist, und wenn man zugleich in Betracht zieht, wie häufig sowohl im Alterthum solche Umwälzungen eingetreten sind, als auch in der Gegenwart noch eintreten, wo namentlich in vielen Staatenbildungen der romanischen Race in Amerika und Europa die Revolution beinahe in Permanenz erklärt ist und eine allseitig anerkannte dauernde Staatsgewalt zu den frommen Wünschen gehört.

Die letzte Position, auf welche sich die Vertheidiger dieser Gestalt des individual-eudämonistischen Moralprincips zurückzuziehen pflegen, ist die, dass sie sagen, wo keine andern Klugheitsrücksichten den Ausschlag gäben für Vermeidung des Bösen, da müsste es die Lust oder Unlust thun, welche der Entscheidung zum Guten oder Bösen nachfolge. Aber dieses Argument ist ersichtlich schon ein Verlassen des Princips. Denn das was gut oder böse sei, soll ja erst nach den für den Handelnden angenehmen oder unangenehmen Folgen bestimmt werden; wenn also das menschliche Gemüth die Eigenschaft besitzt, auf gewisse Willensentscheidungen mit Lust, auf andere mit Unlust zu reagiren, so muss diese Eigenschaft entweder daraus zu erklären sein, dass die betreffenden Entscheidungen auch abgesehen von dieser moralischen Gefühlsreaction in dem Princip der Klugheitsmoral

ihre gute Begründung finden, oder wo diese fehlt, mus man einräumen, dass dieselben auf andere Moralprincipien als auf ihren Ursprung hinweisen. In der That ist letzteres allein und ausschliesslich der Fall, d. h.: das Gewissen, dessen Reactionen mit Lust und Unlust die Klugheitsmoral mit in Rechnung zu stellen verlangt, ist durch Vererbung und Erziehung entstanden und zwar durch Vererbung von Vorfahren, welche nicht der Klugheitsmoral huldigten, sondern unter dem Einfluss von heteronomen oder autonomen Moralprincipien ihre moralischen Instincte und Ideen erwarben und ausbildeten. Werden nun diese Moralprincipien, welche zur Ausbildung jener Gemüthspositionen führten, grundsätzlich geleugnet, so müssen dieselben nothwendig einem allmählichen Rückbildungsprocess unterliegen, welcher nach einigen Generationen unbeschränkt herrschender Klugheitsmoral zu ihrem gänzlichen Verschwinden führen muss. Aber auch so lange dieselben noch bestehen, waltet eine Selbsttäuschung ob, wenn die aus ihnen entspringende Lust als Motiv des guten Handelns festgehalten wird; denn diese Lust ist ja grade nur der vom Gewissen ertheilte Lohn für ein unegoistisches Handeln, so dass, wo diese Lust als egoistisches Motiv des Handelns in Rechnung gestellt wird, die Bedingung ihres Eintretens unvermerkt vernichtet wird. Wer gut handelt um inneren wie um äusseren Lohnes willen, der „hat seinen Lohn dahin" und prellt sich selbst wie der Teufel in den Schwänken der Volkssage. Die Berufung auf die Lust, die aus dem gut Handeln folgt, ist daher am allerwenigsten geeignet, der Klugheitsmoral als Stütze zu dienen.

Da der von Spinoza gelehrte Intellektualismus durch irrthümliche Voraussetzungen in seine Ethik eingeschmuggelt ist und da das natürliche Fundament, auf welchem der Mensch mittelst der Vernunft das Gebäude seiner individuellen Glückseligkeit zu errichten suchen muss, nichts anderes als sein Charakter sein kann, der unter der Gesammtheit seiner Triebe und Bedürfnisse den Erkenntnisstrieb mit einschliesst, so erhellt, dass bei der grossen Verschiedenheit der menschlichen Charaktere allgemeingültige sittliche Regeln überhaupt gar nicht, wie Spinoza diess will, aufgestellt werden können, sondern dass man jedem überlassen muss, in diesem Leben auf seine Façon selig zu werden. Wie bei Spinoza der Trieb nach beschaulichem Erkennen, so dominirt bei einem andern der Trieb nach rastloser Thätigkeit à tout prix; wie bei einem Franz von Assisi religiöse Schwärmerei

das Leben beherrscht, so bei einem Don Juan dämonische Sinnlichkeit; wie bei einem Napoleon I. alle Rücksichten einer unstillbaren Herrschgier untergeordnet sind, so geht der Wandel eines ungenannten Ungekannten in stillem, traulichem Familienleben auf. Wo Ein Trieb charakterologisch mit grosser Entschiedenheit im Uebergewicht ist, da wird der Mensch unter allen Umständen unglücklich, wenn ihm die Befriedigung dieses einen Triebes und das Streben nach derselben versagt wird; nur dann wird solcher Mensch nach Spinoza's Ausdruck sein Sein am meisten vermehren, wenn er, diesem Triebe nachgebend, sein Leben darauf einrichtet, ihn möglichst zu befriedigen, ohne deshalb andere Triebe, die bei ihm in zweiter Reihe entwickelt sind, allzusehr zu vernachlässigen. Ein Universalrecept aber, nach welchem die harmonische Gesammtbefriedigung der in so verschiedenen Stärkeverhältnissen gegebenen Triebe bei allen Menschen zu verwirklichen sei, lässt sich nimmermehr aufstellen, und am allerwenigsten besteht dieses Universalrecept in Spinoza's Vorschrift des rein beschaulichen Lebens.

Es zeigt sich hier recht deutlich, dass die der Naturanlage gemässe Ausgestaltung des individuellen Lebens, eben weil sie sich allgemeingültigen Regeln entzieht, zunächst etwas an und für sich sittlich Indifferentes ist, und erst den neutralen Boden bietet, auf welchem die Entfaltung der ethisch differenten Handlungen und Gesinnungen vor sich geht. Das individual-eudämonistische Moralprincip macht aber den neutralen Boden der Entfaltung des Sittlichen und Unsittlichen zum Wesen des Ethischen selbst. Der Egoismus ist an und für sich weder sittlich noch actuell unsittlich, er ist schlechthin natürlich und weiter nichts. Alles Raffinement von Verstandesüberlegung macht den Egoismus nicht sittlicher oder unsittlicher als er von Natur ist; ob er in primitiver oder culturbeleckter Gestalt auftritt, er bleibt immer schlechthin natürlich und demnach von vornherein ethisch indifferent. Erst die Ziele, welche der Egoismus sich steckt, und die Mittel, deren er sich bedient, können seine besonderen einzelnen Bestrebungen mit dem Charakter des Sittlichen oder Unsittlichen stempeln, wenn es einen solchen Maassstab des an und für sich Sittlichen und Unsittlichen, an welchem die Ziele des Egoismus gemessen und gesichtet werden können, überhaupt giebt.

Das Moralprincip des raffinirten Egoismus ruht nun offenbar auf der Annahme, dass es einen solchen über seiner Sphäre liegenden

Maassstab des Sittlichen nicht giebt; erst aus dieser unausgesprochenen Voraussetzung heraus ist er im Stande, sich das Prädicat eines Moralprincips zu vindiciren; denn erst wenn der Name „Moral" herrenlos geworden, gehört er dem glücklichen Finder und dreisten Besitzergreifer, der ihn nach seinem Gefallen definirt. Wir werden im Fortgang der Untersuchung sehen, dass es allerdings einen höheren Maassstab als den individual-eudämonistischen giebt, dass also die stillschweigende Voraussetzung des letzteren Standpunktes irrthümlich und seine Besitzergreifung von dem vermeintlich herrenlosen Gut des Wortes Moral unstatthaft ist. Hier können wir uns vorläufig nur auf das Gefühl des Lesers in den vorgeführten Fällen berufen, wo das Princip der Klugheitsmoral seine Ohnmacht zum Begreifen der ethischen Verhältnisse eingestehen muss.

Wir werden nach alledem unser Urtheil dahin resumiren müssen, dass das individual-eudämonistische Moralprincip auf der bisher betrachteten Stufe sich nicht als Moralprincip zu erweisen vermocht hat, dass es aber eine sehr brauchbare und werthvolle Vorbereitung des Menschen für die Wirksamkeit echter Moralprincipien bildet, deren Nutzen sich um so ausgiebiger entfalten muss, in je geordneteren staatlichen und in je besseren socialen Zuständen der Mensch lebt.

b. Die transcendente positiv- eudämonistische Moral.

Die offenkundigen Lücken der bloss irdischen Klugheitsmoral führten frühzeitig dazu, zu dem irdischen Nutzen und Schaden eine Ergänzung durch Nutzen und Schaden, Lohn und Strafe in einem transcendenten oder jenseitigen Leben nach dem Tode zu suchen. Bei einer solchen Annahme blieb es der Phantasie unbenommen, die Mängel der irdischen Vergeltung durch Staat und Gesellschaft zu verbessern und sich einen allgerechten Richter zu denken, vor dem es keines Processes bedarf, weil seiner Allwissenheit nichts verborgen bleibt. Diese Annahme des Todtenrichters ist eine höchst natürliche mythologische Bildung für alle Völker in einem solchen Culturzustande, dass sie einem andern ethischen Princip als der Furcht vor Strafe und der Hoffnung auf Lohn noch nicht zugänglich sind. Ihre Propheten, Weisen und Dichter sehen sich dann ganz von selbst durch die in die Augen fallende Mangelhaftigkeit der irdischen Vergeltung dahin gedrängt, ihren Forderungen und Lehren der Tugend durch eine solche mythische Verkündigung bessere Motivationskraft zu verleihen, und

wir finden daher diesen Mythos in der Jugendzeit der meisten Culturvölker wieder, nur in verschieden durchgebildeter Gestalt.

Ist ein solcher Mythos einmal in den Volksglauben aufgenommen, so liegt es nahe, die Wichtigkeit der übernatürlichen jenseitigen Vergeltung über die der irdischen zu stellen, und um das Manko an Wahrscheinlichkeit der mythischen Voraussetzungen auszugleichen, wird die Grösse der im Jenseits zu erwartenden Lust und Unlust dafür um so riesiger aufgebauscht, damit das Produkt aus der zu erwartenden Lust oder Unlust und der Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens auf alle Fälle eine hinreichende Grösse erhält, um der Verlockung zum Bösen an Motivationskraft überlegen zu sein. So ist es kein Wunder, dass die überirdische Vergeltung mit einem übersinnlichen Nimbus umgeben wird und das ganze Gebiet der moralischen Werthbestimmung für sich allein in Anspruch nimmt; vor ihrer Verklärung mit dem Schimmer des übersinnlichen Mysteriums muss das profane Moralprincip des irdischen Nutzens erbleichen; vor der transcendenten Gestalt des Egoismus erscheint selbst seine raffinirteste irdische Form vulgär.

Dieses Verhältniss entwickelt sich dann noch weiter dahin, dass im Gegensatz zu dem geforderten transcendenten Egoismus als der Triebfeder des Guten der irdische Egoismus allgemein als Triebfeder des Bösen angesehen und deshalb vom Moralstandpunkt des ersteren geächtet wird, eine Aechtung, die der Mensch sich um so leichter gefallen lassen kann, als er mit dem Verzicht auf irdische Glückseligkeit zu Gunsten der himmlischen in der That ein relativ kleines Gut für die Erlangung eines unendlich viel grösseren opfert, also ein sehr gutes Geschäft zu machen glaubt. Diess ist der moralische Standpunkt der Lehre Jesu, wie sie uns in den synoptischen Evangelien überliefert ist; es ist aber zugleich das äusserliche Fundament der christlichen Moral für alle Zeiten geblieben, d. h. die Seite der Lehre, welche die christliche Kirche zu allen Zeiten dem rohen und niederen Volke gegenüber fast ausschliesslich hervorgekehrt hat.

Schon die mosaische Auffassung des Sittlichen war auf Lohn und Strafe begründet, aber bei dem fehlenden Unsterblichkeitsglauben auf eine göttliche Vergeltung in diesem Leben beschränkt; seit der babylonischen Gefangenschaft, wo der Unsterblichkeitsglaube Eingang gefunden hatte, gewann die jenseitige Vergeltung mehr und mehr das Uebergewicht, und so fand Jesus sie in der durch mündliche Tradition

bereits fixirten Mischnah des Talmud vor, als er sich anschickte, deren esoterische Weisheit dem Volke auf den Strassen zu verkündigen. Die Lehre von göttlichem Lohn und Strafe überhaupt war dem damaligen jüdischen Bewusstsein etwas schlechthin selbstverständliches, und so erscheint sie auch bei Jesus sowohl in der Ausdrucksweise*) als in der Sache selbst**). Als Gegenmotiv gegen unsittliches Handeln stellt Jesus die Androhung von Strafen oder des Ausschlusses von Verheissungen ebenso durchgängig auf***), wie er die Verheissung von Lohn als Motiv des sittlichen Handelns hinstellt†). Er fordert auf zum Verzicht auf alle irdischen Güter und alles irdische Glück (einschliesslich der Familienbande), indem er hundertfältigen Lohn im Jenseits dafür verheisst (Math. 19, 29); er empfiehlt, die wohlwollenden Handlungen so einzurichten, dass man ja nicht etwa schon hienieden einen natürlichen Lohn für dieselben finde, da einem sonst der übernatürliche entschlüpfen könnte (Luc. 14, 12—14) und räth aus demselben Grunde, die Gutthaten im Verborgenen zu thun, aber nicht etwa, weil es an sich schöner ist, wenn eine gute That für immer vom Thäter verborgen gehalten wird, sondern, damit ihm nicht irdische Anerkennung zu Theil werde, welche ihm den grossen öffentlichen Lohn im Himmel, auf den es eigentlich abgesehen ist, vorwegnähme (Math. 6. 1—6). Es wird sonach auch die Annahme des Evangeliums zu einem Akte der Klugheit, seine Abweisung für den Menschen zur Thorheit (Math. 25, 2 und 4), da es nur die Erkaufung eines grossen Gutes durch Preisgebung eines kleinen gilt (Math. 13, 44—46); die verlangte Sinnesänderung ist sonach auch hier nur Folge eines klug berechnenden Egoismus, der nur das irdische Ziel mit dem jenseitigen vertauscht, nachdem er eingesehen hat, dass er dabei sein Interesse am besten wahrnimmt.

Auch Paulus, obwohl er ein ganz anderartiges Moralprincip vertritt, wird doch von der Rückfälligkeit seiner jungen Gemeinden in grobe Laster dazu zurückgeführt, ihnen zu erklären, dass dergleichen

*) „Was werdet ihr für Lohn haben?“ (Math. 5, 46). „Sie haben ihren Lohn dahin“ (Luc. 6, 2 u. 5). „Was wird uns nun dafür?“ (Math. 19, 27).

**) Mit welcherlei Maass ihr messet, wird euch wieder gemessen werden (Math. 7, 2).

***) Vgl. u. a. Math. 5, 20; 6, 15; 7, 1; 25, 41—46; Marc. 3, 38; 9, 42; Luc. 13, 3 u. 5; 6, 25.

†) Vgl. u. a. Math. 5, 12 u. 46; 6, 1 u. 4 u. 6 u. 14 u. 18; 10, 41—42; 24, 18; 25, 34—40; Marc. 9, 41; Luc. 6, 20—23 u. 35; 12, 37; 14, 14; 18, 29—30.

Laster das Reich Gottes nicht ererben werden (1. Cor. 6, 9—10), und zu verkündigen, dass am Tage des Zorns das Gericht Gottes die Thäter der guten Werke durch Preis, Ehre und unvergängliches Wesen belohnen, die dem Gesetz und der Wahrheit Ungehorsamen mit Ungnade, Zorn, Trübsal und Angst bestrafen wird (Röm. 2, 5—10). Nicht die das Gesetz hören, sondern die es thun, werden gerecht werden (Röm. 2, 13). Wenn solche Dinge sogar im Paulus zu lesen sind, so darf man sich nicht wundern, dass sie in den judenchristlichen Schriften des neuen Testaments die erste Rolle spielen, und dass sie in der Entwickelung der christlichen Kirche stets eine Hauptrolle gespielt haben. Denn die esoterische Auffassung des Johannesevangeliums über die immanente Natur des Gerichts als einer Krisis der zum Leben Fähigen und der dazu Unfähigen hat auf die Entwickelung der orthodoxen Theologie aller Confessionen keinen Einfluss geübt*).

Ohne Frage kann der Glaube an jenseitige Vergeltung durch seinen motivirenden Einfluss objectiv nützlich wirken, indem er gute Thaten befördert, böse verhindert; die nützliche Wirkung wird um so grösser sein, je roher und abergläubischer das Volk, je fester daher sein Glaube, je grösser seine Furcht vor der Hölle, je stärker seine Sehnsucht nach dem Himmel ist, wie die Phantasie sie ihm ausmalen. Es wird ferner die Wirkung um so grösser sein, je ungeordneter die politischen und socialen Zustände sind, und je weniger deshalb das wohlverstandene irdische Interesse bereits andere Motive für die betreffende Handlungsweise an die Hand giebt. Beides sind aber Bedingungen, die an sich traurig, und deren Beseitigung im Interesse der Cultur wünschenswerth ist. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen wird man mit Recht annehmen dürfen, dass, wo die Furcht vor der Strafe des Gesetzes und vor der Aechtung der Gesellschaft sich als unzureichende Gegenmotive gegen ein Verbrechen erweisen, in den allermeisten Fällen der Gedanke an eine jenseitige Vergeltung sich erst recht als unzureichend erweisen dürfte.

Unbedingt irrig ist die auch heute noch in der Theologie vielfach vertretene Ansicht, als ob die Speculation auf himmlischen Lohn gleichsam eine noblere Sorte von Egoismus sei als die Speculation auf irdischen Vortheil. Diess wäre nur dann der Fall, wenn aller

*) Vgl. zur näheren Bestätigung dieser Angaben über die neutestamentlichen Lehren: F. A. Müller „Briefe über die christliche Religion" Stuttgart 1870, insbesondere S. 89—96, 202, 221—225.

irdische Egoismus sinnlicher, aller transcendente Egoismus übersinnlicher Natur wäre. Nun haben wir aber schon gesehen, dass schon der Epikureismus weit entfernt ist, eine Sinnlichkeitsmoral zu sein, wozu ihn nur rohes Missverständniss seines Princips corrumpiren konnte; vielmehr gelangt der Eudämonismus bei nur einigem Besinnen stets und überall sehr bald zu der Einsicht von der Vorzüglichkeit der Güter des Geistes und Gemüths über die blossen Genüsse der Sinne. Auf der andern Seite ist der transcendente Egoismus allemal mehr oder minder sinnlich gefärbt, die Strafen, die er in Aussicht stellt, sind sinnliche Qualen und Martern, die Seligkeit, die er sich ausmalt, setzt sich aus sinnlichen Genüssen zusammen, und ist stets das treue Spiegelbild dessen, was das Volk auf seiner eben erreichten Culturstufe als Ideal eines genussreichen irdischen Lebens ansieht.

Schreitet die Bildung weiter fort, so wird allerdings die sinnliche Seite aus dem jenseitigen Lohn und Strafe mehr und mehr entfernt, aber in demselben Maasse wird der Unsterblichkeitsglaube leerer und schattenhafter, und verliert seine praktische Motivationskraft. Werden aus der Strafe die sinnlichen Qualen entfernt, so bleibt nur übrig einestheils die Negation des Lebens, welche keine Strafe, sondern als Schlaf ohne Traum eher eine Wohlthat, nämlich die sichere Schmerzlosigkeit repräsentirt, anderntheils die übersinnliche Strafe des Gewissens als blosse Fortsetzung der schon hier empfundenen Reue. Wen aber die Stimme des Gewissens in diesem Leben nicht ohne weitere Motivationsbehelfe auf den rechten Weg zu führen vermag, über den wird sie in Bezug auf ein künftiges Leben ebensowenig vermögen; wer sich durch die Aussicht auf Reue und Gewissensbisse nach frisch vollbrachter That nicht abschrecken lässt, der wird mit dem Gedanken an eine dereinstige ferne Reue nach langer Verjährung erst recht fertig werden.

Wird nun aber gar von dem himmlischen Lohn das sinnliche Element entfernt, so wird die ewige Seligkeit so langweilig, dass sie völlig aufhört, begehrenswerth zu sein, da mit der individuellen Sinnlichkeit zugleich die Naturbasis alles künstlerischen und Gemüthslebens hinwegfällt, und das Erkennen ebenfalls auf ganz neuen Bedingungen in ganz heterogener Gestalt sich entwickeln muss. Durch dieses Abstreifen aller Naturgrundlagen des irdischen Geisteslebens, denen jede Vorstellung eines positiven Ersatzes fehlt und nothwendig fehlen muss, erhält der transcendente Egoismus in seiner gebildeten Gestalt etwas

gespensterhaft Abstractes, was jedes Hinüberspinnen der gemeinsamen Sorge für gemeinsames Wohl ausschliesst, weil ja alle Gemüthsbeziehungen zu Familienmitgliedern und Freunden in deren sinnlicher Erscheinung (Gestalt, Physiognomie, Stimmklang, Bewegungen, Benehmen, Sprechweise u. s. w.) wurzeln und mit diesen hinfällig werden. Steht der Mensch schon hier trotz aller Liebe und Freundschaft im Grunde genommen isolirt in den unübersteiglichen Schranken seiner Individualität da, so ist es der abstracte unsterbliche Geist unter lauter abstracten, wie ein Ei dem andern sich ähnelnden Geistern im strengsten Sinne, und der auf diesen Zustand sich richtende Egoismus ist der allerkahlste und nackteste Egoismus, der durch keinen gemüthlichen Naturtrieb gemildert ist. Die irdische Selbstsucht denkt zwar zuerst an sich, und dann noch einmal an sich, und dann zum dritten Mal an sich; aber sie denkt doch nebenbei und in vierter Reihe auch an Weib und Kind, Freund und Gesind. Die überirdische Selbstsucht hingegen denkt nur an sich allein, weil sie ja weiss, dass Weib und Kind im Jenseits ihr gar nicht mehr Weib und Kind sein können. Die himmlische Selbstsucht ist deshalb keineswegs nobler, sondern noch viel selbstsüchtiger und unnobler als die gemeine irdische Selbstsucht. Ist die letztere unfähig, eine Ethik aus sich zu entwickeln, so ist es die erstere erst recht.

Dazu kommt noch, dass das Hauptmittel zur Steigerung der Motivationskraft des Vergeltungsglaubens durch den Fortschritt der Bildung und kritischen Besinnung zuerst vernichtet wird, nämlich der Glaube an die Ewigkeit der Strafen, d. h. an ihre absolute Unproportionalität zur Schuld, welche dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes Hohn spricht. Ein so barbarischer Gott, der auf endliche Schuld unendliche Strafe setzt, kann nur von einem Volk in barbarischen Culturzuständen geglaubt werden; bleibt hingegen in der Hölle die Möglichkeit der Bekehrung, so hat es ja mit derselben noch Zeit; besteht aber gar die Strafe nur im Vorwurf des eignen Gewissens, so muss nothwendig mit der Zeit Abstumpfung und Verjährung eintreten, abgesehen davon, dass es mit solcher Gewissensstrafe überhaupt im Allgemeinen nicht ängstlich genommen wird. Wird aber erst einmal die jenseitige Vergeltung als eine der Schuld proportionale, zeitlich vorübergehende Strafe aufgefasst, so verschwindet ihre grösstmögliche Dauer vor der Ewigkeit einer durch vollbrachte Busse geläuterten Existenz so sehr, dass es dann auf eine

Hand voll mehr oder weniger in der Bussezeit gar nicht mehr ankommt.

Genauer besehen, erweist sich der ganze Begriff einer jenseitigen Vergeltung vor der Kritik als unhaltbar. Ein Gott der Liebe straft wie ein liebender Vater seine Kinder nicht, weil sie gefehlt haben, sondern damit sie nicht wieder fehlen; letzteres setzt aber die Möglichkeit ähnlicher Verfehlungen und hierzu das Gleichbleiben der gesammten Lebensverhältnisse voraus, welche Voraussetzung nach Abschluss des irdischen Lebens und nach Ablegung des nach der Kirchenlehre allein zur Sünde veranlassenden Fleisches (σὰρξ ἁμαρτίας) nicht zutrifft. Unter solchen Umständen bleibt einem Gott der Liebe gar nichts anders mehr übrig, als was jeder menschlich fühlende Mensch in solcher Lage zu thun sich verbunden fühlen würde: zu verzeihen. Obenein basirt die christliche Lehre vom Gericht auf der Voraussetzung, dass der jüngste Tag vor der Thür steht und erleidet eine fratzenhafte Verzerrung durch Elimination dieser Annahme, wobei nämlich herauskommt, dass Gott beim jüngsten Gericht Thaten bestraft, die vor Jahrtausenden vollbracht, also nach jeder humanen Rechtsanschauung längst verjährt sind.

Endlich verfällt ebenso wie der Begriff der jenseitigen Vergeltung auch der der Unsterblichkeit im Sinne der individuellen Fortdauer selbst der philosophischen Kritik, und an seine Stelle tritt derjenige der Ewigkeit der (gleichviel ob spiritualistisch oder materialistisch verstandenen) Substanz ohne Continuität des individuellen Bewusstseins über die zeitlich-räumlichen Schranken des Organismus hinaus. So erweist sich die transcendente Wendung des individual-eudämonistischen Moralprincips in der That zugleich als eine die Wahrheit überfliegende, als ein mythologischer Ikarusflug, der nach Schmelzung der wächsernen Flügel an der Sonne der wissenschaftlichen Erkenntniss zum Sturz aus der erträumten Höhe, zum Rückfall auf den Ausgangspunkt, die Erde, führt.

Wir sehen also, dass die jenseitige Vergeltung, wie man sie auch betrachten möge, nicht im Stande ist, für Menschen, die aus dem Zustande gedankenlosen Autoritätsglaubens herausgetreten sind, ein Motiv des sittlichen Handelns abzugeben. Wer diess dennoch will, muss nothwendig die Consequenz mit in den Kauf nehmen, dass das Volk in Verdummung, Gedankenlosigkeit, Aberglauben und sinnlicher Roheit erhalten werden müsse. Diess wäre nur dann zulässig, wenn man an

jedem andern versittlichenden und sittigenden Princip verzweifeln müsste; andernfalls muss der sittliche Schaden des Glaubens an Himmel und Hölle grösser erscheinen als sein Nutzen von dem Augenblick an, wo die Möglichkeit einer Cultivirung und anderweitigen sittlichen Hebung des Volks gegeben ist, — an welcher Möglichkeit zu zweifeln bei unsern heutigen Volksbildungsmitteln unberechtigt wäre. Ja selbst dann, wenn es überhaupt kein wahrhaftes ethisches Princip gäbe, wäre es immer noch besser, sich allein auf die fortschreitenden Wirkungen der irdischen Klugheitsmoral bei fortschreitender politischer und socialer Organisation zu verlassen, als deren Lücken durch ein die Wahrheit überfliegendes transcendent-eudämonistisches Moralprincip stopfen zu wollen, dessen Wirksamkeit nur durch culturfeindliches Niederhalten jeder Volksaufklärung erkauft werden kann.

In der That aber bedarf es eigentlich gar keiner Kritik der theoretischen Voraussetzungen des transcendent-eudämonistischen Moralprincips, da dasselbe sich als selbstständiges Princip auch ohne Kritik seiner Grundlagen schon durch seine eigenen Consequenzen aufhebt. Wenn nämlich das irdisch-eudämonistische Moralprincip sagt: „sittlich ist, was das eigne Gesammtwohl fördert, unsittlich, was dasselbe schädigt", so ist durch ein hinlängliches Maass zu Gebote stehender eigner und fremder Erfahrungen dafür gesorgt, dass man die nöthige thatsächliche Unterlage zur Beurtheilung finde, welche Handlungen dem eigenen Gesammtwohl nützen und welche ihm schaden. Wenn dagegen das transcendent-eudämonistische Moralprincip sagt: „sittlich ist, was die ewige Seligkeit fördert, unsittlich, was sie schädigt", so ist diese Definition so lange leer und werthlos, bis eine Declaration hinzukommt, welche Handlungen die ewige Seligkeit fördern, welche sie schädigen. Denn hier fehlt jede empirische Basis zur Constatirung des Causalzusammenhangs zwischen Handlung und rückwirkenden Folgen, wie sie im blossen Zusammenhang des irdischen Lebens thatsächlich vorliegt; es muss also an Stelle der empirischen Beobachtung eine überirdische Offenbarung darüber treten, welche Handlungen im Jenseits belohnt und welche bestraft werden. Diese Offenbarung kann nur von dem lohnenden und strafenden Gott selbst ausgehen, und es ist selbstverständlich, dass mit dieser Offenbarung das Gebot und Verbot verknüpft sein muss; denn da die rückwirkenden Folgen in Gestalt eines Rechtsprechens auftreten, so muss dieser Jurisdiction eine Gesetzgebung vorangehen,

auf welche das Gerichtsverfahren Bezug nimmt. Dann ist aber das eigentliche Princip der Moral nicht mehr die Rücksichtnahme auf Seligkeit oder Verdammung, sondern die Rücksichtnahme auf das Gebot dessen, der Seligkeit auf die eine und Verdammung auf die andere Classe von Handlungen gesetzt hat. Zwischen That und irdischer Rückwirkung auf das Wohl des Thäters besteht ein natürlicher Causalnexus, zwischen That und jenseitigem Gericht nur ein künstlicher, der durch die souveräne Willkür einer Autorität gesetzt ist, über die hinaus es keine Appellation giebt. Aus diesem Unterschied in der Begründung folgt der Unterschied zwischen beiden Moralprincipien, dass das erstere im natürlichen Gebiete verharrt, das andere aber in das metaphysische Gebiet hinüberdrängt und in das theologisch-autoritative Moralprincip umschlägt, das wir später betrachten werden.

Ist aber durch solchen Umschlag einmal die Existenz eines andern Moralprincips anerkannt, so kann das transcendent-eudämonistische Moralprincip sich auch nicht einmal neben und unter einem solchen als secundäres Princip behaupten, da es dann durch seine egoistische Natur sofort mit dem unselbstsüchtigen Charakter alles wahrhaft Ethischen in Conflict geräth. Dieser Punkt muss deshalb so nachdrücklich hervorgehoben werden, weil die Theologie, ausser Stande, den klaren Wortlaut und Sinn der Evangelien abzuleugnen, auf dem Wege des vermittelnden Compromisses noch heute das transcendent-eudämonistische Moralprincip wenigstens als untergeordnetes secundäres Princip aufrecht zu erhalten sucht. Giebt es aber überhaupt ein unselbstsüchtiges Moralprincip, so sinken alle aus der Selbstsucht abgeleiteten Handlungen sofort zur moralischen Indifferenz herab; dann wird also der ethische Werth einer aus unselbstsüchtigen Motiven möglichen Handlung sofort dadurch vernichtet, dass selbstsüchtige Motive und Ziele sich in den Motivationsprocess mit eindrängen und die selbstlose Lauterkeit der sittlichen Gesinnung mit gemeinem Egoismus durchtränken. Dies erkennen die vernünftigeren Theologen auch an, und fordern deshalb vom Menschen, er solle das Gute thun und das Böse lassen, nur deshalb, weil Gott es geboten habe, nicht um des Lohnes willen, oder um dem Schaden der Seele zu entgehen; so wird das jüngste Gericht und der ganze Unsterblichkeitsglaube wirklich ausgeschieden und als Grundlage moralischer Werthbestimmung, sowie als Motiv des sittlichen Handelns endgültig verworfen,

d. h. das transcendent-eudämonistische Moralprincip der Evangelien und des gesammten christlichen Entwickelungsganges definitiv aufgegeben. Aber selbst dieser kleinere Theil vernünftiger Theologen wagt zum grösseren Theile doch wieder noch nicht mit dem Wortlaut und unzweideutigen Geist der evangelischen Verheissungen zu brechen und möchte deshalb die jenseitige Vergeltung als accidentielle Folge des sittlichen oder unsittlichen Handelns conserviren, nachdem er sie als Grundlage eines Moralprincips verworfen; er verlangt, dass der Mensch zwar selig sein soll in der Hoffnung der ewigen Seligkeit (Röm. 8, 24) und sein ganzes Leben erfüllt und durchleuchtet sein lassen soll von dieser Freude über die ihn für seine Tugend erwartende himmlische Freude, dass er aber trotzdem sich von dieser accidentiellen Folge seines Handelns auf keine Weise beim Handeln beeinflussen lassen soll. Diese Forderung widerspricht aber den unabänderlichen Gesetzen der Motivation, indem sie verlangt, dass der Mensch eine Vorstellung von stärkster Motivationskraft beständig vor Augen haben und dabei diese Vorstellung nicht als Motiv auf sich wirken lassen solle, obgleich er eben das thut oder thun soll, was aus jenem Motiv sich ergiebt oder ergeben würde. Wird diese Forderung trotz ihres psychologischen Widersinns dennoch festgehalten, so ergiebt sich aus ihr nothwendig die Selbsttäuschung, dass man die thatsächlich durch dies transcendent-egoistische Motiv hervorgerufenen Handlungen als Ausfluss einer durch keinerlei Selbstsucht getrübten rein ethischen Gesinnung ansieht. Solche Selbsttäuschung führt aber unmittelbar zu pharisäischem Tugendstolz, und bei der Unausbleiblichkeit richtigerer Einblicke in den wahren Motivationsprocess zu pharisäischer Heuchelei, zum Prunken mit einer durch die That erprobten ethischen Gesinnung, die in diesem Maasse gar nicht vorhanden ist, da ihre angeblichen Früchte auf anderem Baume gewachsen sind. Solche unwahre Zwitterstellung ist wie alle auf Halbheit beruhenden Compromisse schlimmer als der unhaltbar gewordene Standpunkt, dem man dadurch entfliehen will; sie drängt durch ihren inneren Widerspruch und die in ihr lauernde sittliche Gefahr des Pharisäismus unaufhaltsam zur durchgreifenden Reform, d. h. zum Verwerfen der jenseitigen Belohnung und Bestrafung ebensowohl als accidentieller Folge wie als Princip des sittlichen Handelns. Wir sehen also, dass aus rein ethischen Gesichtspunkten der überirdische Vergeltungsglaube eben so dringend seine Verwerfung fordert, wie der-

selbe aus den oben angedeuteten philosophischen Gründen theoretisch ohnehin unhaltbar ist. Zu dieser Consequenz konnte innerhalb der Theologie freilich erst eine Richtung gelangen, welche mit der Unfehlbarkeit der heiligen Schriften definitiv gebrochen hatte, d. h. die fortgeschrittenere Seite des Protestantenvereins, hauptsächlich hervorgegangen aus der Schule Schleiermachers.

Wir haben also als Resultat festzuhalten, dass das transcendent-eudämonistische Moralprincip nur eine vorübergehende historische Bedeutung hat für die rohen Zeiten blinden Offenbarungsglaubens und kritiklosen sinnlichen Aberglaubens, dass es auch für diese Zeiten keine ethische Gesinnung, sondern höchstens eine gewisse äusserliche Legalität des Handelns erzielen kann, dass es aber bei fortschreitender Bildung und Selbstbesinnung in jeder Beziehung unhaltbar wird, da seine theoretischen Voraussetzungen sich als übel erfundene Mythen erweisen, seine moralischen Forderungen aber zu einem höheren theologischen Moralprincip hindrängen. Lassen wir nun dieses höhere theologische Moralprincip vorläufig bei Seite, so ist es klar, dass das transcendent-eudämonistische Moralprincip als solches unbrauchbar ist, um den Zweck zu erfüllen, zu dem es ursprünglich erfunden wurde, nämlich die Stopfung der offenkundigen Lücken des irdisch-eudämonistischen Moralprincips. Wollen wir also zunächst innerhalb des individual-eudämonistischen Moralprincips stehen bleiben und die Tragweite desselben gründlich erschöpfen, so sehen wir uns nach dem verfehlten Versuch einer überfliegenden Erweiterung desselben zurückgeworfen auf das irdische Leben und haben auf diesem Gebiete weiter zu betrachten, ob es in der Natur dieses Princips liegt, sich zu noch andern als den schon betrachteten Formen zu entfalten.

---

2. Die negativen individual-eudämonistischen Moralprincipien.

a. Die irdische negativ-eudämonistische Moral.

Wir haben gesehen, dass aller Eudämonismus auf dem natürlichen Streben nach Befriedigung des Willens beruht. Bei einem bewussten Erfassen dieses Standpunktes als Lebensprincip ist aber offenbar die Voraussetzung stillschweigend als selbstverständlich zu Grunde gelegt, dass die Erreichung des erstrebten Zieles, dass die Befriedigung des

Willens, dass eine positive Glückseligkeit überhaupt möglich sei. Es konnte nicht fehlen, dass diese implicite Voraussetzung selbst mit dem Fortschritt des Denkens mehr und mehr zum Bewusstsein kam, und dass in demselben Maasse eine mehr und mehr einschränkende und zersetzende Kritik derselben sich entwickelte, welche, wie wir schon gesehen haben, auch die positiv eudämonistischen Standpunkte mehr oder weniger inficirt hat. Schon Sokrates mit seinem ziemlich philiströsen Nützlichkeitsmaassstab sah ein, dass der Weg zur Glückseligkeit weniger durch Genüsse und Verweichlichung, als durch Enthaltsamkeit und Abhärtung hindurchführe; die Cyrenaïker wollten nur die milde und sanfte Bewegung als erstrebenswerthe Lust gelten lassen, verwarfen aber jede rauhe und stürmische, also auch jede affectvolle und leidenschaftliche Erregung als Unlust; Epikur stellt bereits die Ataraxie oder Seelenruhe als höchsten erreichbaren Zustand auf und lässt die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse wesentlich nur deshalb unangefochten, weil sie uns von der andernfalls zu duldenden und die Gemüthsruhe beeinträchtigenden Qual des unbefriedigten Bedürfnisses befreit; Spinoza geht noch weiter und verwirft aus seinem intellectualistischen Gesichtspunkt jede Seelenbewegung, welche etwas anderes als reines actives Erkennen, weil sie dann ein leidender Zustand der Seele sei. Hebt man diese Einschränkungen des den Ausgangspunkt alles Eudämonismus bildenden hedonischen Princips hervor, anstatt auf die praktische Lebensführung der Philosophen zu blicken, so bemerkt man erst, wie gering im Princip der Unterschied zwischen der cyrenaischen und cynischen Schule des Sokrates und zwischen ihren Fortsetzungen, dem Epikureismus und Stoicismus ist. Es bedarf nur eines Schrittes, um von der Sokratischen Empfehlung, das Glück in der Abhärtung, Bedürfnisslosigkeit und Enthaltsamkeit zu suchen, zur Entsagung auf die Güter der Welt und ihre Genüsse zu gelangen. Es liegt ja so nahe, dass derjenige, dem die Ataraxie als das höchste gilt, und der die Lust für um so störender und schädlicher hält, je stärker sie ist, um der Seelenruhe willen auf die Lust lieber ganz verzichte.

Schon der Cyrenaïker Hegesias hatte erkannt und scharf ausgesprochen, dass die Glückseligkeit unmöglich sei (Diog. II 94), da der Körper von vielen Leiden geplagt sei, welche die Seele in Mitleidenschaft ziehen, da das Glück unsere Hoffnungen beständig durchkreuze, und unsere Berechnungen zu Schanden mache; deshalb

werde der Weise nicht nach dem Erringen von Gütern, sondern nach der Abwehr und dem Vermeiden der Uebel streben, nicht positive Glückseligkeit, sondern schmerzenfreies Leben sich zum Ziel setzen, was aber nur bei voller Gleichgültigkeit gegen die Ursachen der Lust gelingt (Diog. 95). Diese aber sei möglich, weil das Angenehme und Unangenehme nicht sowohl an den Dingen, als an der Subjectivität des sie Wahrnehmenden haften, und weil erfahrungsmässig Armuth und Reichthum, Freiheit und Sclaverei, hoher und niedriger Stand, Ehre und Schande das Maass des Glückes nicht bedingen. Mit der so geforderten Gleichgültigkeit gegen das Leben und dem Verzicht auf die positive Glückseligkeit wegen der Unmöglichkeit, sie zu erringen, ist die Selbstvernichtung des positiv eudämonistischen Princips vollzogen und der Umschlag in Cynismus unvermeidlich.

Das aller antiken Philosophie gemeinsame stolze Streben nach Geistesfreiheit, nach voller Unabhängigkeit und Ausschliessung jeder möglichen Sklavenkette führt so selbstverständlich dazu, diese Unabhängigkeit auch gegen jeden möglichen äusseren Glückswechsel sicher zu stellen, d. h. sich von allen äussern Gütern los zu reissen; denn nur derjenige bietet dem Schicksal keine Blösse, der gegen alles Aeussere (Reichthum und Armuth, Ehre und Schande, Anstrengung und Genuss, Leben und Tod, Lockung und Drohung, Hoffnung und Furcht) schlechthin gleichgültig und über dasselbe erhaben ist. Der private Charakter des friedlichen Stilllebens, zu dem der Eudämonismus naturgemäss führt, zeigt sowohl bei den Alten wie bei Spinoza nothwendig eine gewisse Geringschätzung gegen die drei mächtigsten Triebfedern des Menschenlebens: Habsucht, Ehrgeiz und Geschlechtsliebe; wie nahe liegt da nicht die Consequenz des Cynismus, den Menschen ganz auf sein eigenes Bewusstsein zu stellen, Alles, selbst die Verachtung zu verachten, und sich aller äussern Güter zu entäussern, auf welche die gewöhnlichen Menschen Werth legen. Findet das Schicksal dann doch noch einen Angriffspunkt, um z. B. durch Krankheit des Leibes das Leben unerträglich zu machen, so weist die Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod auf den Selbstmord als allezeit offen stehenden Ausweg hin. So erscheint hier die Lust, die ursprünglich das Beste war, gerade als das Schlechteste, nämlich als die gefährlichste Störung der gegen alles Aeussere gleichgültigen Selbstgenügsamkeit, als die beständig drohende Versuchung zum Abfall vom errun-

genen Princip, welche Versuchungsgefahr bereits einem Diogenes die Askese als Abtödtungsmittel der Lust nahe legte.

Der Cynismus ist ein für die praktische Philosophie höchst wichtiger Standpunkt, dessen Bedeutung wohl kaum bisher ihre gehörige Würdigung fand. Er vertritt diejenige Stufe des individual-eudämonistischen Princips, wo die Werthlosigkeit des Lebens und seiner Güter bereits erkannt und aus dem Egoismus die Consequenz der völligen Isolirung in absoluter Welt- und Menschenverachtung gezogen ist, ohne dass die Negation noch den Muth gefunden hat, sich gegen die Existenz des Lebens selbst zu wenden. Von der Erkenntniss der Werthlosigkeit des Lebens war der positive Eudämonismus eben auch nicht mehr weit entfernt, er klammerte sich aber, um das Leben doch noch mit einem Werthe zu erfüllen, an die socialen Triebe der Freundschaft und Geselligkeit im Menschen. Nun ist aber klar, dass der Mensch, wenn einmal das Leiden im Leben jedes Einzelnen überwiegt, dem Schicksal desto mehr Angriffspunkte bietet und desto mehr Leiden des Lebens mitempfinden muss, mit je mehr Freunden er lebt und je enger er mit ihnen verbunden ist, dass also das Princip der Ataraxie nothwendig die Isolirung des Menschen fordert, um den durch die Leiden und selbst durch die heftigen Freuden der Freunde drohenden Störungen der Seelenruhe vorzubeugen.

Bei Spinoza ist die Betonung der Socialität noch befremdender und noch weniger mit dem Princip verträglich; denn zur intuitiven Betrachtung Gottes und der intellectuellen Liebe zu ihm genügt das isolirte Individuum sich vollkommen und kann durch Eingriffe dritter Personen weit eher gestört als gefördert werden. Die Förderungen, welche der Mensch durch das freundliche Zusammenleben mit seines Gleichen empfängt, fallen wesentlich in jene Sphäre des sinnlichen und gemüthlichen Lebens, welche für Spinoza eigentlich ein zu eliminirendes Element des Lebens bildet oder doch nur insoweit einen Werth hat, als sie als Mittel für den Zweck des (isolirten) intellectuellen Lebens dient; erwägt man aber, was zu einem (nicht auf Empirie, sondern auf Intuition und Speculation gestützten) theoretischen Leben die Geselligkeit nützen kann, so schrumpft ihr Werth in dieser Richtung so ziemlich auf Null zusammen, und nur ihre störenden und Unlust bereitenden Einflüsse bleiben in voller Kraft bestehn. Der reine Intellectualismus Spinoza's drängt noch viel zwingender wie die Ataraxie Epikurs zur individuellen Isolirung nicht nur in Bezug auf

Staat und Familie, sondern eben so sehr in Bezug auf die Gesellschaft.

Gleichwohl ist hierdurch immer noch nicht das charakteristische Merkmal des Cynismus erreicht. Es kann ein einsames Denken oder ein von den Stürmen des Lebens vorzeitig geknicktes und entblättertes Menschenherz sehr wohl in stiller, scheuer Zurückgezogenheit den Rest seiner Tage verleben, ohne deshalb Cyniker zu sein. Der Cynismus ist erst dadurch gegeben, dass zum isolirten weltverachtenden Egoismus auch die Verachtung der Meinung der Welt hinzutritt, und zwar jene gründliche Verachtung, die es nicht mehr der Mühe werth hält, sich selber schamhaft zu verhüllen, sondern sich nackt und schamlos giebt wie sie ist, weil sie so ist, wie sie ihrem Princip nach das Recht und die logische Nöthigung hat zu sein. Denn was gehen den Egoismus andre Leute an, was geht ihn deren Meinung an, über die sich nur die Thorheit alteriren könnte, da sie über das resignirte Individuum alle ihre Macht verloren hat? Was sollte ihn zwingen, unaufrichtig zu sein, was sollte ihn hindern, wahr und offen sich sehen zu lassen wie er ist und sein muss: baar alles Gefühls für Ehre und Scham? Sind noch Wurzeln solcher Triebe in ihm vorhanden, so muss er sich durch sein Princip verbunden fühlen, dieselben auszurotten, und es wird ihm zu dem Zweck wohlthuend sein, sich in Ertragung ausgesuchter Beschimpfungen zu üben, um schneller seinem Ideal näher zu kommen. Erst mit der cynischen Verachtung des Urtheils der Welt hört die Loslösung des Individuums von der Gemeinschaft mit seines Gleichen auf, eine zufällig bedingte zu sein, und wird zu einer principiellen, durch das Verhalten jedes Augenblicks feierlich deklarirten und bestätigten, indem sie gleichsam der Welt beständig zuruft: „Ich bin ich und unendlich souverän; aber ich will nichts mehr vom Leben, weil ich weiss, dass es mir nichts zu geben hat; ihr alle auch, ihr könnt mir nichts geben und nichts nehmen, nicht einmal durch Euer Urtheil über mich, nicht einmal dadurch, dass ihr mich ächtet!“

Die Grossartigkeit dieses Standpunktes darf nicht verkannt werden; wenn er trotz aller Grossartigkeit als ekelhafte Fratze erscheint, so ist es nur wegen eines Mangels an gedanklicher Consequenz. Es ist nämlich leicht zu sehen, dass durch die Zurückziehung des Ich auf sich selber und durch das Verschmähen aller Erfüllung von aussen her das Ich sich schliesslich auf die blosse Form des abstracten Selbst-

bewusstseins reducirt und alles Inhalts entleert findet. Indem es die Schmerzen des Lebens von sich abwehren wollte, wehrte es zugleich den gesammten Inhalt des Lebens weit von sich ab; denn des Lebens ganzer Reichthum ist genau proportional dem Schmerzensreichthum, dem es sich aussetzt und den es vom Schicksal willig aufnimmt. Schritt vor Schritt vollzog das Ich die Ausscheidung der Ursachen des Schmerzes; zwar sah es sich bei jedem Schritte ärmer, aber das Princip war vom egoistischen Standpunkt unbestreitbar richtig und konnte nur bei der letzten Consequenz sich beruhigen. Als solche erschien nur auf dem Standpunkte des Cynismus Negation des ganzen Lebensinhalts bei Bewahrung seiner leeren Form; das ist aber der Tod bei lebendigem Leibe. Das kann nicht das Ende sein, denn die Form des Denkens lebt auch noch und drängt über diesen Widersinn hinaus: Nicht Spinoza's Intellectualismus kann hier einen Ausweg bieten, denn die intellectuelle Betrachtung des absoluten Lebens kann nur bei einem positiven Werth des Lebens selbst ein Genüge bieten; was hilft mir alles Theoretisiren, wenn ich dadurch an dem praktischen Elend des Daseins nichts ändern kann? Nein, das einzige Ziel der theoretischen Betrachtung kann und muss in solcher Lage ausschliesslich die Frage sein: giebt es denn keinen Ausweg aus diesem Elend des Daseins, keine Rettung vor der Form des Lebens selbst, keine Erlösung von den Banden der Existenz? Und alles Denken über das Leben selbst, und alles Forschen über seinen Ursprung kann jetzt nur noch den Einen alleinigen Zweck haben, die theoretischen Voraussetzungen dieser praktischen Erlösung zu ergründen.

Es war ein Rest des tief im lebensfrohen Hellenenthum wurzelnden Optimismus, der einen Diogenes zwang, vor dieser äussersten Consequenz seines Princips Halt zu machen, und der den Gedanken an die Möglichkeit der Vernichtung des Lebens selbst in seinen Sinn zu kommen hinderte. Auch die ganze griechische Philosophie wurde durch diesen ethnologisch begründeten Optimismus vom Beschreiten dieses Weges abgehalten; sie brach vielmehr das cynische Princip in seiner Wurzel, indem sie dasselbe in der Stoa mit dem Moralprincip der objectiven Welt-Vernunft verschmolz. Weil aber letzteres dogmatisch postulirt war, konnte auch die Lösung des aus dem strengen Cynismus erwachsenden Problems keine erschöpfende sein; um diese zu finden, müssen wir uns nach andern Gestaltungen der Geschichte umsehn.

b. Die transcendente negativ-eudämonistische Moral.

Der nächstliegende Ausweg, um dem Elend des Daseins zu entfliehen, scheint der Selbstmord zu sein, und in der That hatte die praktische Philosophie der Griechen für jeden Einzelnen, der seine Lage unerträglich und unverbesserlich fand, dieses Auskunftsmittel in Bereitschaft. Indessen hatten die Griechen dieses Mittel doch nur vom Standpunkt der Bejahung des Lebens überhaupt verstanden, so dass die Selbstvernichtung sich nur gegen die besonders ungünstigen Umstände richtet, unter welchen sich zufällig diesem oder jenem Individuum das Leben darbietet. Das Leben als solches, so weit es dem Individuum erreichbar, im Selbstmord zu verneinen, daran hatten sie nie gedacht. Die pessimistische Auffassung des Lebens, welche man die negative Weltansicht nennen kann, negirt aber das Leben als solches in jeder seiner möglichen Gestalten, weil sie erkannt hat, dass dem Leben in jeder Gestalt die überwiegende Unlust anhaftet, und dass die Jagd nach dem Glück auf Illusionen beruht, die, vom Standpunkt des individuellen Eudämonismus betrachtet, auf eine reine Prellerei hinauslaufen. Diese negative Weltansicht nimmt, kulturgeschichtlich betrachtet, einen nicht wesentlich kleineren Raum auf Erden ein, als die entgegengesetzte positive, da die aus Indien entsprossenen, weitverbreiteten zwei Religionen auf ihr beruhen. Aus eben diesem Grunde aber hat sie auch in ihrem geschichtlichen Auftreten fast durchweg eine religiöse und metaphysische Färbung, und zwar von pantheistischem Charakter. Daher kommt es, dass der Selbstmord im Sinne der wirklichen Willens- und Lebens-Verneinung nur in vereinzelten Erscheinungen und zwar innerhalb der Völker von positiver Weltansicht aufgetreten ist, weil dieser Lösungsversuch nur auf der Basis einer zugleich pluralistischen und unsterblichkeits-ungläubigen Metaphysik, d. h. auf Grund eines atomistischen Materialismus möglich ist. Denn jede monistische Metaphysik (wie z. B. die Vedanta-Philosophie) lehrt, dass durch meinen Tod das in mir wie in jedem Andern lebende Wesen nicht alterirt wird, und unbeirrt fortfährt, sich in neuen Erscheinungen zu objectiviren; jede unsterblichkeitsgläubige pluralistische (individualistische) Metaphysik (wie z. B. die Sankhya-Philosophie) aber lehrt gar, dass der Mensch als individuelle Substanz fortdauert, ohne durch den Tod berührt zu werden, und ihm als Individuum ewig das Leben gewiss sei. Unter beiden

Voraussetzungen verfehlt der Selbstmord den Zweck, das Wesen des Ich von der Qual des Lebens definitiv zu erlösen, da dasselbe dessenungeachtet dem Leben — vielleicht unter noch ungünstigeren Bedingungen als zuvor — verfallen bleibt, was im Volksglauben sich als Seelenwanderung darstellt. An solche Vorstellungen knüpft sich das Bestreben, durch Abwendung des Willens vom Leben, durch unbedingten Verzicht auf seine Güter und Lockungen das lebensgierige Wesen im Ich zu mortificiren und durch solche Busse mit Hülfe von Askese eine etwaige Schuld zu sühnen, um nach gelungener Abtödtung und erlangter Sühne auf endgültige Vernichtung, auf Nichtmehrwiedergeborenwerden hoffen zu dürfen. Im Buddhismus, wo die Welt eigentlich wesen-loser Schein, d. h. die alleinige Substanz der Erscheinung das Nichts ist, gestaltet sich das Heraustreten aus dem Kreislauf des Sterbens und Wiedergeborenwerdens als Rückkehr zum Urquell des Nichts, als Nirwana (Erlöschen).

Neuerdings ist der speculative Gehalt dieses Standpunktes von Schopenhauer hervorgehoben und schärfer durchgeführt worden (vgl. W. a. W. u. V. Bd. I § 68—69 Bd. II Cap. 48—49; Parerga Bd. II Cap. 14), und von ihm selbst wiederholentlich und mit Nachdruck als der Gipfel nicht nur seiner Ethik, sondern auch seines ganzen philosophischen Systems bezeichnet worden. Er nimmt an, dass die Form der Individualität dem Willen in Gestalt des Charakters nur in seiner Bejahung aufgeheftet ist, dass sie aber in seiner Verneinung erlischt (W. a. W. u. V., 3. Aufl. II S. 698), dass der Selbstmord aus den schon angegebenen metaphysischen Gründen unfähig ist, dieses Erlöschen zu bewirken, so lange der Wille zum Leben als solcher fortdauert, weil so lange ihm das Leben gewiss ist (W. a. W. u. V. I § 54 S. 331 ff.), und dass er gerade die Möglichkeit der Erlösung durch asketische Willensertödtung vorzeitig abschneidet (ebd. § 69). Dem blinden Willen stand ursprünglich frei, ob er in der Ruhe des Nichtwollens verbleiben oder sich zum Wollen, d. h. zur Hervorbringung einer Welt entscheiden wollte (Parerga II § 162); indem er das letztere that, verstrickte er sich in das Elend des Daseins (Schopenhauer rechnet dies dem Willen, obwohl er blind ist, als Schuld an, die der Busse zur Sühne bedürfe, was jedenfalls begrifflich unzulässig ist). Die ganze Beschaffenheit und die Einrichtungen unseres Lebens haben nun offenbar den Zweck, zur Rückgängigmachung jenes thörichten Schrittes des blinden Willens zu führen, was mit Hülfe des Intellects

und des Leidens möglich ist. Es ist keineswegs der Zweck des Lebens, glücklich zu sein, vielmehr ist es im Leben „ganz eigentlich darauf abgesehn, dass wir uns nicht glücklich fühlen sollen“ (W. a. W. u. V. II S. 726—727); „das Leiden ist in der That der Läuterungsprocess, durch welchen ... der Mensch ... von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird“ (II 729); je mehr man leidet, um so eher wird der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter wird er hinausgeschoben“ (II 728 vgl. I 448). Das Leiden ist also „die wahre Bestimmung des menschlichen Daseins.“ „Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen“ (II 728). Ebenso wenig wie die Glückseligkeit ist etwa der moralische oder tugendhafte Wandel Zweck des Lebens (732—733); die Moralität ist nicht Zweck des Lebens, sondern nur Zwischenstufe zwischen der unbeschränkten Bejahung des Willens zum Leben und seiner Verneinung (696), ein annehmbares Palliativ vor der Entschliessung zur Radicalkur. Zu dieser letzteren führt nur die pessimistische Ueberzeugung, dass die Qual dem Leben nicht zufällig, sondern wesentlich inhärirt; diese Ueberzeugung aber wird erst durch die Erfahrung von der Grösse und Allgemeinheit des Leidens erzeugt und befestigt. Je grösser und unbefangener die Einsicht, desto eher werden die Beobachtungen der Aussenwelt genügen, um zu dieser pessimistischen Ueberzeugung zu führen; je schwächer der Intellect, mit um so grösserer Wucht muss die Erfahrung von eignen Leiden bestürmt werden, damit die anschauliche Erkenntniss vom Elend des Daseins aufgeht. Schopenhauer unterscheidet demgemäss zwei Wege, um zur Willensverneinung zu gelangen, den durch philosophische Einsicht (I 448 ff.), und den durch überwältigende eigne Erfahrung (I 463 ff.); doch sind beide nur in der quantitativen Mischung der Elemente verschieden, da auch der erstere der Erfahrung des Leids bedarf, um das Leiden zu erkennen, und da auch der letztere einer intellectuellen Einsicht bedarf, um das empfundene Leid aus allgemeinerem Gesichtspunkte aufzufassen. Nur wenige sind es selbstverständlich, die als Weise die Welt betrachten; die allermeisten kommen nur durch die schmerzlichsten eignen Erfahrungen dazu, ihren Willen zum Leben zu brechen und seinen Lockungen Widerstand zu leisten (I 463—464, II 731—732). Vom Standpunkte der Gesammtheit oder im Interesse der Menschheit angesehen, fällt demnach (abgesehen von dem Werth einmal aufgestellter philosophischer Theorien) nur der zweite Weg in's Gewicht.

Der Zweck der Willensverneinung ist offenbar auch hier ein schlechterdings egoistischer oder individual-eudämonistischer; da das Individuum keine Aussicht hat, auf den Kreislauf des Lebens im Ganzen einen Einfluss zu üben, so kann es nur daran denken, seine Person aus demselben bei Seite zu schaffen; es sorgt für sich und sein Heil durch Heraustreten aus der Kreisbahn von feurigen Kohlen (I. 448—449) und lässt im Uebrigen den wahnsinnigen Narrentanz des allgemeinen Lebens weitergehen, wie er eben kann und mag. Der egoistische Zweck der individuellen Erlösung oder Willensverneinung soll nun vom Individuum erreicht werden durch Mortification oder allmähliche Ertödtung des Willens zum Leben, eine Tendenz, die selbstverständlich mit dem Leibe und seinen Bedürfnissen als der Erscheinung der Bejahung des Willens in Widerspruch tritt (I 449), und deshalb dahin streben wird, auch den Leib zu mortificiren, um sich den Kampf mit seinen Bedürfnissen zu erleichtern (I 451). Hierdurch entsteht eine den cynischen Weisen durchaus conforme äussere Erscheinung, nur dass die Askese viel stärker als dort betont ist, weil der Zweck ein ganz andrer ist. Da Leiden als das beste Mittel zur Mortification des Willens anerkannt sind, so nimmt der auf diesem Wege Befindliche nicht nur wie der Cyniker jede Beschimpfung gleichmüthig, sondern sogar jedes Unrecht und jede Misshandlung als willkommene Förderung dankbar auf, und fügt an Selbstpeinigung hinzu, was ihm am Maass der Leiden noch zu fehlen scheint (I 451). Die menschliche Selbstsucht und Bosheit glauben es übel zu machen, wenn sie ihre Missethaten auf den Nächsten häufen, in der That aber machen sie es wohl, denn „in Hinsicht auf den, der durch jene Handlungen zu leiden hat, sind sie zwar physisch ein Uebel, hingegen metaphysisch ein Gut, und im Grunde eine Wohlthat, da sie beitragen, ihn seinem wahren Heile entgegenzuführen“ (Parerga II § 172); nicht sowohl um ihr Glück, als um ihr Unglück haben wir Andere zu beneiden (ebd. § 171).

Nach dieser folgerichtigen Entwickelung liegt es auf der Hand, dass man sich dem letzten consequenten Schritt, dem Schlussstein des Gewölbes, den Schopenhauer einzusetzen unterlassen hat, gar nicht entziehen kann, ich meine der Schlussfolgerung, dass die gewöhnliche auf Verhütung von Unrecht, Linderung von Leiden und Beförderung des Glückes des Nächsten gerichtete Moral nicht nur nicht der höchste Zweck des Lebens, sondern etwas überhaupt nur auf dem Standpunkte

der Bejahung des Willens begrifflich Mögliches, auf dem Standpunkte der Verneinung des Willens hingegen etwas von Grund aus Verkehrtes, weil dem wahren ethischen Princip Widersprechendes und dem eigentlichen Zweck des Lebens Zuwiderlaufendes ist. Genau in demselben Sinne, wie nach Schopenhauer (in Uebereinstimmung nicht nur mit dem Buddhismus, sondern auch mit dem Christenthum) die eheliche Geschlechtsbefriedigung nur relativ sittlich ist für die noch in der Willensbejahung Befangenen, vom höheren ethischen Standpunkte aber unsittlich ist, weil sie einen Abfall von dem Princip der Willensverneinung bedeutet, in demselben Sinne sind Wohlthaten relativ sittlich zu nennen für die noch in der Willensbejahung Befangenen, müssen aber als unsittlich bezeichnet werden vom Standpunkte der Willensverneinung, weil sie dem Nächsten eine Versuchung und Lockung zum Abfall werden können, weil sie jedenfalls den nur durch Leiden zu bewirkenden Läuterungsprocess desselben hemmen und verlangsamen, also sein wahres Heil schädigen.

Wenn mich ein Büsser, der sich dem freiwilligen Hungertode geweiht hat (I 474), in einem Augenblick der Schwäche in seinen Qualen um ein Stück Brot anfleht, so frage ich, wann ist mein Erbarmen grösser: wenn ich gerührt seine Bitte erfülle und er, dem Leben zurückgegeben, sich in den Kreislauf der Geburten zurückgeschleudert sieht, oder wenn ich mein Auge von dem Jammerbild abwende, um stark zu bleiben, und die nächste Stunde seine erlöschende Lebenskraft zur ewigen Erlösung führt? Ebenso falsches Mitleid wäre meine weichherzige Sentimentalität gegen diesen Asketen, wie etwa die Affenliebe einer Mutter, die es nicht über's Herz bringen kann, die Bitten ihres entzündungskranken Kindes um Fortnahme des schmerzhaft brennenden Senfteiges unerfüllt zu lassen, ohne den es nicht genesen kann. Die positive Moral ist also nicht nur ein blosses Palliativmittel, welches das Leiden nur symptomatisch anfasst und auch in den Symptomen im Ganzen nur eine unerhebliche Linderung schafft, sondern sie ist ein solches Palliativmittel, welches das Uebel selbst verschlimmert, anstatt es zu bessern, oder doch mindestens dem natürlichen Verlauf des Heilungsprocesses entgegenarbeitet. Nach dem Grundsatz, Anderen zu thun, was ich wünsche, dass sie mir thun, kann ich nicht umhin, ihnen möglichst viel Uebel und Leiden aller Art zuzufügen, die ich, mir zugefügt, als höchste metaphysische Wohlthaten betrachte; nur

so werde ich nach Kräften dazu beitragen, sie ihrer wahren Bestimmung entgegenzuführen und die geheimen Absichten des Schicksals zu ihrem Heil zu unterstützen. Ich werde dieses allein sittliche Verhalten nicht davon abhängig machen, ob diejenigen, deren Leiden ich ermehre, es mir Dank wissen oder nicht, ob sie den tieferen Sinn meiner erbarmungsvollen Absichten zu würdigen wissen oder nicht, ob sie mit andern Worten in der Theorie bereits den Standpunkt der Willensverneinung erreicht haben, oder nicht; denn was ich thue, thue ich nicht in Hoffnung auf Dank oder aus Furcht vor Verkennung und Nachrede, sondern allein, um die Mitmenschen auf dem Wege zu ihrem wahren Heil zu fördern. Die Beschuldigungen des Unrechts oder der Rechtsverletzung können mich nicht irre machen, denn ich weiss, dass jene Begriffe auf dem Boden einer Moral gewachsen sind, welche von dem Gesichtspunkte der Willensbejahung ausgeht, sich also unter die Consequenzen des höheren ethischen Princips beugen muss, das aus dem Standpnnkte der Willensverneinung emanirt. Habe ich also die Macht dazu, etwa als orientalischer Despot, so werde ich meine Unterthanen nach Kräften auf alle Weise bedrücken und schinden, die Quellen ihres Wohlstandes untergraben, ja sogar ich werde sie so viel als möglich mit ausgesuchten leiblichen Martern und Foltern bedenken, um den Willen zum Leben in möglichst Vielen zum Bruche zu bringen, — alles nur in der edlen Absicht, die Zwecke der Natur zu unterstützen, und mit tiefstem Schmerze über die physischen Leiden, welche ich über meine Mitmenschen verhänge.

Wir brauchen nicht weiter zu gehen, um zu zeigen, wohin die logisch folgerichtigen Consequenzen jenes Moralprincips der individuellen Willensverneinung führen, durch welches Schopenhauer die bisher in Europa gangbaren ethischen Doctrinen überbieten, beziehungsweise ersetzen zu wollen sich rühmt (II 696, 733 und 705; „Die Grundlage der Moral", Schluss). Wo bei einem richtig gerechneten Exempel so absurde Resultate herauskommen, da muss im Ansatz ein Fehler stecken. Dieser Fehler ist aber nicht etwa in der pessimistischen Weltanschauung, sondern in dem Glauben an die Möglichkeit einer individuellen Willensverneinung zu suchen, welche aus ganz denselben Gründen wie oben die definitive Erlösung vom Leben durch den Selbstmord bestritten werden muss (vgl. Ph. d. Unb. 8. Aufl. Cap. C. XIV S. 398—400). Denn wenn man die Individualität trotz ihrer Realität für phänomenal hält, so würde auch die Verneinung des Individualwillens oder Eigen-

willens an der Unersättlichkeit und Unendlichkeit des all-Einen Weltwillens nichts ändern; wenn man aber das Individuum für nicht phänomenal, sondern substantiell erklärt, so ist der Individualwille erst recht nicht zu brechen, weil er ewig als solcher ist. Auf alle Fälle kann die Mortification des Willens durch Quietismus und Askese nur vermittelst einer eigenthümlichen Verblendung für ein Mittel zur Finalemancipation des Individuums vom Leben als solchen angesehen werden, als ein Auswuchs orientalischer Phantasie-Mystik, dessen Uebertragung in die Sprache moderner Metaphysik als ein gänzlich verfehlter Gedanke Schopenhauer's bezeichnet werden muss.

---

3. Der Bankerott des Egoismus und die Selbstverläugnung.

Wir haben gesehen, dass die Bemühungen des Individual-Eudämonismus nach einer transcendenten Befriedigung in Ermangelung einer irdischen ihrer Natur nach auf gleiche Weise scheitern mussten, mochten sie nun von einer positiven (optimistischen) oder negativen (pessimistischen) Weltanschauung ausgehen, weil das Individuum eben nur im Reiche der Individuation seine Stelle hat, und was es hier nicht findet, auch in keinem Jenseits für sich finden kann. Wie der positive Eudämonismus von seinen vergeblichen Hoffnungen auf ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits erbarmungslos auf das Diesseits zurückgeschleudert wird, ganz ebenso muss der negative Eudämonismus bei einiger kritischer Selbstbesinnung auf jeden Gedanken an separate Erlösung für seine Person durch Busse und Selbstpeinigung, oder wodurch sonst immer, resigniren. Wie der erstere nach seinem schmählich endenden Icarusflug sich dazu bequemen muss, auf die Himmelskrone zu verzichten und sich wohl oder übel mit dem Diesseits abzufinden, so muss der letztere jede Hoffnung fahren lassen, für seine Person einen Ausgang aus der Hölle des Daseins zu finden, und sein liebes Ich aus dem feurigen Kreislauf seitwärts salviren zu können, um die übrige Welt ihrem Schicksal zu überlassen.

Der Mensch muss sich an den Gedanken gewöhnen, dass der Tod ihm ebenso wenig einen Vorzug vor dem Leben, als das Leben einen Gewinn dem Tode gegenüber bieten kann, dass er ebenso ohnmächtig ist, zu vernichten als zu schaffen, und dass alle Versuche, sich gegen

den ehernen Kreislauf des Lebens aufzulehnen, nur ein vergebliches Rütteln an den Gittern des Kerkers sind, in den er ebenso wie seine Mitgefangenen ohne sein Zuthun hineingekommen ist. Will er sich verblenden gegen die metaphysische Wahrheit der Phänomenalität des Individuums, will er, unbekümmert um den sofortigen Ersatz der von ihm leergelassenen Stelle und um die objective Gleichgültigkeit des leidenden Bewusstseinssubjectes, sein Ich für das ihm allein Wichtige erklären, weil es der Träger seiner Welt (nämlich seiner subjectiven Erscheinungswelt) ist, will er, gleichgültig gegen alles sonstige Geschehen, den Lebensfaden seines Ich zerschneiden, nur damit ihm die Welt untergeht und seine Person das Leid nicht mehr zu fühlen braucht, so mag er es thun; — dieses vom Pistolenschuss zerschmetterte Gehirn wird es freilich nicht mehr erkennen lernen, dass sein Bemühen eitel war, und dass das Bewusstsein trotz des Wechsels der Gehirne fortfährt, zu hoffen und zu leiden, wie das auf dem Wasserfall stehende Spectrum fortfährt, farbig zu schimmern trotz des Wechsels der Wassertropfen. Was macht es aus, ob ich den Fall eines Tropfens im Wasserfall ein wenig beschleunige, — was kommt darauf an, ob ein Blatt vom Baume der Menschheit ein wenig vor dem Herbste sich abschnürt, da der Wind ohnehin so viel grüne Blätter herniederweht, und der Baum immer neue Sprossen treibt? Wer kann sagen, dass sein Leben, innerlich und äusserlich zusammengenommen, schlimmer sei als der Durchschnitt, schlimmer als das seine Stelle ausfüllende wahrscheinlich sein wird?

Im Grunde genommen heisst es freilich dem Egoismus als solchen eigentlich schon zu viel zumuthen, wenn man von ihm verlangt, er solle darauf Rücksicht nehmen, dass dieses bestimmte Ich nicht das Universum sei, und trotz der Discontinuität des Bewusstseins eine Continuität der Substanz oder auch nur eine gleichgültige Vertretbarkeit zwischen zeitlich auf einander folgenden Ich's oder gar eine Identität des Wesens zwischen räumlich getrennten Ich's stattfinde. Denn der ganze Egoismus beruht ja darauf, oder geht davon aus, dass das Ich sich praktisch für absolut nimmt, und sich gegen jeden praktischen Einfluss eines Zweifels an dieser Absolutheit gewaltsam versperrt. Demgemäss wehrt sich der Egoismus auch gegen jede metaphysische Theorie, deren Annahme ihn theoretisch zum Abdanken nöthigen würde; er hüllt sich so dicht als möglich in den Schleier der Maja und will nichts sehen und hören, was ihn an seiner Absolutheit irre machen

könnte. „Ich, Ich will glücklich sein", ruft er; „was hilft es mir, wenn die ganze Welt beseligt wird, und Ich nichts davon habe; was kümmert es mich, wenn die ganze Welt immer elender wird, wenn ich nur den kleinsten Gewinn dabei habe! Was geht es mich an, ob das Weltwesen nach meinem Tode weiter lebt, oder ob ein anderes Bewusstsein an meine Stelle tritt, — bin Ich es dann doch nicht mehr, der zu leiden hat!" Hiergegen lässt sich nichts einwenden; man muss sogar gestehen, dass der Egoismus hier sein alleraufrichtigstes Gesicht, seine allerconsequenteste Gestalt zeigt.

Es stellt sich hier eben zweifellos heraus, dass dieser Egoismus, wenn er von keinen Nebenrücksichten beirrt wird, und mit einem hinreichend klaren Intellect verbunden ist, um die Illusionen des Lebens, von denen er sich bis dahin zu Gunsten ihm fernliegender Naturzwecke prellen liess, zu durchschauen, dass er dann nothwendig zur Blausäure oder zu einem anderen rationellen Mittel des Selbstmords greifen muss, und das sobald als möglich, da es schade ist um jede noch an dieses elende Leben verschwendete Stunde.*) Der Egoismus, der so kühn mit stolz geblähten Segeln die Fahrt des Lebens begann, sieht sich schliesslich ohne Compass und Ruder seekrank und hoffnungslos auf hohem Meere treiben und sprengt sich endlich selbst in die Luft. Derselbe Irrthum, dem er seine Entstehung verdankt, der Glaube an seine Absolutheit, bringt ihn dahin, den Urtheilsspruch, dass er nicht werth ist, da zu sein, durch Selbstvernichtung des Individuums an sich zu vollstrecken; er gelangt aber factisch dadurch nicht zum Ziele, denn der Egoismus fährt ja trotz so vieler Selbstmörder mit ungeschwächten Kräften fort, da zu sein, wie wir alle täglich sehen.

So sehen wir den Individualeudämonismus, nachdem er alle seine principiellen Gestaltungen durchlaufen, beim schmählichsten Bankerott anlangen, nachdem er auf verschiedenen Stufen vergeblich versucht hatte, theils durch Hereinziehen unhaltbarer Hypothesen theils durch Stehenbleiben auf halbem Wege, haltbare Standpunkte der praktischen Philosophie zu erobern und zu begründen. Ausgehend von dem Princip, dem Ich die wahre Glückseligkeit zu verschaffen, muss er endlich bei

*) Vgl. Schurich: „Aus dem Tagebuch eines Materialisten". Der Verfasser schloss nicht nur sein Buch mit dieser Consequenz, sondern gleich darauf auch sein Leben.

dem Geständniss der absoluten Unmöglichkeit ausmünden, nicht nur eine positive Glückseligkeit, sondern selbst nur eine definitive Erlösung vom Elend des Daseins zu erringen; das consequent verfolgte Glückseligkeitsstreben des Eigenwillens hebt sich durch inneren Widerspruch gegen die Natur dieses Willens selber auf, und der recht verstandene Eudämonismus schlägt in Resignation, die zu Ende gedachte Selbstsucht in Selbstverläugnung um. Dieses kostbare Ich, um dessentwillen der Eudämonismus zuerst Himmel und Erde hatte in Bewegung setzen wollen, — dieses Ich wirft der von allen Illusionen des Lebens zurückgekommene Egoist fort wie einen werthlosen Plunder, den es nicht der Mühe lohnt aufzuheben, oder er unterlässt selbst diess, weil es nicht einmal der Mühe des Wegwerfens mehr lohnt. Was sich so unendlich werthvoll vorkam, dass die ganze Welt nur dasein sollte, um ihm zu dienen, das ist jetzt als das absolut Werthlose erkannt;*) der einst so hoffnungsvoll beim Auszuge zum Kampf zum Herrn erwählt war, der wird nun, nachdem er sich unfähig nicht nur zu den verheissenen Eroberungen, sondern selbst zum Zurückführen des Heeres erwiesen, verläugnet. Der Mensch kehrt sich voll Ekel ab von dem Götzen, dem er so lange geopfert, und dessen Hohlheit er nun erkannt; nicht gern und nicht freiwillig, sondern zerschlagen, ingrimmig und nothgedrungen wendet er sich endlich ab. von dem Idol, das ihn so lange geäfft und ihm doch nichts zu bieten hat.

Noch ist das Leben da, aber es ist inhaltslos; könnte man es mit einem neuen Inhalt erfüllen, für den der Egoismus vorher keinen Platz liess, so könnte es nun erst zu voller Herrlichkeit erblühen; denn der bornirte Eigenwille ist als Herr abgedankt, und seine beschränkte Kraft könnte, einem andern Principe dienend, Tüchtiges leisten, wenn nur etwas da wäre, dem er dienen könnte. Der nach Befriedigung strebende Eigenwille, der schmählich Fiasco machte, als er direkt das Seine suchte, und sein Wohl zum Zweck seiner Thätigkeit machte, würde dann wenigstens ohne Rückfall in selbstsüchtige Illusionen aus seinem unnatürlichen Quietismus befreit und würde

*) Wenn sich später herausstellen sollte, dass dem Ich gleichwohl ein sehr bedeutender Werth beizumessen sei, so kann dieses Resultat nur noch aus der Anlegung eines ganz anderen Maassstabes als des individualeudämonistischen entspringen; vom Standpunkte des Egoismus aber, von dem aus wir hier allein die Frage erörtern, ergiebt sich nach Enthüllung der Illusion, dass das Ich im strengsten Sinne das absolut Werthlose ist.

vielleicht, wenn er selbstverläugnend anderen Zwecken dienend sich bethätigt, indirect durch eine unerwartete und ungesuchte Befriedigung belohnt werden, die, wenn sie auch als solche nicht das Leben auf seine Kosten brächte, es doch wenigstens erträglich machte, d. h. es mit Frieden und Stille erfüllte. Dieses Princip müsste ein praktisches Princip sein, denn es handelt sich ja eben um die thätige Erfüllung des praktischen Lebens, und es müsste ein nichtegoistisches, also nicht individual-eudämonistisches Princip sein, ein Princip, welchem dienend man nicht das Seine sucht. Gäbe es ein solches Princip, so würden wir in ihm vielleicht ein wahrhaft Ethisches erkennen dürfen, und man sieht von hieraus, was die Frage zu bedeuten hat, ob es ein ethisches Princip im Sinne eines nichtegoistischen praktischen Princips giebt oder nicht. Giebt es keines, so muss das Leben zwischen gemeiner Selbstsucht und dumpfer Resignation, zwischen dem Taumel aller möglichen Illusionen und dem absoluten Katzenjammer hin und her schwanken; giebt es eines, so dürfen wir hoffen, aus dieser Zwickmühle herauszukommen, und das Leben mit werthvollerem Inhalt zu erfüllen.

An der Nichtigkeit des rein egoistisch geführten Lebens, aus der Hohlheit und der empörenden Prellerei aller Illusionen, wenn sie bloss auf den Egoismus bezogen werden, an der ganzen in sich zerfallenden und zerbröckelnden Misère aller individual-eudämonistischer Systeme der praktischen Philosophie erkennen wir aber nun auch mit Klarheit, dass alle Modificationen und Formulirungen dieses Princips in Wahrheit keinen Anspruch auf irgend welche ethische Bedeutung haben können, sondern dass das Ethische, wenn es ein solches überhaupt giebt, frühestens da anfängt, wo jenes aufhört. Es ist somit nicht bloss ein negativer Gewinn, den wir aus den Betrachtungen des Individualeudämonismus gezogen haben, es ist nicht bloss die verneinende Erkenntniss, dass diess ein Ethisches nicht sein kann, sondern es ist durch die begriffene Selbstaufhebung des egoistischen Princips mit dem Ende des einen zugleich der Anfang des andern gewonnen. Wie bei geologischen Gesteinsschichten die obere Grenze der tieferen Schicht zugleich die untere Grenze der höheren bildet, so ist das, was den letzten Abschluss in der Entwickelung des egoistischen Princips bildet, zugleich das unentbehrliche Fundament für alles Ethische, — ich meine die Selbstverläugnung, das praktische für werthlos Halten des Ich und seiner Selbstsucht, welches allein im Stande ist, in der Seele tabula rasa zu machen mit dem unendlichen Kram der

wichtigthuerischen egoistischen Zwecke und Bestrebungen, die jede etwaige Entfaltung des Ethischen wie das Unkraut den Weizen zu überwuchern pflegen.

Die Selbstverläugnung ist Anfang und Grundlage alles Ethischen; freilich ist sie blöss Anfang oder untere Grenze, also noch nicht selbst für sich allein etwas, sondern nur als Grundlage eines Positiven, dem sie reinen Tisch gemacht. Schon im Namen liegt es, dass die Selbstverläugnung der Thätigkeit und Leistung nach etwas Negatives ist, das erst der Ergänzung durch ein Positives bedarf; aber dieses Positive, welcher Art es auch gefasst und verstanden werden möge, bedarf unter allen Umständen der negativen Kehrseite zur Vervollständigung des Gepräges, ohne welche die Münze ungültig wäre. In allen ethischen Systemen ist letzteres mehr oder minder deutlich anerkannt, aber fast überall soll das positiv Ethische aus sich selber die Kraft schöpfen, den Egoismus zu besiegen und die Selbstverläugnung zu erkämpfen, während hier das Revers der Medaille zuerst geschlagen wird, und erst auf dem Boden der Selbstverläugnung das Ethische freie Bahn zur ungehinderten Entfaltung gewinnen soll. Letzteres erscheint jedenfalls aussichtsvoller, denn der Egoismus verhält sich zum positiv Ethischen wie ein urwüchsiger Riesenbaum der üppigen Tropenwelt zu einem zarten Keimpflänzchen, das den Schnee durchbricht; ein Wettkampf zwischen beiden erscheint hoffnungslos für letzteres, so lange der erstere in voller Kraft steht, und die tägliche Erfahrung kann uns bestätigen, wie ohnmächtig das Ethische der ungebändigten Selbstsucht des Menschenherzens gegenüber ist, wenn es die Selbstverläugnung erst erkämpfen soll, anstatt sie vorzufinden.

Der Unterschied zwischen den Begründungsversuchen der gewöhnlichen Ethik und dem hier eingeschlagenen Wege ist ganz natürlich dadurch bedingt, dass der Standpunkt der ersteren fast durchweg auf optimistischen, der meinige aber auf pessimistischen Grundanschauungen über Welt und Leben beruht. Nun kann man es in der That bei einer optimistischen Weltansicht dem Egoismus gar nicht verdenken, wenn er keine Lust hast, abzudanken, sondern sich's wohl sein lässt unter all der Lust und Herrlichkeit des Lebens; da mag dann das ethische Princip zusehen, wie es mit diesem sich in seiner Haut behaglich fühlenden Riesen fertig wird. In Wahrheit wäre wenig genug Aussicht dazu vorhanden, ihm irgend etwas abzugewinnen, wenn nicht die intuitive Auffassung der unphilosphischen Menschen klüger wäre als die optimis-

tische Doctrin und ohne Reflexion und ohne klares Bewusstsein praktisch so vielfach zu pessimistischen Ansichten hinneigte, wie man sich durch Unterhaltung mit einfachen und niederen Leuten oft in frappanter Weise überzeugen kann, und wie es auch in dem ästhetischen Genuss am Tragischen sich offenbart.*) So erweist sich die Natur auch hier in ihrem Wirken der Doctrin überlegen; die Doctrin glaubt durch optimistisches Lob die Natur zu ehren, ohne zu merken, dass die Natur gerade dadurch, dass sie dieses Lob nicht verdient, fähig wird, das zu erzielen, was die optimistischen Ethiker seit Jahrtausenden vergeblich bemüht sind, durch ihr Predigen zu bewirken. Alle Religionen, die eine bedeutende innerliche ethische Wirkung erzielt haben, haben sich mehr oder minder pessimistischer Voraussetzungen bedient, um den dickfelligen Egoismus einigermaassen zur Raison zu bringen,**) aber die optimistische europäische Philosophie und Theologie hat trotzdem nicht gemerkt, woran es lag, dass der Instinct der Religionsgründer ihrer doctrinären Altklugheit überlegen war.

Man sollte glauben, es könnte der ethischen Speculation gar nichts näher liegen als die Einsicht, dass, wenn der Egoismus der Prellpfeiler der ethischen Velleitäten ist, es Lebensfrage — oder um in der Schulsprache zu reden: praktisches Postulat — für die Möglichkeit einer praktisch wirksamen Ethik sei, dass der Egoismus, schon abgesehen von allen ethischen Forderungen, die Thorheit und Unerfüllbarkeit seines Strebens nach Glückseligkeit einsehe, und dass, da diess nur im Falle der Wahrheit des Pessimismus möglich ist, die Wahrheit des Pessimismus selbst das erste und unentbehrlichste ethische Postulat sein müsse. Wer diese Folgerung anzuerkennen sich sträubt, beweist damit nur, dass auch in ihm der Egoismus noch nicht abgedankt hat, und noch immer auf sein vermeintliches Recht auf Glück pocht,***) beweist, dass es ihm wohl auch um Ethik aber doch nur um eine solche Ethik, in der zugleich und vor allem auch der Egoismus seine Rechnung finde, dass es ihm also in erster Reihe um Befriedigung der Selbstsucht und erst in zweiter Reihe, insoweit es mit dieser vereinbar sei, auch um Verwirklichung des Ethischen zu thun

*) Vgl. meine „Gesammelten Studien u. Aufsätze" B II 4.

**) Vgl. meine Schrift „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft" (2. Aufl.)

***) Vgl. „Ges. Stud. u. Aufs." A II: „Ist der pessimistische Monismus trostlos?"

sei. Hiermit soll keineswegs etwa ein Vorwurf ausgesprochen, sondern nur die mehr oder minder unbewusste Selbsttäuschung zurückgewiesen werden, als ob das Ethische höchster und allein maassgebender Gesichtspunkt der praktischen Philosophie sein könne, so lange das Egoistische noch in ungebrochener Kraft besteht und sein Recht verlangt, anstatt sich in absoluter Selbstverläugnung zu bescheiden und seine Kraft als dienendes Mittel den ethischen Zwecken unterzuordnen. So war es in der That die Reaction des sich gegen die Zumuthung einer definitiven Abdankung empörenden Egoismus, was sich gegen die Annahme des Pessimismus bisher so heftig sträubte; dieser Opponent wusste sich aber natürlich in die Bedürfnisse einer Theodicee zu verhüllen, welche von einem vorausgesetzten selbstbewussten Schöpfer um jeden Preis den Vorwurf abhalten musste, dass er eine Welt geschaffen habe, die besser nicht wäre.

Sehen wir von diesen anderswo hingehörenden*) metaphysischen Fragen ab, so haben wir hier nur soviel zu constatiren, dass der Pessimismus das wirksamste Antidot gegen den Egoismus, das Vehikel seiner Selbstaufhebung ist, und dass er eben dadurch zum dauerhaftesten und tragfähigsten theoretischen Unterbau einer positiven Ethik wird, indem er vor allem Eintritt einer ethischen Motivation an die Stelle der Selbstsucht die Selbstverläugnung setzt. Die Hervorhebung der entscheidenden Wichtigkeit dieses Endresultats des in's Negative umgeschlagenen und auch hier an Erreichung seines Ziels verzweifelnden Egoismus soll indessen keineswegs hindern, auch den schon oben besprochenen propädeutischen Werth des positiven Eudämonismus anzuerkennen, insofern er als sogenannte Klugheitsmoral den Menschen und die Menschheit an Ueberwindung sinnlicher Motive durch abstracte gewöhnt und in der Bekämpfung und Ueberwindung der Affecte und Leidenschaften übt. Ist die Selbstverläugnung bereits als die Kehrseite des positiv Ethischen als untere Grenze und Fundament desselben zu bezeichnen, so muss auch die Selbstbeherrschung, wie sie aus der Klugheitsmoral entspringt, als eine Vorübung oder Vorstufe zum Ethischen gewürdigt werden, wenngleich dieselbe, so lange sie aus egoistischen Motiven entspringt, noch nicht, auch nicht in dem Sinne wie die Selbstverläugnung, zum eigentlich Ethischen selbst gerechnet werden kann.

*) Vgl. Ph. d. Unb. 8. Aufl. Cap. C VIII Schluss.

II. Die heteronome Pseudomoral

oder

die autoritativen Moralprincipien.

1. Das Moralprincip der Heteronomie.

Wenn der Mensch es versucht hatte, sich auf sich selbst zu stellen, indem er die seinem Streben zunächst sich darbietende eigene Glückseligkeit zum Leitstern seines Handelns wählte, und seine Hoffnung, auf diesem Wege zu einem sicheren und unerschütterlichen Princip des praktischen Verhaltens zu gelangen, gescheitert sah, so greift er bei diesem Schiffbruch seiner selbstsüchtigen Selbstbestimmung nach einem äusserlichen Halt, der ihn an's Ufer des Friedens mit sich selber trage, und achtet in der Haltlosigkeit seiner Verzweiflung wohl wenig darauf, ob es ein Balken oder ein Strohhalm sei, was seinen Händen sich darbietet, d. h. ob die krampfhaft ergriffene äussere Stütze auch im Stande sei, ihn zu tragen. Es ist dies eine im Kleinen täglich zu beobachtende Erscheinung: wer sich selber keinen Rath mehr weiss, der fragt einen Andern um Rath, und zwar mit der Absicht, seinen Rath auch wirklich und wo möglich urtheilslos zu befolgen, während er vorher Anderer Rath nur deshalb gesucht hatte, um eine Bestätigung des von ihm schon gefassten Entschlusses zu hören, oder ihn andernfalls unbeachtet zu lassen. Freilich fragt auch der sich selbst keinen Rath mehr Wissende nicht den ersten Besten um Rath, sondern einen, der bei ihm in möglichst hohem Ansehen steht, oder dem er eine gewisse Autorität zuerkennt. Je mehr der Rath-Suchende dem Befragten eine der seinigen überlegene Weisheit zuschreibt, um so geneigter wird er sein, die Weisungen seiner Autorität blindlings und ohne Kritik zu befolgen, denn um so eher wird er glauben, dass der Rathgeber die seinem Verstande unlösbar gebliebenen Probleme gelöst habe, und um

so weniger wird er sich für befähigt erachten, mit seinem Urtheil die ihm verborgenen Gründe und Absichten des Rathgebers zu durchdringen und zu umfassen.

Niemand ist mehr geneigt, Andere für sich denken zu lassen, als wer sich selbst von der Vergeblichkeit seines Denkens überzeugt hat, und nichts prädisponirt mehr zur blinden Hingabe seines Urtheils an eine äussere Autorität, als ein Verrennen in die äusserste Skepsis, die den Menschen an sich selber irre macht. Diess ist ebenso gut noch heute im Einzelnen zu beobachten, als der Gang der Geschichte bei Einführung des Christenthums auf dem Boden der vom Zweifel völlig zerfressenen griechisch-römischen Cultur es bestätigt. Die griechisch-römische Philosophie ruhte in ihrem praktischen Theil, wie wir diess im vorigen Abschnitt gesehen haben, wesentlich auf Individualeudämonismus, der zwar die von mir ausgeführten Stufen des negativen Eudämonismus nicht ausdrücklich durchlief, aber doch soviel theoretisch-skeptische und orientalisch-asketische Elemente in sich aufnahm, dass dem Extrem eines innerlich unbefriedigten materialistischen Sinnentaumels das karrikirte Gegenbild der Fleischesabtödtung und Verzweiflung am Glück nicht fehlte. Nur auf solchem Erdreich konnte das ernste Pflichtgebot eines fremdländischen Barbarengottes seinen günstigst vorbereiteten Boden finden, und die Hingabe des Lebens an diese Autorität hat als alleiniges höchstes Princip der praktischen Philosophie in der That das ganze Mittelalter hindurch vorgehalten, bis der Geist der Neuzeit auf Grund der Renaissance des alten Heidenthums auch wieder eine von dem Autoritätsgebot unabhängige Moral zu begründen versuchte.

Oft ist der an sich irre gewordene und sehnsüchtig nach einem äusseren Halt in seiner inneren Haltlosigkeit ausschauende Mensch nur deshalb längere Zeit in seiner Verzweiflung zu verharren genöthigt, weil er nicht weiss, an *welche* Autorität er sich um Rath bittend wenden soll; in solcher Lage empfindet er es als wahre Wohlthat, wenn ein Rathgeber ihm mit dem Anspruch auf Autorität entgegenkommt, und ihm die gesuchten Directive nicht nur als zu befolgende oder auch nicht zu befolgende *Rathschläge*, sondern in Gestalt von unbedingt zu befolgenden *Geboten* entgegenbringt. Der Mensch wird einer Autorität um so sicherer sich hingeben, je mehr ihm dieselbe als Autorität *imponirt*; sie wird ihm aber in der Regel um so mehr imponiren, je sicherer und selbstbewusster sie auftritt, je höher sie

ihre Ansprüche stellt, als Autorität anerkannt zu werden, und je bedingungsloser sie die praktische Befolgung ihrer Vorschriften fordert. Eine Autorität, die nur ein theoretisches Gutachten als schätzbares Material aus der Quelle ihrer Weisheit liefert, wird viel weniger Aussicht haben, auf den menschlichen Willen zu influiren, als eine solche, welche ihren Willen als das schlechthin Maassgebende für den Willen des menschlichen Individuums rücksichtslos zur Geltung zu bringen strebt. Solche auf unbedingte Geltung Anspruch machende Autoritäten treten nun aber dem autoritätsbedürftigen Menschen in verschiedener Gestalt entgegen, hauptsächlich als Autorität der Familie, der Gesellschaft, des Staats und der Kirche. Jede schreibt ihm ihre Gebote als unbedingt nachzuachtende Pflichten vor, wenngleich die Sphären, innerhalb deren diese Gebote sich bewegen, zum Theil verschiedene, und jedenfalls verschieden weite sind.

Nicht als ob diese Mächte nicht von jeher dem Menschen gegenübergestanden hätten, und nun etwa plötzlich auf der Bildfläche erschienen, wie diess nur ausnahmsweise bei einer importirten Religion in einem Volke von verfallener Sitte und zerfressenem einheimischen Götterglauben vorkommen kann. Hatten doch auch die Griechen und Römer vordem an eine göttliche Autorität geglaubt, die den Menschen heilige Gebote aufgestellt und über denselben gewacht hatte. Aber die Zeit, wo der Einzelne sich noch als Zweig an dem Baume seines Volkes und genährt von der Einen Wurzel gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Sitte fühlt, ist noch eine Periode unbewusster Sittlichkeit, instinctiver Ein- und Unterordnung unter das Ganze, wo der Einzelwille noch in einer Indifferenz mit dem Gesammtwillen verharrt, aus welcher erst die Reflexion den Gegensatz entwickelt, indem sie die Verschiedenheit beider zum Bewusstsein und so den Eigenwillen dazu bringt, sein Heil auf eigene Faust zu suchen. So lange der Einzelne unvermerkt in den Gesammtwillen hineinwächst, der aus der Summe der Einzelwillen unbewusst herauswächst, so lange kann von ethischen Principien überhaupt nicht die Rede sein; erst wenn das Bewusstsein über das Verhältniss des Eigenwillens zum Gesammtwillen erwacht, wenn der erstere anfängt, sich über sein bisheriges selbstloses Einssein mit und Aufgehen in dem letzteren zu wundern, sich auf seine Fähigkeit zur Losreissung vom Gesammtwillen und zur Selbstherrlichkeit zu besinnen, erst dann kann die Reflexion zu einem praktischen Princip, d. h. zu einem bewusst vorgesteckten letzten Ziel und Motiv

des praktischen Verhaltens führen, welches nothwendig zuerst das egoistische Princip der eigenen Glückseligkeit sein musste. Das sittliche Bewusstsein als solches kann demnach erst dort beginnen, wo die unbewusste Einheit des Individualwillens mit dem Gesammtwillen durch die Reflexion zerbrochen wird, und das Individuum von den Autoritäten, in denen der unbewusste Gesammtwille sich vergegenständlicht, zunächst abstrahirt, um sich bei weiterer Ausbildung der Consequenzen seines egoistischen Princips oppositionell und negirend gegen dieselben zu verhalten, wie wir diess vorher (namentlich auf der Stufe des Cynismus) gesehen haben.

Hat nun der Bankerott des Egoismus diesen zuerst verfolgten Leitstern als ein Irrlicht erwiesen, so steht der Mensch jenen Autoritäten ganz anders gegenüber als früher in seiner ursprünglichen Naivität. Unfähig, zu der unbewussten Einheit mit der Volkssitte zurückzukehren, und überführt von der Unfruchtbarkeit seiner Opposition, findet er in ihnen den auf dem bisherigen Wege vergeblich gesuchten Halt, und kehrt nunmehr in bewusster Unterwerfung zu ihren Geboten zurück. Nicht als ob er von sich aus den Inhalt dieser Gebote billigte und in ihm das Heil erkennte — darum handelt es sich hier noch gar nicht — sondern er ordnet nur formell seinen Willen dem der Autorität unter, und lässt ihn durch letzteren bestimmen, weil er froh ist, in Ermangelung eines inneren regulativen Princips ein solches in dem Willen einer äusserlichen Autorität vorzufinden, die ihm aus äusseren Gründen imponirt. Wird nun die Unterwerfung des Eigenwillens unter das autoritative Gebot eines fremden Willens zum Princip der Ethik erhoben, wird mit andern Worten behauptet, dass das Wesen des Sittlichen darin und nur darin zu suchen sei, dass der Mensch seinen Willen irgend welchen von aussen an ihn herantretenden Vorschriften oder Gesetzen unterwirft, so ist diese principielle Auffassung des Sittlichen als das Moralprincip der Heteronomie*) zu bezeichnen, wobei vorläufig die Frage noch völlig offen bleibt, welcher Art die Autorität sei, der der Wille sich unterwirft.

---

*) Kant braucht das Wort „Heteronomie" in einem weiteren Sinne als ich, indem er auch diejenigen Impulse darunter befasst, welche aus dem individual-eudämonistischen Princip abfliessen. Diess ist aber in doppelter Hinsicht unrathsam, da solche Impulse weder in Form des Gebots (*νόμος*) auftreten, noch von einem Andern (*ἕτερος*) als dem handelnden Menschen selbst herrühren.

Wir haben schon anerkannt, dass der Mensch die Autorität deshalb als solche ansieht, weil er ihr eine gewisse Ueberlegenheit über sich zuschreibt, weil er namentlich in der Bestimmtheit und Sicherheit ihrer Gebote gegenüber seiner eigenen Unsicherheit einen festen Halt zu finden glaubt. J. H. v. Kirchmann, welcher in seiner Schrift: „Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral" (Berlin, L. Heimann 1869) dem heteronom-autoritativen Moralprincip den schärfsten Ausdruck gegeben hat, behauptet irrthümlicher Weise, dass diese Ueberlegenheit dem Menschen unermesslich oder unendlich erscheinen müsse, um Moralität begründen zu können, und tadelt (S. 57) Haller, weil derselbe in seiner „Restauration der Staatswissenschaften" jeden Grad von Ueberlegenheit (z. B. des Gutsherrn über die Pächter, des Fabrikanten über die Arbeiter) als ausreichend zur Begründung eines moralischen Einflusses erachtet. In der That aber sieht auch Kirchmann sich genöthigt, einzuräumen, dass zwischen den verschiedenen Autoritäten und ihren Geboten eine Rangordnung bestehe, welche doch nur auf einer Verschiedenheit des Maasses ihrer Ueberlegenheit beruhen kann (S. 70—71), wogegen eine unendliche Ueberlegenheit aller Autoritäten über den Menschen jede Unterscheidung des Gewichts ihrer Gebote für den Menschen unmöglich machen würde. Nimmt man hingegen einmal eine Abstufung der Autoritäten an, so ist es ganz consequent unter derjenigen Gottes, des Staats, der Sitte, der Familie u. s. w. auch noch einzelne sociale Autoritäten wie Gutsherren und Fabrikanten als möglich einzuräumen. Es kommt ja dabei immer nur darauf an, ob das betreffende Individuum diese Autoritäten hinlänglich als solche anerkennt, um ihren Geboten eine Verbindlichkeit für seinen Willen zuzuschreiben; wenn Kirchmann aber Haller's Theorie in diesem Punkte „verletzend" findet, so zeigt das nur, dass seit Haller das Volksbewusstsein sich ziemlich schnell im demokratischen Sinne geändert hat, beweist jedoch nichts gegen die Richtigkeit der Haller'schen Consequenzen.

Kirchmann drückt das heteronom-autoritative Moralprincip so aus: „Das Sittliche ist für den Menschen das Unbedingte, was nicht gilt, weil das Gebot einen guten Grund hat, sondern weil es von der Autorität geboten ist. Das Gebot ist der alleinige und zugleich letzte Grund des Moralischen wie des Rechts" (S. 137). Das Princip ist demnach ein rein formelles; ein sachliches Princip für das Sittliche besteht überhaupt gar nicht (S. 175), da vielmehr „der Stoff

des Sittlichen aus zufälligen unzusammenhängenden, zerstückelten, oft dunklen Geboten verschiedener Autoritäten sich bildet" (178). Der Wechsel im Inhalt des Sittlichen wird „von Thatsachen bestimmt, welche mit dem Sittlichen nichts gemein haben" (194); „streitet man *de lege ferenda,* so verlässt man das sittliche Gebiet" (167), denn es giebt kein „höheres Sittliche, das über dem daseienden Sittlichen stände und den Maassstab für dessen Beurtheilung und Fortbildung abgeben könnte" (175). Jedes Volk muss sein Sittliches für ein Unbedingtes und Unveränderliches halten (195), obwohl es thatsächlich sich beständig ändert; von einem Unterschiede des Wahren und Falschen, des Höheren und Niederen kann aber bei dem zeitlich verschiedenen Inhalt des Sittlichen nicht die Rede sein (194); dieser Inhalt kann überhaupt gar nicht unter die Kategorie der Wahrheit fallen (62, 199), da das Sittliche immer nur auf der formellen Unterwerfung unter das Gebot der Autorität beruht, d. h. da nur der Gehorsam um des Gehorsams willen sittlich, nur der Ungehorsam unsittlich ist.

Es ist schon hier klar, dass das Moralprincip der Heteronomie nur so lange eine Bedeutung haben kann, als die Kritik und das Denken sich dem blinden Respect vor der äusseren Autorität gefangen giebt, was freilich auch bei einem Philosophen, der sich für möglichst vorurtheilslos hält, noch in erstaunlichem Grade der Fall sein kann. Nur dadurch wenigstens ist es erklärlich, dass z. B. Kirchmann einen Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel tadeln zu dürfen glaubt, weil sie „sich nicht gescheut, das Recht und die Moral grosser Völker, das Werk der Weisheit und Erfahrung unzähliger Geschlechter, gleich der Arbeit eines Schulknaben zu kritisiren und zu corrigiren" (174) — als ob nicht die Philosophie erst da anfinge, wo der Respect aufhört. Wenn selbst das Verkehrteste zur Pflicht erhoben werden kann (127) und der Inhalt des Gebots für die Sittlichkeit gleichgültig ist, wie kann man dann noch behaupten, dass „das sittliche Gebot das Höchste für den Menschen sei, und alle andern Ziele (auch Kunst und Wissenschaft) sich ihm unterordnen müssen" (145)? Auf dem Glauben an die Unendlichkeit der Ueberlegenheit der Autorität soll die Unbedingtheit der Verbindlichkeit ihres Gebots beruhen (103); muss aber nicht dieser Glaube und mit ihm die Sittlichkeit erlöschen, wenn das erwachende oder wiedererwachende Denken sich überzeugt, dass die Autoritäten nur als unermesslich grosse Mächte gelten, ohne es

zu sein (76), oder dass die von menschlichen Autoritäten ausgegangenen Gebote fälschlich einer göttlichen Autorität untergeschoben worden sind? Wenn das Beharrungsvermögen die Wirksamkeit der Gebote noch einige Zeit nach dem Erlöschen der Autorität aufrecht erhält, so kann doch diese Nachwirkung immer nur eine sehr begrenzte sein (66), und das Endresultat kann nur das sein, dass das aus dem Moralprincip der Heteronomie herstammende Sittliche bei fortschreitender Bildung in Folge der kritischen Zerstörung des Glaubens an die Autoritäten verschwindet, wo dann, wenn man ein aus anderer Quelle fliessendes Sittliche leugnet, der Rückfall in die individual-eudämonistische Surrogat-Moral der Klugheit unvermeidlich ist (201). Hiernach hebt der Versuch Kirchmann's, eine Sittlichkeit auf Grund des Moralprincips der Heteronomie zu erbauen, sich selbst auf; was bei diesem Versuch zu Stande kommt, ist nichts, was vor dem Denken bestehen kann, also keine wahre Ethik, die auch den Philosophen befriedigen soll, sondern bloss „eine Vorstufe, welche nur so lange nöthig ist, als der Macht der Triebe durch die Klugheit allein nicht die genügende Mässigung auferlegt werden kann. Das Sittliche ist dann nur ein Erziehungsmittel der Menschheit, was nach vollendeter Erziehung zurückzutreten hat" (201).

Es ist selbstverständlich, dass jeder, der diese Auffassung des Sittlichen sich zu eigen gemacht hat, und dabei Selbstachtung und Selbstständigkeit genug besitzt, um sich nicht mehr für unmündig und erziehungsbedürftig zu halten, nothwendiger Weise das Sittliche als einen überwundenen Standpunkt wenigstens für seine Person betrachten muss, und diess ist wohl auch eigentlich Kirchmann's innerliche Meinung, die er nur Bedenken getragen hat, gerade herauszusagen. Was nur eine provisorische Gültigkeit für die Stufe der Unmündigkeit der Individuen und Völker hat, das kann auch nur als Durchgangspunkt der philosophischen Betrachtung ein Interesse gewähren, aber nimmermehr ihren Endpunkt bilden.

Für den mündig gewordenen Menschen ist das Moralprincip der Heteronomie unbrauchbar — das hat Kirchmann richtig eingesehen; was bewog ihn nun aber dazu, für den Mündigen die Sittlichkeit lieber ganz zu eliminiren, anstatt sein Princip einer Revision zu unterziehen? Diess waren offenbar seine drei Grundirrthümer, erstens, dass die Sittlichkeit keine Beziehung zu Lust- und Unlustgefühlen haben dürfe, zweitens, dass die Achtungsgefühle wirklich solcher Beziehung ent-

behrten, und daher allein und ausschliesslich zu subjectiven Trägern der Sittlichkeit geeignet und zulässig seien, und drittens, dass alle Achtung vor sittlichen Anforderungen nur auf der Autorität eines fremden Willens beruhen könne.

Die Unrichtigkeit der beiden ersten Annahmen ergiebt sich aus dem gemeinsamen Grunde, dass ganz allgemein keine Willensbethätigung möglich ist ohne Befriedigung oder Nichtbefriedigung, d. h. ohne Lust- oder Unlust-Gefühle. Wenn das jeweilige Wollen die Resultante der jeweilig erregten Begehrungen ist, so heisst das: die jeweilig intensivsten Begehrungen sind es, welche dem Wollen seinen Stempel aufdrücken und zur realen Bethätigung gelangen, und ist es dabei ganz gleichgültig, ob diese jeweilig im Wollen dominirenden Begehrungen sittlicher oder unsittlicher Art sind, da das Resultat stets dasselbe sein muss, dass nämlich die Realisirung des resultirenden Wollens das jeweilig erreichbare Maximum von Lust gewährt, das Scheitern dieser Verwirklichung an äussern Hindernissen aber das jeweilig grösste Maass von Unlust bewirkt (unbeschadet der weiteren Frage, was für indirecte Folgen sich für das Gefühl aus den verschiedenen Arten zu handeln ergeben). Man sieht hieraus, dass es für diese Frage ganz gleichgültig sein muss, welche Arten des Wollens man als sittliche definirt, da auf jeden Fall dieses Wollen, wenn es zu Stande kommt, d. h. wenn die zu ihm führenden Triebfedern, Beweggründe und Begehrungen prävaliren, das bei dem momentanen Gemüthszustand erreichbare Maximum von Lust gewähren wird, grade so gut wie ein unsittlicher Wille, wenn ein solcher sich als Resultante ergäbe, es thun würde. Hierin kann es also auch keinen Unterschied machen, wenn man mit Kirchmann das Gebot einer fremden Autorität als Beweggrund und die Achtung vor dieser Autorität als die Triebfeder ansieht, aus welcher das sittliche Wollen entspringt. Kirchmann verkennt demnach das primitivste Grundgesetz der Psychologie des Willens, wenn er die Achtungsgefühle den Lustgefühlen schroff entgegensetzt (S. 5) und erstere für durchaus frei von jeder Lust- oder Unlust-Empfindung glaubt. Schon die Gefühle, die er als Besonderungen des Achtungsgefühls bezeichnet (Staunen, Bewunderung, Ehrfurcht, Andacht, Heiligung, Aufgehen in die Herrlichkeit und Majestät eines erhabenen Wesens — S. 51; Gewissen — S. 61, 74) hätten ihm in Erinnerung rufen können, dass überall Lust- und Unlustgefühle auf das Engste mit den Achtungsgefühlen verknüpft sind und untrenn-

bar zu deren Wesen gehören, wie in der gemüthlichen (Pietät), religiösen (Ehrfurcht, Erbauung) und ästhetischen Auffassung des Erhabenen, oder in dem ängstigenden oder ermuthigenden Gewissen.

Kirchmann sagt: „Das sittliche Handeln gewährt nur die Ruhe der Seele aber keine Lust; im Gegentheil es wird aufgehoben, wenn diese sich als Motiv eindrängt" (S. 102). In diesem Satze ist die Quelle seines Irrthums enthüllt; er verwechselt hier nämlich im ersten Theil des Satzes Lust mit Glückseligkeit und im zweiten Theil Lust als Motiv und Lust als nothwendiges Accidenz des Wollens.

Glückseligkeit kann die Sittlichkeit freilich nicht gewähren, weil diese ein dauernder Zustand ist, der dem Willen überhaupt unerreichbar ist, und es selbst dann noch wäre, wenn er nicht beständig an äusseren Widerständen bei seiner Realisirung scheiterte, aber momentane Lust bereitet dem Tugendhaften seine opferwillige Förderung fremden Wohls ebensogut wie dem Tobsüchtigen die Befriedigung seines Zerstörungstriebes.

Ferner hat Kirchmann darin ganz Recht, dass, wo die eigene Lust als entscheidender bewusster Beweggrund, als eigentliches Ziel des Handelns vor die Seele tritt, der Handlung eine sittliche Qualität nicht mehr zukommt, weil dieselbe dann eine rein egoistische That ist. Dieser Fall kann auch bei dem Handeln aus Achtung vor der Autorität stattfinden, wenn die Triebfeder der Pietät (die die Phrenologie bekanntlich zu einem eigenen Grundvermögen mit dem Sitz auf dem Scheitel des Kopfes macht) besonders stark entwickelt ist und das Individuum bewusstermaassen nur in der Absicht dem Gebote der Autorität gemäss handelt, um sich den Genuss seiner befriedigten Pietät zu verschaffen, der z. B. bei religiösen Gemüthern eine ausserordentlich intensive und verhältnissmässig lange nachklingende Lust repräsentiren kann. Andrerseits kann die Absicht, durch das Handeln eigne Lust zu erzielen, auch bei dem Handeln aus andern Triebfedern als aus Achtung dem Bewusstsein völlig fern liegen, wie wir diess in der ganzen Reihe der nachfolgenden Untersuchungen an den verschiedenartigsten Beispielen sehen werden.

In solchen Fällen ist zunächst kein Grund abzusehn, warum solchen Handlungen die Qualität des Sittlichen weniger zukommen sollte, als denen aus Achtung vor der Autorität, im Gegentheil werden wir genöthigt sein, die wahre Sittlichkeit wenn überhaupt irgendwo grade dort zu suchen, da eben die auf der heteronomen Autorität

gegründete nach Kirchmanns eigener Ansicht nur eine provisorische Vorstufe für die Zeit der Unmündigkeit der Menschen und Völker bildet. Wir werden deshalb die Triebfeder der Achtung nicht bei Seite zu werfen brauchen, sondern sie als ein mächtiges psychologisches Moment für den Aufbau der Sittlichkeit conserviren; wir werden uns aber fragen müssen, ob es denn wirklich das Gebot eines fremden Willens sein müsse, welchem die Achtung gezollt werde, ob auf einer solchen Befolgung eines heteronomen Gesetzes Sittlichkeit überhaupt beruhen könne, oder ob nicht vielmehr nur die Selbstgesetzgebung oder Autonomie den selbstbewussten Geist zur sittlichen Persönlichkeit machen könne, d. h. ob es nicht gerade der Inhalt des Gesetzes sein müsse, welcher die Achtung vor demselben zu begründen habe, wenn dieselbe einen wahrhaft sittlichen Werth beanspruchen wolle. Bevor wir aber diesen Fragen näher treten, müssen wir noch den verschiedenen concreten Gestalten der heteronomen Pseudomoral eine nähere Betrachtung widmen.

2. Das Moralprincip der Familienautorität.

Der menschliche Typus ist wie alle Naturdinge durch Entwickelung entstanden, d. h. aus einem noch nicht menschlichen aber diesem nahe stehenden thierischen Typus herausgebildet, welcher näher bestimmt den anthropoïden Affen ähnlich gewesen sein muss. Man wird bei der Flüssigkeit des allmählichen genetischen Ueberganges vom Affen- zum Menschentypus nicht behaupten dürfen, dass grade von einem bestimmten Zeitpunkt dieser Uebergangsperiode an der Typus menschlich heissen müsste; man wird nur sagen können, dass von einem gewissen noch affenartigen Typus an sich der Habitus stetig demjenigen genähert haben müsse, welchen wir jetzt unter dem menschlichen verstehen. Brauchen wir aber der Kürze halber doch den Ausdruck „die ersten Menschen," so wird man sich den socialen Zustand derselben annähernd vergegenwärtigen können, wenn man von den Zuständen der tiefststehenden jetzt lebenden Wilden und den der Affen etwa die Mitte nimmt. Wenigstens soviel ist aus dieser Betrachtung zu entnehmen, dass „die ersten Menschen" nicht wie Adam und Eva in der jüdischen Legende unvorbereitet, hülflos und sittenlos sich in diese ihnen gänzlich neue und fremde Welt gesetzt fanden, sondern dass sie mit Art- und Individualcharakteren geboren, eine Menge von Prädispositionen für ihr

Benehmen in den wichtigsten ihnen begegnenden Lebenslagen schon mit auf die Welt brachten, durch Anweisung und Erziehung ihrer Eltern und durch Nachahmung ihrer Artgenossen dieselben vervollständigt erhielten, und so in die Sitten und Manieren ihrer Art unbewusst hineinwuchsen.

Leider wissen wir nichts darüber, ob die unmittelbaren Vorfahren der ersten Menschen heerdenweise lebten wie z. B. die Paviane, oder paarweise vereinzelt wie die jetzt noch lebenden anthropoïden Affen; jedenfalls ist aus der Annahme des letzteren Falles ein Rückschluss nicht statthaft, und es scheinen manche Gewohnheiten der Wilden fast mehr für die erstere Annahme zu sprechen. In diesem Falle würde der junge Nachwuchs sogleich den Vater als Oberhaupt der Heerde, also als erste und höchste Autorität kennen gelernt haben; im andern Falle würde das Kind sich wesentlich auf die Erziehung und Nachahmung seiner Eltern angewiesen gesehen haben, und würden dann erst auf späteren Entwickelungsstufen die Menschen eine Auffassung der Familie im weiteren Sinne, als Gezammtheit der Descendenz des Familienoberhaupts, gewonnen haben. Wie dem auch sei, so ist doch die Autorität der Eltern über die Kinder eine so selbstverständliche Sache, dass sie sich bei allen Thieren und Menschen in höherem oder geringerem Grade zeigt. Die Autorität des Vaters kann freilich erst da im Thierreich eine Bedeutung erlangen, wo das, gleichviel ob monogamische oder polygamische Familienverhältniss einen dauernden Charakter annimmt, und wo sich der Vater überhaupt um die Jungen bekümmert; eine besonders hohe Entfaltung aber muss sie da erlangen, wo das männliche Geschlecht an Kraft, Muth, Ausdauer u. s. w. dem weiblichen überlegen ist, und deshalb eine Autorität über die Weibchen ausübt, so dass die Kinder die Autorität der Mutter von der des Vaters überboten sehen.

Die Heerde besteht meistens aus einer einfachen polygamischen Familie, der eine Anzahl unfreiwilliger Junggesellen attachirt sind. Erweist sich ein jüngeres Männchen als kräftig genug, sich auch seine Weibchen zu erkämpfen, so bildet es mit diesen eine neue Heerde. Einen organischen Aufbau von einfachen Familien zu einer Familie im weiteren Sinne, oder einem Geschlecht, kennen wir bei Thieren nicht, sondern nur bei Menschen. Hier erstreckt sich die Autorität des Vaters auch über die Zeit der Verheirathung der Kinder hinaus, deren Weiber mit in seine Familie Aufnahme finden. Es ist dieser Entwickelungsgang wohl wesentlich aus der Ausbildung der Eigen-

thumsverhältnisse zu erklären, und ganz besonders deutlich bei Nomaden zu beobachten. Es ist des Vaters Vieh, das die Kinder weiden, und bleibt sein Vieh, auch wenn sie Weiber zu sich nehmen und Kinder zeugen, so lange der Alte als der ursprüngliche und allleinige Eigenthümer lebt. Die Kinder sind wesentlich Sklaven des Vaters, der allein die Familie nach aussen vertritt. Die Einzelnen sind rechtlos nach aussen; wenn ihnen Verletzungen zugefügt werden, übernimmt das Familienoberhaupt im Namen der verletzten Familie die Vergeltung, und für die Verletzungen, die das einzelne Mitglied Fremden zugefügt hat, ist die Familie solidarisch haftbar. Das Familienhaupt entscheidet über Leben und Tod der Seinen; es schaltet despotisch über Eheschliessungen seiner Kinder und kann seine Weiber verstossen, wann es will. Alle diese Züge spiegeln sich noch deutlich genug im römischen Recht wieder, wenn auch im Verlauf seiner Entwickelung gewisse Beschränkungen Platz gegriffen haben (z. B. Recht über Leben und Tod der Kinder nur nach der Geburt; Verstossung der Frau nur unter Zustimmung eines Familienraths u. s. w.); aber die Eigenthumsunfähigkeit der Kinder bei Lebzeiten des Vaters ist geblieben. In China werden heute noch bei vielen Verbrechen Erwachsener die Eltern mitbestraft, wie sie umgekehrt für Verdienste ihrer Kinder mitbelohnt werden.

In der modernen occidentalischen Cultur hat der Entwickelungsgang eine andere Richtung genommen; hier ist es einerseits der Individualismus mit seinem Streben nach autonomer Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und andererseits die vielseitigere und kräftigere Durchbildung des staatlichen Lebens, welche die patriarchalische Familienautorität beschränken und im Wesentlichen wieder wie bei den Thieren auf die einfache Familie einengen. Mit Erlangung selbstständiger Erwerbsfähigkeit pflegt bei uns die Autorität des Familienoberhaupts ihr Ende zu erreichen, oder doch ihre Gebote in Rathschläge zu verwandeln. Länger dauert dieselbe da, wo die wirthschaftliche Selbstständigkeit gar nicht oder ausnahmsweise spät errungen wird, so z. B. bei erwerbsunfähigen Söhnen oder unverheirathet gebliebenen Töchtern; hier pflegt aber von Seiten der letzteren die Fortdauer der Familienautorität nicht mehr als ein natürliches, sondern als ein drückendes Verhältniss, als ein persönliches Unglück empfunden zu werden; eine Sachlage, die von den Trägern der Autorität selten begriffen wird. Während bei der Ehe-

schliessung der Söhne die Familienautorität (ausser im Bauern- und hohen Adelsstande) sehr in den Hintergrund getreten ist, gilt dieselbe für die Verheirathung der Töchter noch in ziemlich weitem Umfange. Wären die Eltern vernünftig genug, auf die wesentlichen Erfordernisse der Eheschliessung zu sehen, so wäre das ganz gut; oft genug aber urtheilt der Instinct der Betheiligten richtiger als die Reflexion der Eltern. Die amerikanische Sitte, dass die Tochter dem Vater ihre Verlobungsanzeige zuschickt, deutet übrigens an, nach welcher Richtung die Bewegung drängt.

Unsere Cultur ist zu reich und zu mannichfaltig, unsere Sittlichkeit ruht auf zu vielseitiger Grundlage und der moderne Trieb nach individueller Autonomie ist zu mächtig, als dass für geistig Mündige die Familienautorität anders als in Gestalt eines gern gesuchten und wohlmeinend ertheilten Rathes eine Bedeutung behalten könnte. Jeder Conflict zwischen dem eigenen reiflichen Ermessen des Gebildeten und dem Gebote der Familienautorität muss unbedingt zu Ungunsten der letzteren entschieden werden; wir können und dürfen heute nicht mehr blindlings glauben, dass diess gut und jenes nicht gut sei, weil der Vater oder die Grossmutter es aus Ueberzeugung dafür erklärt, wodurch jeder Fortschritt in der Erkenntniss des Guten und Bessern in unserer fortschrittseiligen Zeit dem geistig regsamen Nachwuchs durch die stagnirenden Ansichten der älteren Generationen versperrt würde. Die Alten müssen sich darein finden lernen, dass die flügge gewordenen Jungen ihren eigenen Weg gehen, wenn es auch oft genug der verkehrte ist.

Dagegen wird für alle Zeiten die Familienautorität der unerlässliche Unterbau aller Sittlichkeit bleiben, insofern der jeweilig unmündige Theil der Menschheit aus diesem Born allein befruchtet wird zum Wachsthum seiner sittlichen Anlagen. Die Jugendzeit der Menschheit mit ihrer Unmündigkeit soll hoffentlich einmal ganz vorübergehen, aber im Lebensgange der Individuen kehrt eine Zeit der Unmündigkeit ewig von Neuem wieder, und deshalb wird auch ewig von Neuem bei jedem neuen Individuum ein provisorisches Erziehungsmittel als Vorstufe zu echter (autonomer) Sittlichkeit gebraucht, und so lange es die Familie sein wird, der die Erziehung der Jugend obliegt, so lange wird auch die Familienautorität und der vom Kinde geforderte Gehorsam gegen dieselbe das Princip dieser provisorischen Sittlichkeit sein. Das ganze Geheimniss der Erziehung beruht darin, den Eigen-

willen des Kindes durch die Autorität zu brechen, und die Unterordnung des kindlichen Willens unter den Willen der Autorität zur Gewohnheit zu machen. Es ist im Einzelnen nicht möglich, und sogar für die Autorität schädlich, wenn diese sich bemüht, den Inhalt ihrer Gebote mit Gründen zu rechtfertigen; dennoch ist dieser Inhalt keineswegs, wie Kirchmann meint, moralisch gleichgültig, sondern das Kind muss stets zu dem Bewusstsein geführt werden, dass der Wille der Autorität ein gerechter, vernünftiger und guter Wille ist, da der leiseste Verstoss hiergegen das tiefe instinctive Rechtsgefühl des Kindes verletzt und das innerliche Ansehen der Autorität in ihm unheilbar schädigt. Nur derjenige, welcher zuerst gelernt hat, seinen Eigenwillen vor dem vernünftigen Willen einer fremden Autorität zu beugen und unterzuordnen, nur der wird später im Stande sein, sich selbst zu beherrschen, d. h. seinen Eigenwillen vor den Forderungen seiner eigenen Vernunft zu beugen und zu unterwerfen. Nur wer fremdem Gebot gehorchen lernte, wird sich nach eigenem Gesetz zu lenken verstehen.

Die Individualethik, welche das Problem des Sittlichen nur an dem wahrer und echter Sittlichkeit fähigen Menschen, d. h. am Erwachsenen und geistig Gereiften betrachtet, hat sich mit einem solchen provisorischen, die wahre Sittlichkeit vorbereitenden Moment, welches sogar noch jenseits der Selbstbeherrschung aus raffinirtem Egoismus liegt, nicht weiter zu beschäftigen; ihr genügt die Erwähnung, dass dieses Princip der Familienautorität in früheren Zeiten und noch jetzt in Ländern fremdartiger Cultur eine auch in die Zeit der individuellen Mündigkeit hineinragende Bedeutung hatte. Eine Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins hat in Bezug auf dieses Princip ihrer Aufgabe entsprochen, wenn sie den Zusammenhang desselben mit den übrigen heteronomen Moralprincipien in's Licht gestellt und gezeigt hat, dass und warum für Culturvölker im modernen Sinne seine Bedeutung sich auf das Gebiet der Pädagogik beschränkt (welche einen Theil der Socialethik bildet).

Nicht selten ist auch von Moralphilosophen die Familienautorität und die von derselben geübte Erziehung als eine der Hauptursachen für die Entstehung der Moral und ihres an sich als gleichgültig betrachteten Inhalts behandelt worden; doch führt dieses Princip zu unmittelbar auf die nachfolgenden hin, als dass eine von jenen isolirte Aufstellung desselben jemals hätte erwartet werden können. Kant nennt (s. W. Bd. VIII S. 154) Montaigne als Vertreter des Princips der Erziehung,

doch ist die Ungenauigkeit dieser Behauptung schon von Platner (Phil. Aphorismen, neue Ausarbeit., Leipz. 1800. Th. II S. 100) aufgezeigt worden.

---

3. Das Moralprincip der staatlichen Gesetzgebung.

Wie die Familie durch Gedeihen und schnellen Zuwachs zum Stamme, die Familiensitte zur Stammessitte sich erweitert, so erwächst aus dem Familienoberhaupt der Patriarch des Stammes, der patriarchalische König. Mit dem ihm untergebenen Kreise wächst seine Autorität. In den einfachen Lebensverhältnissen, wo ein Unterschied der Bildung nicht bestehen kann, ist es hauptsächlich die Erfahrung, welche den Verstand schärft, und dem Alten ein geistiges Uebergewicht über die Jugend verleiht. Fällt auch die unmittelbare Führung im Kampfe jüngeren Helden zu, so ist doch der Patriarch der Oberste im Rathe, er ist der Richter in allen Streitigkeiten seines Stammes, er giebt als Oberpriester dem Leben des Stammes die religiöse Weihe, und bewahrt sein Ansehen auch äusserlich durch den ihm von Seiten seiner direkten Descendenz zuwachsenden Reichthum. Die richterliche Thätigkeit übt er gleichfalls in echt patriarchalischer Weise, d. h. nach der concreten Anschauung des Einzelfalls in bestem, freiem Ermessen der Sachlage, und die Urtheilssprüche imponiren den Stammesgenossen um so mehr, je weniger sie (gleich den sagenhaften Salomonischen Urtheilen) sich als blosse Anwendung allgemeingültiger Rechtsgrundsätze charakterisiren. Allmählich jedoch entsteht das Bedürfniss, die richterliche Thätigkeit von der Willkür der subjektiven Entscheidung zu lösen und auf feste Normen zurückzuführen. Diess geschieht durch die Gesetzgebung, welche zwar ihrem Inhalt nach durch einen beliebigen intelligenten Stammesgenossen formulirt werden kann, welche aber ihre formelle Verbindlichkeit wiederum nur dadurch erlangt, dass ein besonders angesehener Patriarch sie als Ausfluss seiner Autorität hinstellt, dass er gleichsam im Voraus zur allseitigen Nachachtung bekannt macht, nach welchen Normen er das ihm unbestritten zustehende Richteramt zu üben gedenke.

Wo die patriarchalischen Königthümer sich wie in Hellas und zum Theil in Italien in aristokratische Städte- und Landschaftsrepubliken

umwandeln, da geht natürlich auch die gesetzgebende Gewalt auf republikanische Organe über, kehrt aber nach Ablauf der Entwickelungsphasen der aristokratischen und demokratischen Republik in der demokratischen Tyrannis (Cäsarismus) zum souveränen Fürsten zurück. Der Mustercodex aller Zeiten, das römische Recht, führt alle Verbindlichkeit von Recht und Gesetzen auf den Willen des Kaisers zurück. Im Mittelalter kämpft diese romanische Rechtsauffassung mit der germanischen des Feudalismus, welcher, direkt aus den patriarchalischen Stammeshäuptlingschaften durch organisches Zusammenwachsen entstanden, eine Beschränkung der gesetzgebenden Gewalt des Königs durch die Stände, d. h. zunächst durch die fürstliche und reichsunmittelbare Aristokratie fordert. Je nach dem Uebergewicht der romanischen und germanischen Lebenselemente dominirte zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern der königliche oder der ständische Einfluss bei der Gesetzgebung, bis endlich das germanische England in seinem Unterhaus die Form fand, um durch Gewährung einer umfassenden Mitwirkung an das Bürgerthum die ständische Vertretung in moderne parlamentarische Bahnen zu lenken.

Mit der fortschreitenden Entwickelung der parlamentarischen Gesetzgebung unter theils monarchischen theils republikanischen Verfassungsformen musste es immer deutlicher werden, dass das Subject der Gesetzgebung weder der Fürst, noch das Volk, weder die Vertreter der Aristokratie noch die des Demos, sondern einzig und allein die moralische Persönlichkeit des Staates ist, welche nur in verschiedenen Verfassungsformen bei Ausübung der gesetzgebenden Gewalt durch verschiedene Organe repräsentirt wird. Wenn das römische Recht und selbst noch Hobbes*) den Willen des Fürsten als solchen als Quelle der Gesetzgebung bezeichnen, so ist ihnen dabei nicht zum Bewusstsein gelangt, dass nur zufällig in absoluten Monarchien der Fürst alleiniger Vertreter der moralischen Persönlichkeit des Staates ist und dass ihm von den Unterthanen eine gesetzgebende Autorität nur in soweit zugeschrieben wird, als dieselben ihn als alleinigen Vertreter der moralischen Persönlichkeit des Staates aner-

*) Bei Hobbes ist das Motiv für das Individuum zur Unterwerfung unter das Gesetz allein die klug berechnende Selbstsucht (wie bei Spinoza), und deshalb steht Kirchmann's Standpunkt entschieden höher als dieser Rückfall in das egoistische Moralprincip, welcher die Anerkennung und Befolgung des Autoritätsgebots rein um der Autorität willen aufhebt.

kennen, d. h. als ihr politisches Bewusstsein sich mit der bestehenden Verfassungsform einer absoluten Monarchie in Einklang befindet.

Das Moralprincip der staatlichen Gesetzgebung besagt nun, dass an und für sich nichts sittlich oder unsittlich sei, sondern es erst werde durch das Gebot oder Verbot der staatlichen Gesetzgebung. Wenn das Princip sich offenbar zu eng erweist, so würde diess zunächst nur auf die Nothwendigkeit einer Ergänzung desselben durch die verwandten Principien der kirchlichen Autorität und der Sitte hinweisen, aber nicht die Unhaltbarkeit des Princips als solches darthun. Keine Frage zwar ist es, dass die in den Gesetzen eines Staates niedergelegten Anschauungen ein ausgezeichneter Maassstab für den Sittlichkeitsstandpunkt des betreffenden Volkes sind, aber sie drücken gleichwohl nicht einmal genau die Stufe des Rechtsbewusstseins aus, hinter welcher sie meistens eine Etappe zurückbleiben (sowohl in der Veredelung wie im Verfall), manchmal aber auch durch erleuchtete Gesetzgeber eine Stufe voraneilen. Solche selteneren Fälle, wo etwa ein erleuchteter und freisinniger Despot durch kühne Neuerungen in der Gesetzgebung dem zurückgebliebenen Rechts- und Sittlichkeitsbewusstsein seines Volkes mächtige Impulse zur Förderung ertheilt hat, solche Fälle sind es gewesen, aus denen die falsche Verallgemeinerung gezogen worden, dass das Rechts- und Sittlichkeitsbewusstsein im Volke überhaupt erst durch die Rückwirkung der Gesetzgebung entstehe und sich fortbilde. Aber die genauere Betrachtung derartiger geschichtlicher Beispiele zeigt uns, dass es sich in selbst solchen Fällen nicht sowohl um positive Schöpfungen im Volksgeist handelt, als vielmehr um Wegräumung von schädlichen Einflüssen, welche den Volksgeist in seiner freien Entfaltung gehemmt und künstlich niedergedrückt oder gar mit sittlichen verwerflichen Elementen imprägnirt hatten. Ein Friedrich oder Joseph glichen deshalb Aerzten, welche, ob zwar mit kräftigen Medicamenten in den kranken Organismus ihrer Völker eingreifend, dadurch doch nur der inneren Naturheilkraft derselben zu Hülfe kamen.

Abgesehen von solchen Ausnahmen aber lehrt die Geschichte, dass im Allgemeinen das Rechts- und Staatsbewusstsein der Völker das Prius der geschriebenen Gesetze und Verfassungen ist, so dass diese nur aus jenem erklärt werden können, aber nicht umgekehrt. Wo der Schwerpunkt der Gesetzgebung in den Körperschaften der Volksvertreter liegt, da tritt dieser Einfluss handgreiflich zu Tage; aber

selbst da, wo die gesetzgebenden Factoren des Staatslebens von dem frischen Lufthauch der Oeffentlichkeit sorgfältig abgesperrt zu sein scheinen, findet das Volksbewusstsein in Gestalt der öffentlichen Meinung tausend Ritzen und Canäle, um seinen legitimen Einfluss unvermerkt geltend zu machen, und jede allzugrosse Divergenz zwischen sich und dem Gesetz zu verhindern. Wie jedes Volk im Grossen und Ganzen die Regierungsform verdient, die es hat, wie jede geschenkte Freiheit werthlos und nur die selbsterrungene und behauptete fruchtbringend ist, so gewinnen auch die Gesetze nur dann eine wahre Ledendigkeit, wenn sie bereits vor ihrer Verkündigung aufgetauchten und immer dringender gewordenen Forderungen des Volksbewusstseins begegnen und genügen, bleiben aber todter Buchstabe, wenn sie künstliche Machwerke des grünen Tisches sind, die von keinem Bedürfniss des öffentlichen Lebens gebieterisch verlangt sind. Diese Thatsachen, zu denen grade die neueste Geschichte reichlich Beläge liefert, sprechen deutlich genug für den Satz, dass die Gesetze im Wesentlichen nur der präcisirte Ausdruck oder schriftliche Niederschlag von dem Rechts-, Staats- und Sittlichkeitsbewusstsein des Volksgeistes sind. Insoweit die Gesetze also Ausdruck sittlicher Ideen sind, geht doch das Sittlichkeitsbewusstsein des Volkes ihnen voran, verhält sich also im Wesentlichen zu denselben als Ursache, nicht als Wirkung, wenn schon eine gewisse Rückwirkung der Gesetze auf dasselbe also eine Art Wechselwirkung zwischen Volksbewusstsein und Gesetzen hiermit keineswegs geläugnet werden soll.

Ist dem nun so, dann kann auch die Achtung vor dem bestehenden Gesetz nicht das letzte Princip der Sittlichkeit sein, sondern wir müssen zurückgehen auf jene Quelle, aus der die Gesetzgebung selber erst schöpft, indem sie das Rechtsbewusstsein des Volkes theoretisch formulirt und dem so formulirten die äussere Erzwingbarkeit durch die Staatsmacht garantirt.

Nach Kirchmann ist, wie oben bemerkt, der Inhalt des Gebots gleichgültig, und genügt die Form des Gebotenseins; nach ihm kann deshalb die Quelle, aus welcher die Gesetzgeber den Inhalt ihrer Gesetze schöpfen, keine sittliche mehr sein, wo dann nur die eudämonistische übrig bleibt. Nun kann es zwar ohne Frage vorkommen, und ist zu alten Zeiten und überall vorgekommen, dass die mit der Gesetzgebung betrauten Factoren, anstatt selbstverläugnend und selbstvergessen allein den Willen der moralischen Persönlichkeit des Staates

zu repräsentiren, ihren persönlichen Willen oder ihre Standes-Interessen haben zur Geltung kommen lassen. Dann haben sie aber den Staatswillen gefälscht und haben die ihnen anvertraute staatliche Function zu Gunsten privater Interessen gemissbraucht. So entstandene Gesetze können formell auf ganz legalem Wege zu Stande gekommen sein, aber jedenfalls verdanken sie ihren Ursprung einem unsittlichen Missbrauch der übertragenen Functionen. Die juridische Gültigkeit solcher Gesetze kann niemand anfechten, aber an ihrem Widerspruch mit dem Volksbewusstsein und an der Weigerung des letzteren, ihren Inhalt als moralisch verbindlich anzuerkennen, geht zur Evidenz die Unrichtigkeit des Kirchmann'schen Princips hervor, die formell legale Gesetzgebung zur Erzeugerin des sittlichen Inhalts zu machen, sowie die Unhaltbarkeit seiner Behauptung, dass bei einem formell legal zu Stande gekommenen Gesetze auch der widersinnigste und abscheulichste Inhalt moralische Verbindlichkeit besitze. Kirchmann's sittliches Ideal, der blinde, sclavische, viehische Gehorsam gegen jedes Gebot auch mit dem blödsinnigsten Inhalt, ist nicht einmal ein primitiver Zustand, sondern nur ein Zustand der Versunkenheit eines abgestorbenen, ertödteten Volksgeistes. Wo noch irgend eine Wurzel des Volksgeistes lebendig ist, da ist der thatsächliche Conflict des sittlichen Gewissens mit solchen Zumuthungen und der in Geschichte und Dichtung gefeierte Heroismus des äussersten Widerstandes gegen dieselben eine empirische Instanz gegen solche Eliminationsversuche alles an sich sittlichen Inhalts, und diese Instanz kann, wie wir bald näher sehen werden, auch nicht durch Herbeiziehung von Collisionen der verschiedenen Gebote verschiedener Autoritäten beseitigt werden, da das Gewissen seine Autonomie gegen alle gleichmässig zu behaupten hat, wenn wahre und echte Sittlichkeit entstehen und bestehen soll.

Selbst in patriarchalischen Anfangszuständen der Cultur ist der Stammeshäuptling keineswegs so souverän, wie es bei oberflächlicher Betrachtung wohl den Anschein hat. Er selbst ist geistig gebunden durch das Rechtsbewusstsein seines Volkes, das sich in der Sitte äusserlich fixirt hat, und wollte er versuchen, sich von seiner Stammessitte eigenwillig loszureissen, so würde er sehr bald spüren, dass der Stamm sich so einmüthig gegen ihn wendet, wie er ihm bei Beobachtung der Sitte einmüthig gehorcht. Ihm bleibt keine andere Aufgabe, als dem jeweiligen Zustand des ungeschriebenen Rechts-

bewusstseins in seinen Urtheilssprüchen Ausdruck zu geben, und den Veränderungen desselben sowie der Sitte zu folgen.

---

4. Das Moralprincip der Sitte.

Die Sitte steht der letzten Quelle des Ethischen jedenfalls näher als die Gesetzgebung; wenn die letztere der bewusste und auf das Erzwingbare beschränkte Niederschlag des ethischen Volksgefühls ist, so ist erstere der unbewusste Ausdruck desselben, der, namentlich in früheren Culturstadien, fast alle Thätigkeiten und Handlungen des Menschenlebens nach zum Theil höchst minutiösen Vorschriften regelt. Etymologisch sind sogar unsere Worte: „Sittlich" und „Sittlichkeit", von „Sitte" abgeleitet, und es liegt darin die richtige Ahnung, dass, was in der Sitte unbewusst durch collective Thätigkeit aller erstrebt und geschaffen wird, in der Sittlichkeit vom Einzelnen wie von Allen mit dem Bewusstsein seiner Tragweite und seines Werthes realisirt werden soll.

Die Sitte ist vor allem Eintritt der Reflexion, der Regulator für das politische, sociale und religiöse Verhalten des Einzelnen. Die bewusste Reflexion ist der schlimmste Feind der Sitte, weil Sitte unbewusst entsteht, unbewusste, der Reflexion oft erst nach langen Umwegen erkennbare Zwecke verfolgt, und weil ihre Zweckmässigkeit oft genug auf der Voraussetzung beruht, dass sie unangetastete, von keiner Reflexion zerfressene allgemeine Geltung bewahre.

So entspricht das zweifelfreie Verharren in der Väter Sitte dem Stande der Unschuld, über den der Mensch hinaus muss, um durch die Entzweiung der Reflexion hindurch zu selbstbewusster Sittlichkeit zu gelangen. Kein Wunder, dass beim Beginn solcher Skepsis die Vertreter des Moralprincips der Sitte durch die neuen Bahnen aller Sittlichkeit Gefahr drohen sehen und z. B. einem Sokrates den Giftbecher reichen. Aber die Versuche, die erwachende Reflexion zu unterdrücken, sind, wenn die Culturentwickelung eine gewisse Stufe erreicht hat, vergeblich; die Bewahrung der primitiven Unschuld wird dann unmöglich, und es handelt sich nur noch um die Alternative, ob die Reflexion sich zu selbstbewusster Sittlichkeit hindurchringen oder in bloss negativer Sittenlosigkeit stecken bleiben wird. Die durch Essen vom Baum der Erkenntniss einmal verlorene Unschuld

ist schlechterdings nicht wieder zu gewinnen, und deshalb ist auch von allen autoritativen Moralprincipien, das der Sitte am wenigsten geeignet, dem mit seiner Reflexion an den egoistischen Moralprincipien gescheiterten Menschen einen neuen Halt zu geben. Ist dies schon dann unmöglich, wenn es sich um die Rückkehr eines von der Volkssitte losgerissenen Einzelnen zu dieser von seinem Volke im Ganzen noch treu bewahrten Sitte handelt (die Rückkehr würde hier immer nur eine äusserliche Unterwerfung des Thuns, nicht eine Rückkehr zur früheren innerlichen Verwachsenheit mit der Sitte sein), so ist noch weniger daran zu denken, wenn der gebildetere Theil des Volkes im Ganzen diesen Process der Skepsis bereits durchgemacht hat. Mögen dann immerhin die ungebildeten Stände (z. B. die Bauern) die ursprüngliche Gesammtsitte des Volkes in den Hauptsachen noch wunderbar treu bewahrt haben, so kann das doch keinen sittlichen Halt mehr für den skeptischen Gebildeten abgeben.

Je reicher und vielseitiger das Culturleben eines Volkes sich entfaltet, desto mehr spaltet sich die ursprünglich gemeinsame Volkssitte in verschiedenartige Standessitten; je enger und exclusiver aber der Kreis ist, auf den die Sitte sich beschränkt, um so mehr neigt dieselbe zur Entartung in Unsitte. Gleichwohl ist es gerade der engere Kreis der Standesgenossen, der durch die nähere und häufigere Berührung sowie durch die Solidarität der socialen Interessen den bei weitem stärksten Einfluss auf den Menschen hat, einen so starken Einfluss, dass selbst für moralische Skeptiker, welche nicht nur mit der allgemeinen Volkssitte, sondern mit allen Gesetzen der Sittlichkeit vollkommen gebrochen zu haben glauben, oft genug die Standessitte unbewusst maassgebend bleibt. So ist es denn auch vornehmlich die Standessitte, an welche der moralische Skeptiker sich wieder enger anschliesst, wenn er das Bedürfniss fühlt, in dem einst vorschnell verlassenen Boden der Sitte neue Wurzeln zu schlagen.

Leider ist nur grade die Standessitte am wenigsten befähigt, einen sittlichen Halt zu gewähren, nicht nur weil, wie schon erwähnt, grade in ihr am meisten Unsitte Platz gegriffen hat, sondern auch, weil sie einen weit mehr äusserlichen, des ethischen Gehalts entbehrenden Charakter hat als die ursprünglich gemeinsame Volkssitte. Denn dieselbe fortschreitende Cultur, welche die Auflösung der Volkssitte in Standessitten bewirkt, schränkt auch das Gebiet der Sitte mehr und mehr ein, theils durch Erweiterung der Gesetzgebung und festere

Organisation der Kirche, theils durch Steigerung der Freiheit individualistischer Selbstgestaltung des Lebens. Wir können uns heute z. B. kaum eine Vorstellung davon machen, wie es möglich war, dass noch vor wenigen Jahrhunderten in unserem Vaterlande das ganze gesellige Verhalten bis auf die Form der Begrüssungsworte herab auf das Minutiöseste durch die Sitte geregelt war.

Es ist ferner charakteristisch, dass beim allmählichen Zerfressen der Sitte durch die Reflexion der Intellect durch den egoistischen Willen gestachelt wird, sich grade gegen die wahrhaft ethischen Seiten der Sitte zuerst und am nachdrücklichsten zu kehren; der Eigenwille lässt sich merkwürdig lange eine gleichgültige formelle Regelung seiner Aeusserungen gefallen, die von allen gleichmässig getragen werden muss, und sich in Folge von Vererbung und Gewohnheit kaum noch als Zwang fühlbar macht, aber er rebellirt gar zu gern gegen jede sachliche Einschränkung seiner Souveränität, die ihm eine sittliche Entsagung im Verfolgen seiner selbstsüchtigen Interessen auferlegt. So setzt sich denn namentlich in den von Reflexion zerfressenen, d. h. gebildeten Ständen die Standessitte hauptsächlich aus gleichgültigen Aeusserlichkeiten zusammen, während grade in dem ihr noch verbliebenen ethisch nicht indifferenten Rest die Unsitte auf's Ueppigste wuchert. Bedenken wir nun, dass es doch eben die Sitten dieser gebildeten Stände sind, denen der einen neuen sittlichen Halt suchende Mensch sich gegenüber sieht, so begreift man, wie wenig das Moralprincip der Sitte geeignet sein kann, eine solche Aufgabe zu erfüllen. Grade die aus der Standessitte folgenden unsittlichen Handlungen zu bekämpfen, bleibt eine Hauptaufgabe der Ethik, weil solche Handlungen nicht bloss im Eigenwillen wurzeln, sondern durch jenes Pseudomoralprincip der Sitte sich für sanctionirt und sittlich gefordert halten.

Nach alledem kann die Sitte nach einmal angetretenem Stadium der Reflexion nicht mehr als Princip der Sittlichkeit im höheren Sinne gelten; vielmehr brauchen wir ein anderes Princip der Sittlichkeit als festen Maassstab, um an diesem den sittlichen Werth der als einer bloss thatsächlichen Macht sich aufdrängenden Sitten beurtheilen zu können. Niemals aber darf das philosophische Denken sich durch die mit solcher Sicherheit auftretenden Prätensionen der Sitte beirren oder gefangen nehmen lassen.

Diess darf uns natürlich nicht hindern, den hohen Werth der Sitte für alle jene Völker, Stände und Individuen anzuerkennen, welche

sich noch unterhalb des Stadiums der Reflexion befinden, wie diess noch heute mit der Mehrzahl unserer Volksgenossen der Fall ist. Die Sitte gewöhnt den Menschen, sich einem ungeschriebenen Sittengesetz unterzuordnen, seinen Willen vor einer unpersönlichen, unfassbaren, unsichtbaren Macht zu beugen, und bereitet ihn dadurch in gewisser Hinsicht besser auf die Unterwerfung unter das unpersönliche ethische Gesetz vor, als aller Gehorsam gegen die Gebote einer persönlichen Autorität diess vermag.

Die Sitte hat aber auch für die Moralphilosophie noch eine Bedeutung, die bisher noch nirgends ihre rechte Würdigung gefunden hat, weil diese Seite der philosophischen Ethik überhaupt noch nicht gehörig in's Auge gefasst worden ist. Die Sitte ist nämlich wesentlich Socialethik, nur unbewusste Socialethik, und die ausschliesslich auf der Sitte ruhende Sittlichkeit hat immer einen mehr objectiven als subjectiven Charakter, d. h. in der Sitte wird die Sittlichkeit nicht sowohl als Aggregat individueller Gesinnungsleistungen, als vielmehr als einheitliches Product der Gesammtthätigkeit der Volksseele hervorgebracht, wobei die Individuen nur Werkzeuge sind. Die Sitte ist ein Naturproduct des Volksgeistes, ganz wie die Sprache oder Mythologie; was wir als Naturproduct, d. h. als unbewusstes Erzeugniss des Volksgeistes für immer verloren haben, das müssen wir suchen als bewusste Hervorbringung des Volksgeistes wiederzuerzeugen. Nicht um Verbesserung der Sitten als eines Naturproductes handelt es sich für uns Denkende (wobei doch schliesslich nur beschnittene Hecken herauskommen können), sondern um Ersetzung der unbewussten Sitte durch eine bewusste Sittlichkeit, um Erstrebung eines idealen Gesellschaftszustandes, in welchem wir alles das und noch weit mehr mit Bewusstsein besitzen werden, was unsre Urväter unbewusst besassen. Mit andern Worten: die Betrachtung der Sitte selbst enthält die dringendste Aufforderung, nach einer Ethik zu streben, welche Individualethik und Socialethik in gleicher Weise in sich schliesst, nach einer Ethik, welche dem Bewusstsein des Einzelnen und der Gesammtheit vollen Ersatz für die verlorene Unschuld der Sitte gewährt, und, um diess zu können, selbstverständlich auf einem von der Sitte unabhängigen Princip gegründet sein muss.

5. Das Moralprincip der kirchlichen Autorität.

Wie wir schon oben sahen, ist das Familienoberhaupt, beziehungsweise der patriarchalische König, ursprünglich der alleinige Repräsentant der Familie nach aussen, also auch den Göttern gegenüber; ihm liegt es ob, durch die einfachsten Cultushandlungen, durch Opfer und Gebet, den Zorn der Götter zu beschwichtigen und sie zur Gnade für die Familie oder den Stamm zu stimmen. Indem die Sitte diese Cultushandlungen durch immer minutiöser werdende Vorschriften regulirte, und sich der Glaube entwickelte, dass durch die kleinste Abweichung von den complicirten Ritualvorschriften das Opfer unwirksam werden könne, bildete sich mit der Zeit das Bedürfniss heraus, diese wichtigen, das Wohl des Volkes bedingenden Handlungen nur solchen Händen anzuvertrauen, welche durch lebenslange Uebung eine treue Bewahrung der überlieferten Gebräuche zu verbürgen schienen, d. h., es entwickelte sich (so z. B. beim Uebergange der Naturreligion der Veden in den Brahmanismus) eine Priesterkaste, welche die Tradition unter sich fortpflanzte und sich im ausschliesslichen Besitz der zu spendenden Versöhnungs- und Gnadenmittel befand. Die Priester wussten sehr bald die Cultushandlungen, durch welche allein der Verkehr mit den Göttern vermittelt wurde, selbst zu göttlichen Mächten zu stempeln, und den Abglanz dieser Göttlichkeit auf sich als die alleinigen Vermittler dieser Heilsmittel zu lenken, als welche durch ihre Macht über die Götter über die höchstmögliche Macht verfügen (vgl. Köppen die Religion des Buddha S. 10 u. 17—18). Eine hierarchische Stufenordnung innerhalb der Priesterkaste vervollständigt die Macht der Kirche durch die Herstellung einer kraftvollen und einheitlichen Organisation. Was in dieser Hinsicht von brahmanischen und buddhistischen Priestern geleistet worden ist, übersteigt bei weitem die späteren Nachahmungen des Christenthums.

Die Autorität der Kirche ruht allein auf dem Glauben an ihre Macht über die göttlichen Mächte, sei es in Beziehung auf Abwendung des Uebels und Beförderung irdischen Wohlergehens, sei es in Bezug auf Befreiung von dem drückenden Schuldbewusstsein durch göttliche Gnade und Erlösung; mit dem erlöschenden Glauben an ihre Macht über den Willen und die Entschliessung Gottes verschwindet das Fundament ihrer praktischen Autorität und es bleibt dann höch-

stens noch der privilegirte Auslegerberuf des geoffenbarten göttlichen Willens übrig. Der Katholicismus, dem es allein noch von den christlichen Confessionen mit der unbedingten Autorität der Kirche Ernst ist, verschmäht deshalb auch kein Mittel, um den Glauben an seinen Einfluss auf die Entschliessung des göttlichen Willens aufrecht zu erhalten; er segnet dem Bauer jährlich Haus und Vieh, er veranstaltet Gebete und Wallfahrten behufs Herbeiführung fruchtbarer Witterung oder Abwehr und Beendigung von Seuchen, er liest Seelenmessen für schnellere Befreiung der Verstorbenen aus dem Fegefeuer u. s. w. Der orthodox-lutherische Kryptokatholicismus sucht ihn so weit als thunlich in ziemlich kläglicher Weise zu imitiren, und hält deshalb (im offenen Widerspruch mit Luthers Wort von dem „allzumal priesterlichen Volk") an dem Anspruch der exclusiven Berechtigung und Befähigung des Priesterstandes zur Spendung der Sacramente fest, ohne welche eine Erlösung von der ewigen Verdammniss nicht zu erlangen sei. Wo hingegen mit der unvermeidlichen Consequenz des protestantischen Princips, dass kein Mensch den Vermittler eines andern Menschen mit der Gottheit spielen könne, sondern jeder zusehen müsse, wie er selber mit dieser in's Reine komme, Ernst gemacht wird, da kann wohl noch von einer Kirche, als einer freien Cultusgemeinschaft Gleichgesinnter, aber nimmermehr einer Autorität der Kirche die Rede sein; denn der Protestant schliesst sich nur deshalb einer bestimmten Religionsgemeinschaft an, weil diese zufällig mit seinen Ansichten harmonirt und seinen individuellen Bedürfnissen entspricht, und er fühlt sich in seinem Gewissen verpflichtet, auszuscheiden, wenn seine Ansichten sich in wesentlichen Punkten ändern. Eine wahrhaft protestantische Kirche beansprucht nicht die allergeringste Autorität, weil sie jeden Gewissenszwang perhorrescirt; wenn ihr dennoch ihrem Princip zuwider etwas Autorität anzuhaften scheint, so ist es nur ein von der Autorität der Sitte erborgter schwacher Widerschein, insofern viele Menschen, die von Eltern einer bestimmten Confession oder Secte geboren sind, sich durch die Macht der Sitte abhalten lassen, ihr innerlich nicht mehr bestehendes Verhältniss zur Kirche auch äusserlich zu lösen. Das in vielen Staaten noch geltende Princip einer evangelischen Staatskirche mit hierarchischen Maassregelungen, Zwangstaufen und künstlich erschwertem Austritt steht freilich in grellem Widerspruch mit dem protestantischen Princip und ist erst als ein Uebergangsstadium zur vollen Verwirklichung des

letzteren zu betrachten, welches Uebergangsstadium hoffentlich bald überall sein Ende erreichen wird.

Die autoritative Kirche nun, wie z. B. der Katholicismus eine solche ist, beansprucht eine absolute Autorität. Sie verlangt, dass die Sitte sich nach ihren Anforderungen richte, und wenn sie aus Opportunitätsrücksichten auf die Ausrottung gewisser festwurzelnder, aber ihren Zwecken widerstrebender Sitten verzichtet, so weiss sie dafür durch Einführung leichter Modificationen solchen Sitten ihr Gepräge zu verleihen, und dieselben in der neugewonnenen Gestalt zu ihrem Dienste zu weihen. Die Jugenderziehung betrachtet sie als ihr alleiniges unveräusserliches Recht, und Schule und Familie nur als ihre Mandatare, welche stets ihrer Aufsicht und Direction unterstellt bleiben müssen. In dem Staate sieht sie nur den Landsknecht, der ihr zu Ehren behufs ihrer Verbreitung nach aussen Kriege führt, und den Gensdarm oder Büttel, der nach innen für die gewaltsame Vollstreckung ihrer Anordnungen Sorge trägt, bestreitet dagegen jedes Recht des Staates, ihrer Autorität als eine coordinirte Autorität gegenüberzutreten, und auf legislatorischem Wege die streitigen Grenzen des staatlichen und kirchlichen Gebiets festzustellen. Metaphysisch leitet sie zwar ihre eigne Autorität von der höheren Autorität Gottes und dessen ausdrücklicher Autorisation zu seiner Vertretung auf Erden ab; als geschichtliche Erscheinung in der Menschheit und für die Menschheit stellt sie aber ihre eigene Autorität als den Ausgangspunkt, als die erste und höchste Autorität hin, indem sie verbietet, die Existenz eines Gottes und die Thatsache ihrer Autorisation durch denselben auf andere Gründe hin anzunehmen als allein auf ihr autoritatives Zeugniss, — indem sie sich also jeden Versuch einer anderen Legitimirung ihrer Autorität als durch ihre Autorität selbst verbittet. Auch dadurch stellt die Kirche ihre Autorität thatsächlich über die göttliche, dass sie sich nach der officiell gültigen Lehre der Jesuiten die Befugniss zuschreibt, nicht nur von ihren eigenen, sondern auch von manchen göttlichen Geboten und von allgemeinen Moralgesetzen Gottes für bestimmte Fälle zu dispensiren. Selbstverständlich kann die Kirche sich solche, den Menschen gegenüber absolute Autorität nur beimessen, wenn sie sich für unfehlbar erklärt, und das Missliche einer in Majorität und Minorität zerspaltenen Concilsunfehlbarkeit muss nothwendig dahin führen, die Unfehlbarkeit auf den Einen obersten Willen zu verlichten, in welchem der Organismus der hierarchischen Centralisation

sich zuspitzt. Die neueste Entwickelungsphase des Katholicismus, die vom Dalai-Lamismus schon lange erreicht war, ist daher gar nichts als die nothwendige Consequenz des Princips der autoritativen Kirche, und hat mit christlich-dogmatischen Fragen nur scheinbar Berührung*).

Das Moralprincip der kirchlichen Autorität erklärt nur Eins für sittlich oder unsittlich: den Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Vorschriften der Kirche. Dieses Princip hat in den Zeiten des Mittelalters grossen Segen gestiftet, indem es das germanische Barbarenthum, dessen urwüchsige reine Sitte durch die Berührung mit der Sittenverderbniss des Römerreichs untergraben war, in einer Zeit staatlicher Unfertigkeit und Gesetzlosigkeit in eine straffe Zucht genommen, und durch Brechung des rohen Eigenwillens dem Aufblühen einer neuen zuchtvollen und ehrbaren Bürgersitte vorgearbeitet; die Mönchsgeissel hat den Boden gepflügt, in welchen später die Reformation ihre Keime tieferer und innerlicherer Sittlichkeit senkte. Aber so segensvoll dieses Moralprincip einem auf tiefer Culturstufe stehenden, von andern Hilfsmitteln der Gesittung entblössten, noch auf lange Zeit hinaus dem Stande der Unmündigkeit nicht entwachsenden und dabei mit einer schwer zu brechenden Energie des Willens begabten Volke in gemässigtem Klima sich erweisen mag, so unheilvoll muss es sich unter andern Umständen gegen die Cultur wenden. Wo ein erschlaffendes tropisches Klima mit einem apathischen Volkscharakter zusammentrifft, da wird das hierarchische Princip wie ein narkotisches Gift die Volksseele in völlige Lethargie versenken, und ihm die letzte Kraft zum intellectuellen und moralischen Aufschwung lähmen, wie wir es im tropischen Asien und Amerika sehen. Wo andrerseits ein Volk jene Entwickelungsstufe erreicht hat, die es in einem geordneten Staatswesen und einer nationalen Culturblüthe die Mittel finden lässt, um ernstlich seine Erhebung und Erziehung zur sittlichen Würdigkeit in die Hand zu nehmen, wo gar die Formen des politischen und socialen Lebens bereits auf der Voraussetzung einer solchen Würdigkeit des Volkes beruhen, und ein immer schnel-

*) Die Declaration des Universalepiscopats des Papstes genügte streng genommen für sich allein schon, um die Functionen des gesammten Episcopats in den Papst zu verlegen und lässt eine besondere Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes eigentlich als einen um der Deutlichkeit willen begangenen Pleonasmus erscheinen.

leres Tempo der Entwickelung einschlagen, da wirkt die Fortdauer des Princips der kirchlichen Autorität in ganzen Schichten der Gesellschaft wie eine chronische Bleivergiftung, die schmerzhafte Koliken und Paralysen ganzer Gliedmaassen herbeiführt. In solcher Lage befinden sich gegenwärtig die europäischen Länder, welche entweder eine ausschliesslich katholische Bevölkerung oder doch eine in's Gewicht fallende Zahl katholischer Einwohner besitzen.

Der Katholicismus, der im jesuitischen Ultramontanismus erst sein wahres Gesicht ohne verhüllende Maske zeigt, hat das dringendste Lebensinteresse, die Mitglieder seiner Kirche im Stande der Unmündigkeit zu erhalten, weil hierauf die Fortdauer seiner Existenz beruht; der Culturfortschritt hingegen hat das dringendste Lebensinteresse, immer mehr und mehr Staatsbürger zur Mündigkeit zu erziehen, weil hiervon der Fortbestand und das Gedeihen der etwas überstürzt eingeführten liberalen Reformen mit der von ihnen vorausgesetzten Fähigkeit aller Staatsbürger zur Theilnahme an der politischen Thätigkeit abhängt. In den rein katholischen, d. h. romanischen Staaten scheint in der That wenig Hoffnung vorhanden, dass der Culturfortschritt aus dem Kampfe mit dem Katholicismus sobald siegreich hervorgehe; denn einerseits ist die Zahl der für ersteren wirkenden Kämpfer relativ zu klein und ihre Aufgabe, die grosse Masse zur Mündigkeit zu erziehen, zu riesengross; andrerseits sind daselbst wesentlich nur die dem gesunden Evolutionismus gleich schädlichen Extreme des reactionären Ultramontanismus und des demokratischen Radicalismus vertreten, von denen ersterer sich in dem Irrthum befindet, dass alle Menschen bestimmt seien, auf ewig unmündig zu bleiben, letzterer in dem nicht minder grossen, als ob die Mehrzahl der Bürger der modernen Staaten schon jetzt mündig und fähig zur Theilnahme an der Selbstverwaltung sei. Für diese Länder ist das Schwanken zwischen ultramontanem Despotismus und demokratischer Anarchie die natürliche Consequenz der gegebenen Bedingungen. Anders in den germanischen Staaten, wo die Reformation oder doch der von ihr verbreitete Geist und damit das Princip der Selbstbeherrschung im Fortschritt Eingang gefunden. Hier konnte der Katholicismus nur so lange Terrain in seinem grossen Kampfe gegen die Cultur gewinnen, als der Staat sich in Verkennung des totalen Unterschieds romanischer und germanischer Freiheitsbestrebungen zu seinem dienstbaren Büttel hergab; sobald aber der Staat diese falsche Position aufgiebt, steht

der Kampf für den Culturfortschritt günstig. Freilich auch nur unter der Voraussetzung, dass die absolute Culturfeindlichkeit des Princips der kirchlichen Autorität und des auf ihm beruhenden Katholicismus von allen Kämpfern für den Culturfortschritt richtig begriffen und die Grösse des Kampfes gehörig gewürdigt wird. Man hat sich in liberalen Kreisen so sehr für Aufhebung der leiblichen Sclaverei inferiorer Racen begeistert, obwohl diese Aufhebung mit der Proclamation der Vernichtung dieser Racen nahezu gleichbedeutend ist; man hätte in der That mehr Ursache, sich für die Aufhebung der romanischen Geistessclaverei in unserem eigenen Vaterlande zu begeistern, von der wir selbst durch das gemeinsame Blut des politischen und socialen Organismus mit Gift inficirt werden. Man soll sich aber auch darüber klar werden, dass dieser Kampf nur dann zu einem endgültigen Siege führen kann, wenn er bis zur Vernichtung des Katholicismus als solchen durchgeführt wird, nicht in Bezug auf seinen dogmatischen Inhalt, der völlig gleichgültig ist, sondern in Bezug auf das seinen praktischen Lebenskern bildende Princip der kirchlichen Autorität. (In den vorläufigen Statuten der sogenannten Altkatholiken erscheint dieses Princip als gebrochen, da die Gemeinde den Priester wählt, und der gewählte Bischof ihn nur bestätigt.)

Alle vorher besprochenen autoritativen Moralprincipien haben in sich gleichsam ein regulatives Moment, das sie vor Ueberspannung schützt, nur das Princip der kirchlichen Autorität entbehrt eines solchen und neigt im Gegentheil unmittelbar zur Selbstüberspannung. Das Princip der Familienautorität mildert sich praktisch dadurch, dass seine Schärfe mit wachsendem Lebensalter des Einzelnen abnimmt, und den vorher der Autorität Unterworfenen später selbst zum Träger der Autorität macht. Im Princip der Sitte wird schon deshalb der Stachel der Autorität minder empfunden, weil dieselbe eine unfassbare unsichtbare Idee ist, weil die Gesellschaft als Ganzes weniger der Träger dieser Autorität als der Wächter über deren Verletzung ist, und weil jedem diess Wächteramt eben so gut zukommt, wie die Unterwerfung unter die Autorität der Sitte. Die Sitte ist ferner bei aller Zähigkeit im Festhalten doch der Veränderung nicht unfähig; mit den herrschenden Anschauungen ändern sich, wenngleich nur langsam, auch die Sitten, und jeder kann bei dieser Veränderung sein Scherflein zur Verbesserung beitragen. Die Verletzung der Sitte wird nur durch eine Verminderung der gesellschaftlichen Achtung gestraft,

deren äusserste Grenze die Aechtung ist; die Kirche hingegen verfolgt, wo sie die Macht dazu hat, die Auflehnung gegen ihre Vorschriften mit Folter und Scheiterhaufen in dieser Welt und mit den Drohungen ewiger Qualen im Jenseits. Die Sitte endlich vermindert beständig die Sphäre ihrer Vorschriften und giebt dem Individualismus mehr und mehr Raum; die Kirche aber lässt sich von ihren Forderungen kein Jota rauben, und ist stets nur darauf bedacht, den Kreis ihrer reglementirten Vorschriften für alle Fälle des Lebens weiter und weiter zu spannen. Sogar der Staat, welcher die letztere Tendenz mit der Kirche (im Gegensatz zur Sitte) theilt, lässt doch dadurch seine tiefer und tiefer ins Leben eingreifende Gesetzgebung minder drückend empfinden, dass im Entwickelungsprocess des Staates auch die Theilnahme der Bürger an der Gesetzgebung eine stetig wachsende ist, so dass immer mehr und mehr Bürger die Gesetze nicht nur als übereinstimmend mit ihrer Ansicht empfinden, sondern auch als Ausdruck ihres Willens wissen.

Nicht so bei der Kirche, so lange dieselbe sich vor allem als autoritative Kirche behaupten will. Da ist jede Concession an das Laienelement unmöglich, denn die Continuität der Weihen gilt als der Faden, an welchem die göttliche Autorisation der Urkirche sich fortspinnt, und an welchem allein der Nimbus der Unfehlbarkeit haftet. Jede Theilnahme der Laien an der Ausübung der kirchlichen Autorität würde sofort diesen Nimbus der Unfehlbarkeit aufheben, mit welchem die kirchliche Autorität steht und fällt. Die kirchliche Autorität braucht eine exclusive Priesterkaste zu ihrem Träger und sichtbaren Repräsentanten, und verfällt damit allen jenen Uebelständen, welche von einem exclusiven Kastengeist bei der Schwäche und Selbstsucht der menschlichen Natur nun einmal unzertrennlich scheinen. Die Stärkung der Herrschaft, Macht und Wohlhabenheit der Kaste wird als Mittel zur Stärkung der Autorität der Kirche betrachtet, und findet hieran den besten Vorwand, um sich über die natürlichen egoistischen Motive der Herrschsucht und Habsucht hinwegzutäuschen. Selbst in einem Staate, wo eine Kaste die allein regierungs- und gesetzgebungsberechtigte ist, ist die Versuchung zum Missbrauch der Gewalt nicht so gross, weil die Staatsautorität nicht so absolut erscheint, wie die der Kirche, und der Zweck nicht heilig genug, um auch die bedenklichsten Mittel zu heiligen. Eine herrschende politische Kaste sucht sich mehr durch offene Gewalt zu

behaupten, die Hierarchie sieht sich hingegen mehr auf List und Schleichwege angewiesen, deren Anwendung für die activ und passiv Betheiligten weit corrumpirender wirkt als offene Gewalt. Kommen dazu noch specielle Einrichtungen wie der alle geschlechtlichen Beziehungen der ganzen Kirchengemeinschaft vergiftende Priestercölibat, so erbaut sich auf den Consequenzen des Princips der kirchlichen Autorität ein so gräuliches Nest sittlicher Corruption und Fäulniss, dass auch aus diesem Grunde der erbarmungslose Vernichtungskrieg gegen dieses Princip und gegen seinen Hauptvertreter, den Katholicismus, als heilige Pflicht aller ethisch afficirbaren Naturen erscheinen muss.

Für die Hierarchie steht in erster Linie die Förderung der Autorität der Kirche in intensiver und extensiver Hinsicht, und brauchen wir wohl kaum im Einzelnen darzulegen, welche Verschiebung aller wahrhaft sittlichen Gesichtspunkte aus einem solchen Moralprincip hervorgehen muss. So müssen z. B. die Cultushandlungen und in noch höherem Grade alle Handlungen, welche der Verstärkung des Einflusses der Kirche durch Vermehrung ihrer Machtmittel oder ihres Besitzes dienen, einen unverhältnissmässig hohen sittlichen Werth zu erhalten scheinen im Vergleich mit jenen gänzlich zurücktretenden, rein menschlichen Bethätigungen ethischer Gesinnung, von welchen die Kirche sich keinen unmittelbaren oder beträchtlichen Nutzen verspricht. Solchen, den Einfluss der Kirche nicht tangirenden Vergehungen wird daher auch die mildeste Beurtheilung und die grösste Bereitwilligkeit der Absolution mit leichten Nominalbussen entgegengebracht, während z. B. der Widerstand gegen das Ansinnen, die Kirche im Kampfe gegen sittlich überlegene Autoritäten, wie etwa den modernen Staat, zu unterstützen, als schwärzeste Sünde mit allen Gräueln der Hölle eingeschüchtert wird. So wird eine völlige Verwirrung und Umkehrung des natürlichen ethischen Gefühls in den Kirchenmitgliedern angestrebt und grossentheils auch erreicht, und dadurch in Verbindung mit der schon erwähnten geschlechtlichen Corruption und den mächtigen, durch Vorhaltung weltlicher Lockungen und Drohungen gegebenen Impulsen zur heuchlerischen Unterwerfung ein so schwerer sittlicher Schade angerichtet, dass er gewiss bei weitem den im früheren Mittelalter gestifteten Segen überwiegt. Und das alles hat wohlgemerkt gar nichts mit dem dogmatischen Inhalt der Religion oder Confession zu thun, sondern ist reine Consequenz des Princips der kirchlichen Autorität.

6. Das Moralprincip des göttlichen Willens.

Wir sahen schon oben, dass die Autorität der Kirche sich von der Autorität Gottes ableitet. Mit den historischen und wissenschaftlichen Beweisen dieser angeblichen Autorisation ist es freilich so traurig bestellt, dass die Kirche sehr klug thut, den Menschen jede Prüfung dieser Beweise zu verbieten und die Anerkennung ihrer Autorität ohne alle Beweise um ihrer selbst willen zu fordern. Sind nun aber die aus dem kirchlich-autoritativen Princip folgenden Uebelstände so unerträglich geworden, dass eine ernstliche reformatorische Auflehnung gegen dieses Princip beginnt, so wendet sich der Blick der religiösen Reformatoren nothwendig zu jener obersten Autorität in der religiösen Weltanschauung, auf welche die Theologie (auch die der autoritativen Kirchen) überall da zurückgreifen musste, wo sie, ihrem praktischen Princip zuwider, sich einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben beflissen war.

Sehen wir von dem partiellen katholisirenden Rückfall der aus der Reformation hervorgehenden Kirchen in das Princip der kirchlichen Autorität ab, welcher, wie schon erwähnt, dem protestantischen Princip widerspricht, so ist es im Protestantismus nicht mehr die Kirche, welche die Moral diktirt, sondern die (theils fachgelehrte, theils dilettantische) theologische Forschung, welche dieselbe aus den Urkunden des geoffenbarten göttlichen Willens zu eruiren sucht. Während der Katholicismus die Kenntniss der Urkunden und die authentische Interpretation ihres Inhalts als unantastbares Monopol nicht etwa des einzelnen Clerikers, sondern der ganzen unfehlbaren Kirche als organischer Einheit betrachtet, das Zustandekommen der kirchlichen Vorschriften aus diesen Interpretationen jeder Kritik entzieht und die Gebote der Kirche um deren eigener Autorität willen als für alle Gewissen verbindlich erklärt, entbindet der Protestantismus das Individuum von jeder kirchlichen Autorität, erschliesst ihm die freie Forschung in den Urkunden, und fordert nur, dass er den aus ihnen eruirten Inhalt der göttlichen Gebote darum als ethisch verbindlich ansehe, weil er ihn für Ausfluss der höchsten Autorität des göttlichen Willens hält. Selbstverständlich sind hierzu folgende Voraussetzungen erforderlich: erstens, dass die Urkunden als wahrhafte Offenbarungen des göttlichen Willens angesehen werden; zweitens, dass

der Gesammtinhalt der Sitten- und Heilslehre in diesen Urkunden enthalten, und drittens, dass jedem redlich forschenden Menschengeiste die Möglichkeit des Verständnisses offenstehe.

Die Kirche als organische Einheit und Totalität kann mit dem Individuum nicht verkehren; sie braucht dazu individuelle Repräsentanten. Nur als Repräsentanten der Kirche, nicht als selbstthätig forschende und rathende Persönlichkeiten stehen die einzelnen Cleriker der autoritativen Kirche den Laien gegenüber, und derjenige, welcher speciell als willenloses Mundstück der unfehlbaren Kirche in Bezug auf das moralische Verhalten figurirt, ist der Beichtvater, bei welchem der Zweifelnde sich Rath, der Gestrauchelte sich Absolution holt. Der ganze Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus spitzt sich darin zu, dass das zweifelnde oder schuldbeladene Gewissen des Katholiken sich durch die Vermittelung des Beichtigers an die Kirche, das des Protestanten sich an Gott wendet, um den verlorenen Frieden wieder zu gewinnen. Der Katholik hat sich nur um Befolgung der Vorschriften der Kirche zu kümmern, aber es ist dafür auch nicht seine Sache, sondern Sache der Kirche, für sein Seelenheil zu sorgen: der Protestant weiss, dass niemand auf der Welt für sein Seelenheil sorgen kann, wenn er es nicht selber thut und seinen Frieden mit Gott persönlich schliesst. Der Katholik braucht sich mit keinem Zweifel über Recht und Unrecht zu beunruhigen, denn die Kirche schlichtet sie ihm; der Protestant muss zweifeln und forschen bis an sein Ende, um den Willen Gottes recht zu erkennen. Der Katholik weiss nach empfangener Absolution ganz genau, dass er um dieser erledigten Sünde willen vor dem Jenseits nicht mehr zu zittern braucht, und kann sich vollkommen beruhigt zu Tische setzen; der Protestant kann immer nur hoffen, niemals wissen, ob Gottes Gnade sich seiner erbarmen wird. Der Katholik braucht nur offen und ohne Rückhalt zu beichten und kann seinem Beichtiger die Beurtheilung seines Thuns überlassen; der Protestant hingegen ist nicht nur sein eigener Ausleger des göttlichen Willens, sondern auch sein eigener Wächter, Beaufsichtiger, Beurtheiler und Richter, denn nur er selber, niemand anders muss das Facit ziehen, ob ihm Hoffnung auf Gottes Gnade vergönnt sei oder nicht.

Man sieht, die Moral des Princips der kirchlichen Autorität ist gedankenlos, äusserlich, aber bequem wie ein alter Schlafrock: die Moral des Princips des göttlichen Willens ist ernster, schwerer,

peinigender, — nur anwendbar bei einer schon erlangten gewissen Culturstufe und abhängig von einer gewissen ernsten, nach innen gewandten ethnologischen Charakterbeschaffenheit, durch deren Zusammentreffen erst die Fähigkeit zur strengen sittlichen Selbstzucht erlangt wird. Es scheint die Schule der äusserlichen kirchlichen Autorität vorangehen zu müssen, um ein Volk reif zu machen zu jener Selbstzucht, welche auf jedes äusserliche Gängeln des Sittlichkeitsgefühls verzichtet und durch eigene schwere Arbeit dem sittlichen Ideale nachstrebt. Andererseits aber scheinen nur solche Völker, welche die Selbstzucht im Sinne des protestantischen Princips Jahrhunderte lang als eine höhere Schulklasse durchgemacht haben, fähig zu sein, sich als Völker zu einer freien, d. h. nicht mehr heteronomen Sittlichkeit durchzuarbeiten, ohne in vollständige Zuchtlosigkeit zurückzufallen; da aber nur Völker von tieferer Sittlichkeit grosser Leistungen in der Geschichte fähig sind, so glaube ich, dass auch die historische Zukunft der nächsten Jahrhunderte nur den protestantischen Nationen gehört, während die grössten katholischen Culturstaaten nachweislich durch frühere gewaltsame Unterdrückung des Protestantismus diejenigen Elemente ernsten sittlichen Volkslebens in sich ausgerottet haben, welche im Stande gewesen wären, sie aus dem Schaukelspiel zwischen geistesmörderischem Ultramontanismus und culturzerstörender Anarchie zu retten und zu einer ruhigen staatlichen und gesellschaftlichen Entwickelung zu führen. Den freigeistigsten Romanen steckt doch immer das Autoritätsprincip im Blute; als Völker betrachtet gleichen sie Sclaven, die die Kette gebrochen haben, aber nicht freien Männern, — denn frei ist nur, wer sich selbst beherrschen und auf die Beherrschung Anderer verzichten gelernt hat.

Darin liegt die eigenthümliche Bedeutung des Protestantismus, dass er wie in jeder andern so auch in ethischer Hinsicht principielle Halbheit und Doppelheit ist, und deshalb einen ganz allmählichen und unvermerkten Uebergang vom Ueberwiegen der einen Seite zu dem der andern in der Mischung, von der reinen moralischen Heteronomie zur reinen Autonomie gestattet. Er ist, indem er den Willen Gottes als alleiniges Moralprincip aufstellt, zunächst völlig heteronom; indem er aber jedes officielle Organ zur Interpretation des göttlichen Willens und jede Verbriefung der Sündenvergebung beseitigt und den Menschen auf sein eigenes Urtheil über den Willen Gottes und den sittlichen Werth seines eigenen Handelns stellt, führt er bereits ein Moment

relativer Autonomie ein, das nothwendig bei fortschreitender Intelligenz und Cultur mehr und mehr Bedeutung erlangen und zuletzt das heteronome Princip mit Haut und Haar verschlingen muss.

Das Moralprincip des göttlichen Willens besagt nämlich, dass etwas deshalb und aus keinem andern Grunde sittlich oder unsittlich sei, weil Gott es geboten oder verboten habe. Nun zeigt aber das „Wort Gottes", in welchem die göttlichen Gebote und Verbote niedergelegt sein sollen, einen so ungleichartigen, sich oft genug widersprechenden, zum Theil intellectuell unbedeutenden und sittlich anstössigen Inhalt, dass bei einmal zugestandenem Recht der freien Forschung es rein unmöglich ist, alles in gleichem Sinne für göttliche Offenbarung zu nehmen. Es bleibt nichts übrig, als die Grundsätze historischer, philologischer, philosophischer und ästhetisch-literarischer Kritik an die Leistungen der einzelnen Schriftsteller als Maassstab anzulegen, und höchstens denjenigen Gedankengehalt als göttliche Offenbarung gelten zu lassen, der in keiner dieser Proben als unter dem Durchschnittsmaass menschlicher Schriftstellerei stehend befunden wird. Gestattet man sich aber die specielle Untersuchung, welche auf das sittliche Gebiet bezügliche Gebote und Verbote der heiligen Schrift durch ihren Inhalt keinen Anstoss erregen, um als ächte Offenbarungen des göttlichen Willens anerkannt zu werden, so springt sofort in die Augen, dass der Kritiker schon dadurch, dass er die Kritik beginnt, die stillschweigende Voraussetzung macht, dass er einen sittlichen Maassstab in sich trage, an welchem er den sittlichen Werth der biblischen Vorschriften, und damit ihren Anspruch, als Offenbarung zu gelten, messen könne. Diesen Gedanken macht sich zwar der forschende Bibelgläubige selten klar, aber er muss nichtsdestoweniger seinem Thun zu Grunde liegen, wenn dasselbe nicht sinnlos und widerspruchsvoll in sich erscheinen soll. Nun ist aber klar, dass diese Voraussetzung ein anderes Moralprincip neben dem des göttlichen Willens einführt, und zwar ein solches, dem unvermerkt eine dem letzteren überlegene Bedeutung zugeschrieben wird, da es zum Kriterion dessen gemacht wird, was Gott als sittlich oder unsittlich geboten oder verboten haben könne.

Das Moralprincip des göttlichen Willens ist als heteronom-autoritatives Moralprincip rein formal und inhaltsleer; aus dem Gesichtspunkte dieses Princips darf uns nur deshalb dieses als gut, jenes als böse erscheinen, weil Gott es so geboten und verboten hat, so dass

also der Inhalt dieser Gebote, abgesehen von dem Gebotensein, ausser aller Beziehung zum Begriff des Guten und Bösen steht. Der kritische Versuch, die ächte ethische Offenbarung in der Bibel von der menschlichen Zuthat zu unterscheiden und zu sondern, setzt aber im Gegentheil voraus, dass gut und böse schon abgesehen vom Willen Gottes inhaltlich bestimmte Begriffe seien, an der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit welchen bemessen werden soll, was der als gut vorausgesetzte Gott geboten oder nicht geboten haben könne.

Ein Beispiel möge diess noch deutlicher machen. Als ich in meinem 7. Lebensjahre zur Schule gebracht wurde, war eine meiner ersten Lectionen die Legende von dem Opfer, welches der Herr von Abraham verlangte. Je weniger ich vorher mit religiösen Legenden belästigt war, um so stärker erregte diese mein kindliches Gemüth und rief geradezu eine sittliche Empörung gegen diesen Gott in mir wach. Und in der That legt diese Erzählung den ganzen Contrast zwischen dem autoritativ-theologischen Moralprincip in seiner Schärfe und Reinheit und allem natürlichen ethischen Bewusstsein bloss. Einem Gotte, der einem heute beföhle, mir nichts dir nichts sein Kind zu schlachten, bloss weil er es befiehlt, einem solchen Gott würde heute jeder sittliche Mensch verächtlich den Rücken kehren, und man würde den für einen entmenschten Feigling halten, der solchem Gebot sich zu widersetzen nicht den Muth hätte. Jehovah meint es aber auch gar nicht so schlimm in der Erzählung, er will bloss mit dem Gehorsam seines Knechtes spasseshalber experimentiren (als ob er das bei seiner Allwissenheit nöthig hätte!). Nun, einem Gott, der dazu fähig ist, einem solchen würde heute selbst der, welcher auf den Zopf anzubeissen schwach genug war, nachher empört den Rücken kehren, wie Griseldis ihrem sie erprobenden Eheherrn bei Halm. In unseren Schulen aber wird noch heute der sclavische Gehorsam Abrahams gegen Jehovah's unsittliche Zumuthung als rührendes Musterbild erhabenster Sittlichkeit und Religiosität vorgeführt, und dadurch das ethische Bewusstsein der in der Sphäre moderner Bildung geborenen Schüler irrezuleiten versucht*).

*) Dass die Legende lediglich den Uebergang des Ebräer-Volkes von dem Glauben an einen Gott, der Menschenopfer braucht (Moloch, Bel, Elohim), zum Glauben an einen sich mit dem formellen Gehorsam oder der abstracten Unterwerfung des Willens begnügenden Gott versinnbildlicht, davon erfährt natürlich ein Schüler der unteren Klassen nichts.

Die in allen selbstständigeren Gemüthern gegen solche Zumuthungen sich selbst bei Kindern schon erhebende Opposition zeigt aber deutlich genug, dass solche Versuche der stricten Aufrechterhaltung des heteronomen Moralprincips des göttlichen Willens nicht mehr zeitgemäss sind. Wenn wir heutzutage einmal etwas für unrecht und unsittlich halten, so können uns fremde Autoritäten darin vielleicht schwankend machen, aber einem reinen sicheren Bewusstsein und einem festen Charakter gegenüber werden sie nichts ausrichten, werden sie nicht bewirken, dass wir dasselbe nunmehr für recht und sittlich halten, und mag der Vater und die Familie es von uns verlangen, mag das Gesetz es für Pflicht erklären, mag die Sitte es noch so dringend fordern, mag die Kirche es uns vorschreiben, und mag es noch so unzweideutig in den Urkunden der Offenbarung als Gottes Wille bezeichnet sein, — wir bleiben doch dabei, dass es unrecht ist, und wenn wir schwach genug waren, uns den von allen Seiten auf uns eindringenden Autoritäten zu fügen, so empfinden wir nicht gehobene Freudigkeit wie bei edlen Thaten, sondern deprimirende sittliche Beschämung. Die Kämpfe des Gewissens gegen die Gebote solcher als Autoritäten bisher vielleicht willig verehrter Mächte können gerade bei tüchtigen sittlichen Naturen viel erschütternder und aufreibender sein, als die Kämpfe des sittlichen Bewusstseins gegen die Selbstsucht der Leidenschaft; aber gerade in ersteren enthüllt sich auch der staunenswerthe Heroismus, dessen der Mensch in sittlichen Dingen fähig ist, und der uns eben da die tiefste Achtung und Bewunderung vor der ethischen Grösse abnöthigt, wo alle heteronomen autoritativen Moralprincipien principiell vor den Kopf gestossen sind, wo also nach Ansicht derjenigen, die kein anderes Princip der Ethik als jene gelten lassen wollen, wie Kirchmann, der höchste Grad der Unsittlichkeit erreicht wäre.

Es sind nun verschiedene Versuche gemacht worden, den Inhalt der göttlichen Moralvorschriften systematisch zusammenzustellen und auf einen möglichst zusammenfassenden Ausdruck zu bringen. Man hat als solchen Inhalt des göttlichen Willens theils die individuelle Glückseligkeit, theils die Vollkommenheit, theils die Nächstenliebe, theils die Liebe zu Gott und vielerlei anderes bezeichnet, was zwar für den Anhänger des Moralprincips des göttlichen Willens festzustellen praktische Wichtigkeit hat, was aber theoretisch gleichgültig ist, da dieser oder jener Inhalt des göttlichen Willens doch ethisch indifferent und für uns zufällig ist. Das aber ist beachtenswerth an

diesen Versuchen, dass aller Inhalt, den man in den göttlichen Geboten gefunden hat, durchaus kein anderer ist als der, welchen Menschen auch anderwärts ohne Offenbarung concipirt haben; derselbe geht in keiner Weise über das menschliche Fassungs- und Erfindungsvermögen hinaus, erweist sich aber in vielen Beziehungen als bedenkenerregend und alles in allem genommen als unzulänglich, einseitig und mangelhaft, wie alles Menschenwerk es ist, wie aber Gottes Wort nicht vorausgesetzt werden kann.

So erweckt selbst der ethische Theil des angeblichen Offenbarungsinhalts, obwohl entschieden die vortheilhafteste Seite desselben, Bedenken gegen die Thatsache der Offenbarung. Diese Bedenken werden noch verstärkt durch die Betrachtung des metaphysischen Theils des Offenbarungsinhalts, denn das Gesammtbild des Jehovah, das uns im alten und neuen Testament vorgeführt wird, ist so wenig vertrauenerweckend für die sittliche und intellectuelle Erhabenheit dieses Gottes*), dass wir überhaupt nicht mehr im Stande sind, an die Thatsache einer übernatürlichen Offenbarung zu glauben, die uns so abstossende metaphysische Grundlagen der gesammten Weltanschauung zumuthet. Aber selbst wenn wir der Thatsache einer ethischen Offenbarung von Seiten jenes Gottes sicher wären, so würde uns die Beschaffenheit ihres metaphysischen Inhalts erst recht dazu nöthigen, die ethischen Gebote eines solchen Gottes nicht nur mit der grössten kritischen Vorsicht, sondern sogar mit entschiedenem Misstrauen aufzunehmen. Ja selbst wenn wir zu dem Gott, der sich in der Bibel offenbart, das nöthige Vertrauen haben könnten, dass seine Offenbarung uns wirklich sittliche Gebote ertheilen werde, selbst dann würde doch, wie schon erwähnt, das, was wirklich als göttliche Offenbarung in den Aussprüchen der Bibel gelten kann, erst durch die Kritik am Maassstabe des autonomen sittlichen Bewusstseins constatirt werden können, und mithin würde die Offenbarung diesem letzteren an Gewicht nichts zulegen können, da sie selbst erst von ihm ihre Legitimation entnimmt und ihre Glaubwürdigkeit entlehnt.

Während beim Auftreten der Reformatoren das Dasein Gottes und

*) Obwohl allwissend, schafft er eine Welt, die durch und durch elend ist, und über deren Schlechtigkeit er sich beständig zu ärgern und zu grämen hat; obwohl allmächtig, erfüllen seine nachträglichen Anstrengungen zur Erlösung der Menschen doch nur zu einem sehr kleinen Theil ihren Zweck, so dass die Mehrzahl der Geschaffenen ewiger Qual anheimfällt.

seine Offenbarung durch die heilige Schrift als das Allergewisseste galt, die sittlichen Grundsätze aber zweifelhaft genug erschienen, um einer möglichst kräftigen äusseren Stütze zu bedürfen, kehrte sich diess Verhältniss beim Fortgange der eben durch die reformatorischen Principien inaugurirten Culturperiode geradezu um; d. h. schon Ende vorigen Jahrhunderts erschien das Dasein Gottes völlig unerweislich und der Glaube an die Offenbarung so erschüttert, dass der ächt protestantisch-gläubige Kant in dem inzwischen mehr und mehr erstarkten autonom-sittlichen Bewusstsein das einzige Fundament zu sehen glaubte, auf welchem der Glaube an das Dasein eines persönlichen, im Jenseits vergütenden und lohnenden Gottes gegründet werden könne. So war Gott glücklich auf einen „Gott von Gnaden des kategorischen Imperativs", d. h. des autonomen Sittlichkeitsbewusstseins, reducirt, während aus dem protestantischen Princip der Ethik sich die Heteronomie völlig eliminirt hatte und nur die reine Autonomie übrig geblieben war. Das Moralprincip des göttlichen Willens war hiermit auch historisch als das nachgewiesen, als was wir es schon oben bezeichnet hatten, als eine Art Selecta der Menschheitsschule, ohne deren Absolvirung kein Volk zur sittlichen Autonomie als einem sicher errungenen Besitz gelangt.

---

7. Das Moralprincip der sittlichen Autonomie.

Der Versuch, durch Ausführung eines fremden Willens ein Handeln von subjectiv sittlichem Werthe zu erzielen, ist ebenso verkehrt, als die Bemühung, durch das Essen eines Andern fett zu werden. Wie nur das selber-Essen fett machen kann, so kann nur die Selbstbestimmung des Willens nach den eigenen inneren Gesetzen in der dunkeln Werkstatt der Seele sittlich machen. Die Ausführung eines in der Form des Gebots kundgegebenen fremden Willens bleibt ein äusserlicher mechanischer Process, dessen Resultat höchstens eine äusserliche mechanische Legalität des Handelns, aber keine innerliche Moralität sein kann. Die Befolgung des heteronomen Gebots suspendirt das Spiel der Triebe und Motive, welche den Willen naturgesetzmässig aus dem Charakter entfalten, und setzt an dessen Stelle den todten, blinden Gehorsam; sie kann insoweit einen negativ-sittlichen

Werth haben, als sie die übersprudelnde Selbstsucht des Eigenwillens bricht und bändigt, aber einen positiv-sittlichen Werth kann sie nie beanspruchen, weil, selbst wenn die That als solche einen Werth hat, derselbe doch nur dem Willen zu Gute geschrieben werden kann, der die That geboten, nicht dem blinden Werkzeug, das ihre äusserliche Vollstreckung vermittelt hat. Den Werth, welchen die heteronomen Moralprincipien als vorbereitende Erziehungsstufe durch ihre den übergreifenden Eigenwillen bändigende Kraft besitzen, habe ich nachdrücklich und wiederholentlich anerkannt; aber man muss sich klar machen, dass die heteronomen Moralprincipien keine wirkliche Sittlichkeit, sondern nur ein vorläufiges Surrogat der Sittlichkeit auf der Stufe der Unmündigkeit repräsentiren, während von wahrer Sittlichkeit überhaupt erst auf der Stufe der Mündigkeit die Rede sein kann.

So gewiss man dem Gehorsam oder Ungehorsam eines unmündigen Kindes gegen seine Eltern nicht an und für sich (sondern höchstens als Symptom für den Charakter des Kindes und dessen dereinstige sittliche Entfaltung) eine ethische Bedeutung beimisst, so gewiss hat man auch bei Völkern, welche der Sitte, dem Gesetz des Fürsten, den Satzungen der Kirche, oder den Geboten ihrer Offenbarungsurkunden willig gehorchen oder trotzig widerstreben, noch nicht von ethischer Beschaffenheit des Volkes zu reden, ausser insoweit sich Schlüsse daraus ziehen lassen auf die künftige Entwickelung seines ethnologischen Charakters in sittlicher Beziehung nach erlangter Reife. Wie man nicht von einem sittlichen oder unsittlichen, sondern von einem artigen oder unartigen Kinde spricht, so sollte man bei sittlicher Unmündigkeit auch nicht von einem sittlichen oder unsittlichen, sondern von einem geduldig fügsamen oder eigenwillig widerspenstigen Volke reden. Wie die Sittlichkeit bei einem Kinde erst da beginnt, wo es, zum eigenen Urtheil in sittlichen Dingen erwachend, dem Geheiss der Eltern nur deshalb noch gehorcht, weil dessen Inhalt zufällig mit seinem autonomen sittlichen Ermessen übereinstimmt, so beginnt auch die Sittlichkeit bei Völkern erst da, wo die sittliche Autonomie zum Bewusstsein gelangt, und wo vor diesem höchsten Gerichtshof der Inhalt der Gebote der Sitte, des Staats, der Kirche und der Offenbarung ihre Vertheidigung geführt und ihre Rechtfertigung erlangt haben.

Das Moralprincip der kirchlichen Autorität duldet kein Compromiss; wo es herrscht, herrscht es ganz und leidet keinen Nebenbuhler, wenn es auch den Vernichtungskampf gegen solche aus

Opportunitätsrücksichten zu vertagen weiss. Die Autorität der Kirche fordert nicht nur einen Gehorsam, der den handelnden Körper zur todten Maschine (zum Leichnam, wie der jesuitische Ausdruck heisst) macht, sie verlangt sogar das Opfer des Intellects, d. h. sie verlangt die Ausrottung selbst der zweifelnden Gedanken bei dem thätigen Gehorsam, weil solche Gedanken doch unter Umständen eine den Gehorsam in Frage stellende Motivationskraft gewinnen könnten. Hier erst sieht man die reine und ungetrübte Consequenz des heteronomen Princips, wie dasselbe im Jesuitismus und Ultramontanismus seine Entfaltung sucht und zum Theil schon gefunden hat. Von hier aus erst versteht man es ganz, dass alle rein katholischen Völker (mit Ausnahme ihrer irreligiös und atheistisch gewordenen Schichten) in sittlicher Beziehung heute noch — und heute vielleicht mehr als je — einen Todtenschlaf schlafen. Das Erwachen aus diesem sittlichen Schlummer, in dem es nur Nachtwandlerthätigkeit giebt, ist, geschichtlich aufgefasst, der Protestantismus; dieser ist zwar noch nicht Wachsein, aber doch schon Erwachen, Durchdringen vom Schlummer zum Wachen, wobei die verschiedensten Stufen der Ermunterung von der tiefsten Schlaftrunkenheit bis zum Hereinbrechen voller Geistesklarheit nacheinander oder auch nebeneinander zu Tage kommen. Um Missverständnisse zu vermeiden, bemerke ich hier nochmals, dass ich durchaus nicht von den historisch völlig gleichgültigen und zufälligen dogmatischen Differenzen des Katholicismus und Protestantismus rede, sondern einzig und allein von der ethisch-praktischen Differenz, welche sich darin zuspitzt, dass jeder Protestant sein eigener Bibelausleger und Beichtiger ist. Die Aureole des ethischen Völkermorgens ist das im Protestantismus angebahnte und nothwendig bis zur errungenen Alleinherrschaft immer mehr sich in den Vordergrund drängende Princip der sittlichen Autonomie.

Als Resultat unserer Betrachtungen über die autoritativen Moralprincipien ist mithin festzuhalten, dass der Versuch, durch Hingabe des Willens an eine heteronome Autorität zur Sittlichkeit zu gelangen, vergeblich ist, dass hierdurch höchstens eine äusserliche Legalität als Vorstufe innerer Moralität erzielt werden kann, und dass wahre Sittlichkeit, wenn es solche überhaupt giebt, nur auf dem Boden sittlicher Autonomie erwachsen kann. Die theoretische Vertheidigung der heteronomen Moralprincipien ist heutzutage nichts weiter als eine Verlegenheitsauskunft für diejenigen, welche einerseits begriffen haben,

dass vom egoistischen oder individualeudämonistischen Standpunkte aus zu einer Ethik nicht zu gelangen ist, und welche andererseits an die Möglichkeit einer Sittlichkeit auf autonomer und doch nicht egoistischer Grundlage nicht zu glauben wagen. Da bleibt denn freilich nichts weiter übrig, als sich auf das heteronom-autoritative Surrogat der Ethik zu stützen, welches aber dann, philosophisch aufgefasst, nothwendig zur Ergänzung durch die Perspective einer Zukunft führt, wo alle Sittlichkeit überwundener Standpunkt ist; denn da die Erziehungsperiode der Unmündigkeit nicht ewig dauern konnte, wenigstens nicht für alle Menschen, und da nur auf dieser Unmündigkeitsstufe das heteronome Moralprincip philosophisch genommen einen Sinn hat, so muss nach dieser Auffassung mit dem Eintritt der Mündigkeit die Sittlichkeit schlechterdings aufhören. Durch Kirchmann's Eingeständniss dieser Consequenzen (am Schluss seiner obengenannten Schrift) charakterisirt sich sein Princip zur Evidenz als eine Verlegenheitsauskunft, die aus dem Unglauben an die Möglichkeit autonomer Sittlichkeit in einem reifen, vorurtheilslosen, mündigen Menschen entspringt (vgl. oben S. 60).

Was weiterhin den heteronomen Moralprincipien eine gewisse Scheinbarkeit giebt, ist das mehr oder minder deutlich in Jedem lebende Bewusstsein, dass die Sittlichkeit einen objectiven Charakter haben müsse, und die Furcht, durch Ueberlassen ihrer Begründung an die Subjectivität der Individuen diese nothwendig zum Wesen der Sittlichkeit gehörige Objectivität einzubüssen. Dieses Bedenken wäre von durchschlagender Gewalt, wenn der individualistische Pluralismus das letzte Wort der Metaphysik wäre, d. h. wenn die Individuen als unselbständige, unerschaffene und unentstandene reale Substanzen Aseität besässen, oder auch nur ihre Essenz durch einen Act individueller transcendenter Freiheit selbst bestimmt hätten. Bei solchen metaphysischen Annahmen wäre nämlich nicht ersichtlich, woher irgend welche gesetzmässige Uebereinstimmung in den charakterologischen und intellectuellen Essenzen der Individuen sich ergeben sollte, es sei denn durch reinen Zufall, der keinenfalls eine grössere Anzahl von Individuen zu gesetzmässiger Uebereinstimmung führen könnte, geschweige denn alle, wie die Objectivität der Ethik es verlangt. Das praktische Verhalten und die intellectuelle Beurtheilung desselben würde bei jedem Individuum eine schlechthin individuelle, subjective, jeder Uebereinstimmung mit dem Urtheil anderer Individuen entbehrende sein; es würde

zwar nothwendig oder gesetzmässig aus der urewig gegebenen oder ein für allemal ausserzeitlich frei gewählten Essenz des Individuums sein, aber diese Nothwendigkeit würde bei Vergleichung mehrerer Individuen als reine gesetzlose Willkür erscheinen, weil die absolute Zusammenhangslosigkeit des essentiellen Ursprungs der ewig separirten Substanzen jede objective Beziehung zwischen dem subjectiv gesetzmässigen Geschehen in dem einen und dem in dem anderen Individuum ausschliesst.

Ob bei solchen metaphysischen Voraussetzungen der subjective Schein eines Sittengesetzes, d. h. einer objectiv verbindlichen Regel des Handelns in irgend welchem Individuum entstehen könnte, ist mehr als zweifel haft; gesetzt aber, ein solcher Schein entstände wirklich dennoch in mehreren Individuen, so wäre bei der Zusammenhangslosigkeit ihres essentiellen Ursprungs jedenfalls keine andere als eine zufällige Uebereinstimmung zwischen dem Inhalt dieses Scheins bei verschiedenen Individuen möglich, d. h. die unter pluralistischen Voraussetzungen von einem Individuum aufgestellten Regeln autonomen sittlichen Verhaltens können nur für dieses Eine Individuum, aber für kein zweites (ausser ganz zufällig) passen und annehmbar befunden werden. Bei einer pluralistischen Metaphysik ist also eine autonome Sittlichkeit von objectiver Bedeutung in jeder Hinsicht unmöglich, und da Ethik ohne Objectivität keinen Sinn hat, so muss auch der consequente Pluralist, wenn er das individualeudämonistische Princip überwunden hat und sich nicht auf die den monistischen metaphysischen Grund nur einfach ignorirende, in Wahrheit aber schon involvirende empirische Constatirung einer gewissen thatsächlichen Homogeneität oder Conformität der Individualessenzen versteifen will, nothwendig zu dem ethischen Surrogat der heteronomen Moralprincipien hingedrängt werden, weil diese ohne Frage objectiv sind für den ganzen Kreis der Menschen, für die ihre Autorität Geltung besitzt.

Ganz anders stellt sich die Sache bei einer monistischen (gleichviel ob theistischen, pantheistischen oder materialistischen) Metaphysik. Denn nun ist die Essenz des Individuums nicht beziehungslos zu allem Uebrigen aus sich selbst bestimmt, sondern vom All-Einen gesetzt, sei es durch einen Schöpfungsact oder sei es im Verlauf eines teleologischen oder selbst eines rein causalen Naturprocesses; sie ist entweder teleologisch mit Rücksicht auf alle übrigen bestimmt, oder sie ist ein diesen coordinirtes Product gleicher Ursachen und gemeinsamer Principien. Unbeschadet der Verschiedenheit der Volkstypen und Individualcharaktere

ist so doch die Unterstellung unter gemeinsame Gesetze verständlich, da die wesentliche Homogeneität der individuellen Essenzen bei autonomer Entfaltung zu wesentlich übereinstimmenden Resultaten führen muss. Die principielle Gleichheit der Anlagen des Charakters, Gemüths, Geschmacks und Intellects in der Menschheit und noch mehr in einem Volke wird bei der autonomen Entwickelung sittlicher Normen nothwendig zu gleichen Forderungen von Seiten aller Einzelnen führen, und dadurch die Objectivität des Sittlichen begründen auch ohne Zuhilfenahme der Gebote einer draussenstehenden Autorität. Der dabei verbleibende Spielraum ist nicht grösser, als er zur fortschreitenden Entwickelung des ethischen Bewusstseins in der Menschheit zu immer höheren, feineren und durchgebildeteren Stufen nöthig ist.

Man würde sehr irren, wenn man glaubte, dass durch Fallenlassen der heteronomen Pseudomoral auch die Triebfeder der Achtung als eine der psychologischen Grundlagen der Sittlichkeit eliminirt würde; dieselbe erhält vielmehr erst ihre wahrhaft ethische Bedeutung durch die Beziehung auf das autonome Sittengesetz im Gegensatz zu ihrer Beziehung auf heteronome Autoritäten, wo sie (wie bei Kirchmann) doch keine wahre Sittlichkeit, sondern höchstens äusserliche Legalität produciren, also auch noch keinen innerlich sittlichen Werth beanspruchen kann. Auf dem Standpunkte der Heteronomie wird die Achtung eigentlich nur dem Gesetzgeber gezollt, und dem Gesetze nur indirect als einem Ausfluss und Appendix des geachteten Gesetzgebers; auf dem Standpunkte der Autonomie wird im Gegentheil die Achtung dem unpersönlichen Gesetze als solchem, d. h. nicht um seiner imperativen Form willen, die gar nicht in's Bewusstsein zu fallen braucht, sondern um seines Inhalts willen, gezollt, und erst rückwärts fällt ein Widerschein dieser Achtung auf den Gesetzgeber als den Urheber eines so achtungswerthen Gesetzes*).

Diese Umkehrung in der Reihenfolge der Achtung vollzieht sich schon innerhalb des theologischen Moralprincips, indem zuerst das göttliche Gebot nur an der Achtung vor der göttlichen Autorität theilnimmt, zuletzt aber Gott sich wesentlich mit derjenigen Achtung

*) Vgl. zweite Abtheilung A II 7: „Das Moralprincip der Pietät", wo die Achtung vor einer Person um ihres sittlichen Charakters und Werthes willen zur Sprache kommt, sowie auch die Möglichkeit, dass diese sittliche Achtung als unbewusst-autonome Sittlichkeit theilweise in einer scheinbar bloss heteronomen Sittlichkeit unbewusster Weise mitenthalten sein kann

begnügen muss, die auf ihn als Urheber des Sittengesetzes zurückstrahlt. Noch schärfer aber stellt der Gegensatz sich heraus, wenn der Standpunkt der Autonomie mit Bewusstsein als der allein maassgebende und jeden andern verdrängende und aufhebende erfasst ist. Dann weiss der Achtende sich selbst als den Gesetzgeber und die recurrirende Achtung vor dem Urheber des Gesetzes wird zur sittlichen Selbstachtung oder zu dem erhebenden Gefühl des sittlichen Stolzes, oder, wie Kant sagt, der sittlichen Würde, welches nur gedämpft ist durch das zur Bescheidenheit ermahnende Bewusstsein, an dieser Leistung der sittlichen Selbstgesetzgebung kein Verdienst beanspruchen zu dürfen, sondern dieselbe als ein Gnadengeschenk von höheren Mächten empfangen zu haben, ganz ebenso wie Verstand und Talent. Wo die Achtung vor dem Gesetzgeber doch nur noch ein Ausfluss der Achtung vor dem Gesetze ist, da ist auch die Autorität des Gesetzes die unmittelbar anerkannte, nicht die des Gesetzgebers; wo aber, ganz abgesehen vom Gesetzgeber, dem Gesetze als solchem um seines Inhalts willen die Autorität beigelegt wird, da ist es auch gleichgültig, ob der Gesetzgeber draussen oder drinnen in meinem Herzen steckt, d. h. die Autorität des Gesetzes erleidet dadurch keine Einbusse, dass ich selbst Gesetzgeber bin. Vom Gesichtspunkte der Autorität aus bedeutet die Autonomie nichts weiter, als dass ich höchste inappellable Instanz für mich in sittlichen Dingen bin.

Die sittliche Autonomie bildet sich nicht ein, ausserhalb des Zusammenhanges der Welt gleichberechtigter sittlicher Wesen zu stehen und wohl gar diesen mit souveräner Willkür ethische Gesetze dictiren zu können; sie weiss sich vielmehr als Glied in dem geordneten Weltganzen, aus dem sie unbewusst entsprungen, und zu dessen geordneter Harmonie sie beizutragen bestimmt ist. Der Gott, der anfangs aus der feurigen Wolke zu seinen Kindern sprach, der dann sein Wort als schriftliches Gebot von Geschlecht zu Geschlecht vererbte, er ist uns nicht verstummt, wenn wir diese Offenbarungen nicht mehr als solche anerkennen; er ist herabgestiegen in unsere Brust, und als wir selber seiend spricht er aus uns als sittliche Autonomie. Aber auch nicht als wunderbares Orakel sitzt er dadrinnen, wie man sonst wohl meinte, sondern in der natürlichen Entwickelungsgeschichte hat er uns diejenige Summe von Eigenschaften angebildet, aus denen unser sittliches Urtheil sich entfaltet, aus denen der warme Trieb entspringt, das für recht und gut Erkannte zu verwirklichen, — es geht eben auch

in der sittlichen Welt alles natürlich zu, und ist darum nicht weniger der Pulsschlag göttlichen Lebens.

Es hilft so wenig, Orakel der Gewissensstimme zu provociren, als in die Blätter der Bibel zu stechen, und dem so erlosten Offenbarungswort zu lauschen, oder sich auf den Berg Sinai zu setzen und auf ein neues Erscheinen Jehovah's zu lauern; wenn heute sittliche Zweifel unsern Geist umstricken, so giebt es kein anderes Mittel, als tiefer hinabzusteigen in's eigene Innere und mit den uns gegebenen Kräften des Geistes und Gemüths zu forschen, bis uns die Wahrheit aufgeht. Bequemer wäre es freilich, wir hätten ein unfehlbares Orakel im Leibe, das jederzeit bereit wäre, jede vorgelegte ethische Frage mit Ja oder Nein zweifelfrei zu entscheiden, und das uns dadurch aller moralischen Scrupel und jeder Nöthigung zu ernster, beschwerlicher Reflexion ein für allemal überhöbe. Man könnte einen solchen Zustand als das ethische Schlaraffenland bezeichnen, wo einem die Lösung aller beliebigen moralischen Probleme als gar gebratene Tauben in's Maul fliegen. In solchem Zustande befinden wir uns aber leider (oder vielmehr Gott sei Dank) nicht; wie der Mensch nackt und hülfsbedürftig auf die Erde gesetzt wurde, um alles sich erst zu erarbeiten, so sollen wir auch unsern sittlichen Besitz erst erarbeiten, um ihn dann mit Sicherheit beherrschen und in Wahrheit unser Eigenthum nennen zu können. Er ist uns geschenkt wie das fruchtbare Erdreich, das uns unsere Nahrung giebt, aber wie dieses müssen wir ihn fleissig pflügen, jäten und bestellen, wenn er uns Edelobst und Weizen statt Holzäpfel und Haidebeeren tragen soll.

Die sittlichen Collisionen, welche nicht bloss auf intellectuellen Zweifeln über die äussere Sachlage und den wahrscheinlichen Erfolg der Handlungen, sondern auch auf einem tiefinneren Conflict hierhin und dorthin drängender, beiderseits auf ethischen Werth Anspruch machender Triebe beruhen, und vor deren schwerstem gerade der Mensch rathlos ringend dasteht, beweisen auf das deutlichste, dass wir ein Gewissen im Sinne eines unfehlbaren sittlichen Rathgebers und Schiedsrichters nicht besitzen, dass vielmehr das Gewissen ein Collectivausdruck für die jeweilig erreichte Entwickelungsstufe unseres gesammten sittlichen Lebens und Bewusstseins ist. So lange das gesammte ethische Bewusstsein heteronomen Autoritäten unterworfen ist, ist dasselbe durch den ihm zufälligen und gleichgültigen Inhalt der Gebote derselben gebunden, also unfrei; erst wenn das ethische

Bewusstsein mit aller Heteronomie gebrochen und sich ganz und ausschliesslich auf sich selbst gestellt hat, erst dann wird es frei. In diesem Sinne kann auch das Wort „freies Gewissen" als Ersatz für das Wort „sittliche Autonomie" gebraucht werden, und von einem „Moralprincip des freien Gewissens" an Stelle des „Moralprincips der sittlichen Autonomie" gesprochen werden. In der Forderung der „Gewissensfreiheit" ist die Negation jeder Heteronomie betont, also indirect die Selbstgesetzgebung ausgesprochen (welche selbstverständlich durch und durch und ohne Ausnahme determinirt ist). Man darf nur nicht vergessen, dass das Gewissen nicht ein einfaches, ursprüngliches Etwas ist, sondern ein sehr complicirtes Resultat aller bei dem Zustandekommen des ethischen Bewusstseins betheiligten Triebe, Gefühle, Meinungen, Vorurtheile, Geschmacksbildung, Vernunftentfaltung u. s. w. Der Ausdruck „freies Gewissen" hat daher ebenso wie der der Autonomie für die Bestimmung der sittlichen Principien einen bloss begrenzenden, Falsches ausschliessenden, d. h. negativen Werth: positiv genommen, lehrt uns die Angabe, dass das eigene, von keiner äusseren Autorität beirrte Gewissen das höchste, letzte und alleinige Princip aller Sittlichkeit sein müsse, ebensowenig wie die mit andern Worten dasselbe sagende Bestimmung, dass das wahre Princip der Moral nur die sittliche Autonomie sein könne. Wir erfahren aus beiden Bestimmungen nur, wo, d. h. in welcher Sphäre wir die positiven Grundlagen der Sittlichkeit weiterhin zu suchen haben, aber worin dieselben bestehen, darüber erfahren wir zunächst gar nichts.

Man hat oft genug darauf aufmerksam gemacht, dass die Resultate der Gewissensbefragung über mancherlei ethische Probleme bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausfallen; man hat aber nur die eine und zwar die äusserliche Ursache dieser Verschiedenheit berührt, wenn man dieselbe auf die Verschiedenheit der Lebensbedingungen und Verhältnisse und die hierdurch gesetzte Zweckmässigkeit verschiedenen Verhaltens zurückführte. Weit wichtiger ist die innere Ursache: das Dominiren verschiedener sittlicher Triebfedern und Moralprincipien, durch welche Abweichungen des äusseren Verhaltens mitgesetzt werden. Das unfreie, durch äussere Autoritäten gebundene Gewissen wird z. B. sich ganz anders äussern müssen, wo bei primitiven

Culturzuständen die Beachtung der volksthümlich-naturwüchsigen Sitte, als wo die peinliche Befolgung der künstlichen Regeln und Vorschriften einer verknöcherten Hierarchie als höchstes Moralprincip betrachtet werden; anders, wo der Staatswille, als wo die Familienpietät als letzte Quelle des Sittlichen gilt; bei denselben Scrupeln wird endlich das Gewissen eines protestantischen Bibelgläubigen zu einer andern Entscheidung kommen, als das Gewissen eines Weltmannes, der nur die egoistische Reue über Verstösse gegen seine raffinirte Klugheitsmoral kennt. In demselben Sinne, wenn auch nicht in gleich starkem Maasse, werden aber auch innerhalb des Standpunktes sittlicher Autonomie die Aussprüche des Gewissens oder des ethischen Gesammtbewusstseins verschieden sein je nach den innerhalb dieses Gebietes dominirenden Moralprincipien, z. B. bei einer Collision zwischen Mitleid und Gerechtigkeit das weibliche Gewissen zur Begünstigung des ersteren, das männliche zur stricteren Durchführung der letzteren hinneigen. Diess möge, genügen, um darauf hinzuweisen, dass die Anerkennung des freien Gewissens oder der sittlichen Autonomie als alleiniger Grundlage zur Entfaltung ächter Sittlichkeit unsere Untersuchungen über die eigentlichen Moralprincipien nicht etwa abschliesst, sondern im Gegentheil erst eröffnet.

Die Factoren, aus denen das ethische Gesammtbewusstsein sich zusammensetzt und erbaut, wirken grossentheils unbewusst, und der Process, aus welchem das ethische Gesammtbewusstsein resultirt, ist dem Volke, soweit es nicht zur Reflexion über seine inneren psychologischen Vorgänge vorgedrungen ist, ebenfalls unklar und unbekannt; kein Wunder daher, dass das complicirte Resultat dem Volke als etwas Wunderbares, Geheimnissvolles, Dämonisches erschien, und es dasselbe unter dem Namen des Gewissens gleichsam mythologisch personificirte. Das Volk ist bei solchen Hypostasirungen in seinem guten Rechte, weil es ihm ja nur darauf ankommt, ein prägnant hervortretendes Phänomen in charakteristisch zusammenfassender Gestalt seinem einfachen Gedankenkreise einzuordnen; wenn aber eine angeblich wissenschaftliche Behandlung sich auf solche im Volksbewusstsein vorgefundene Hypostasirungen als auf empirisch feststehende Daten berufen zu können glaubt, um von ihnen aus weiterzugehen, so kann man das nur als träge Benutzung einer Eselsbrücke bezeichnen. Die Wissenschaft hat eben die Aufgabe, das, was das Volk im Resultat als gleichsam persönlich zusammenfasste, in seinem Entstehungsprocess

aus den mannichfachsten Factoren zu belauschen und diese Factoren im Einzelnen nach dem Grade ihrer Bedeutung zu untersuchen.

Hiermit ist zugleich unsere Aufgabe in den demnächst folgenden Betrachtungen vorgezeichnet. — Wovor wir uns dabei zu hüten haben, ist insbesondere der Rückfall in die schon oben behandelten und als unzureichend befundenen Versuche, die Sittlichkeit auf dem Streben nach eigener Glückseligkeit zu errichten. Hatten wir dort Selbstbeherrschung und Selbstverläugnung als ethische Resultate erhalten, deren letzteres das wahrhaft Sittliche wenigstens schon von seiner negativen Seite berührte, so haben wir als Resultat der autoritativen Moralprincipien die positive Unterordnung des Eigenwillens zum Dienste eines sittlichen Willens kennen gelernt, der zwar zuerst noch rein äusserlich als fremder und jenseitiger, in seinen Zielen und Gründen unverständlicher an den Menschen herantritt, mit der Zeit aber sich in sein eigenes Innere verlegt. — So haben wir die Vorhallen des sittlichen Bewusstseins durchschritten und treten in seinen Tempel ein. Die selbstsüchtige Klugheit hat den Menschen darin geübt, seine Affecte und Leidenschaften zu beherrschen und die sinnlichen Motive durch abstracte im Zaum zu halten; die pessimistische Einsicht in die Unmöglichkeit, eine positive Glückseligkeit zu erjagen, hat die Gewalt seines Egoismus in der Wurzel gebrochen und ihn durch willige Selbstverläugnung zu positiven ethischen Leistungen fähig gemacht, die Erziehungsperiode der Unmündigkeit hat ihn gewöhnt, die disponible Leistungsfähigkeit der Verwirklichung eines solchen Willens zu widmen, dem er seine Achtung zollt; diess Alles hat ihn dazu vorbereitet, mit aller Kraft an die positiv sittlichen Aufgaben des Lebens heranzutreten, sobald er nur in sich den Willen findet, den er um seines Inhalts willen als einen sittlichen achten kann, sobald er in sich über allem Egoismus eine positive ethische Direction findet, der er folgen kann. Es handelt sich nunmehr darum, zu untersuchen, ob es eine solche giebt, in welchen psychologischen Elementen dieselbe zu finden ist und welche Ziele sie uns steckt. Fänden wir in der Menschenseele ein solches ethisches Moment nicht, so müssten wir auf den Glauben an die Existenz eines solchen verzichten und uns an den Gedanken gewöhnen, dass wir uns mit den bereits besprochenen Surrogaten zu begnügen hätten.

Zweite Abtheilung.

Das ächte sittliche Bewusstsein.

A. Die Triebfedern der Sittlichkeit oder die subjectiven Moralprincipien.

I. Die Geschmacksmoral oder die ästhetischen Moralprincipien.

1. Das Moralprincip des sittlichen Geschmacks.

Wir stehen vor der einfachen Frage: giebt es thatsächlich in der Menschenseele ein Ethisches oder nicht, d. h. giebt es im menschlichen Bewusstsein eine unmittelbare und unwillkürliche Werthbestimmung über menschliche Handlungen und Gesinnungen, welche weder das egoistische Interesse noch die blosse Conformität mit äusseren autoritativen Geboten zum Maasstabe haben, oder fehlt es an einem solchen unmittelbaren ethischen Werthmesser?

Es handelt sich hierbei nicht um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, nicht um die Denkbarkeit oder Undenkbarkeit einer Sache, sondern um ihre Wirklichkeit oder Unwirklichkeit, um eine einfache Thatsache des Bewusstseins. Eine solche *quaestio facti* kann ihrer Natur nach nur empirisch entschieden werden, und die empirische Entscheidung dürfte bei jedem Beobachter, der nicht durch eine einseitige oder falsche Theorie präoccupirt ist, bejahend ausfallen. Bei der Beurtheilung eigenen Handelns tritt diese unmittelbare ethische Werthbestimmung zwar auch zu Tage, aber sie läuft hier Gefahr, durch Einmengung des Willens und der Interessen verfälscht oder ganz unterdrückt zu werden; bei der unbetheiligten anschaulichen Beobachtung fremden Handelns aber mengen sich solche störende Nebeneinflüsse nicht ein, und deshalb ist dies das geeignetste Versuchsfeld, um die ethischen Thatsachen des Bewusstseins in ihrer Reinheit empirisch zu

constatiren. Durch die Neigungen des Willens und die Interessen, durch Affecte und Leidenschaften und alles, was damit zusammenhängt, findet der Egoismus Gelegenheit, das sittliche Urtheil über unser eigenes Thun zu modificiren und sophistisch zu verdrehen; sind wir aber Beurtheiler der Handlungen eines Dritten, bei denen unser eigenes Interesse gar nicht in's Spiel kommt, so ist eben der sophistische Einfluss des Egoismus aus unserem Urtheil eliminirt und der ethische Maassstab der Beurtheilung kann sich unbeirrt geltend machen. Dieser Unterschied ist von so einschneidender Bedeutung, dass Adam Smith ganz Recht hatte, ihm in seiner *theory of moral sentiments* eine hohe Bedeutung beizumessen und die Grundforderung für die ethische Selbstbeurtheilung aus ihm abzuleiten, dass man bei jeder Selbstprüfung sich gleichsam in zwei Personen, den Richter und den Gerichteten, theilen müsse, dass man seine Handlungen allein aus dem Gesichtspunkte eines unbetheiligten Dritten unparteiisch abschätzen könne, an dessen Stelle man sich in Gedanken versetzt. Selbstverständlich hat man an dieser Regel nichts weiter als einen Kunstgriff, um die ethische Selbstbeurtheilung auf gleiche Stufe der Unparteilichkeit wie die ethische Beurtheilung Anderer zu bringen; aber man hat an ihr doch immer nur ein (nebenbei bemerkt, seinen Zweck nie vollständig erfüllendes) technisches Hülfsmittel der Anwendung ethischer Principien auf sich selbst, und keineswegs ein Moralprincip, wozu Adam Smith unter dem missverständlichen Namen der „Sympathie" dieselbe stempeln möchte.

Denken wir uns nun also als unbetheiligte Zuschauer bei den Handlungen und Gesinnungen einer dritten Person, so ist nicht an der Thatsache zu zweifeln, dass z. B. Bosheit, Grausamkeit, Verrath unsere Missbilligung, hingegen Güte, Grossmuth, Opferwilligkeit unsere Billigung unmittelbar und unwillkürlich hervorrufen werden; diese Billigung oder Missbilligung haben aber, eben weil sie uninteressirte Werthbestimmungen über menschliches Thun ohne alle Reflexion auf dessen Folgen für uns oder für unseres Gleichen (oder selbst für die Thäter) sind, einen Charakter, welchen wir nach dem allgemeinen Sprachgebrauch als einen ethischen werden bezeichnen dürfen und müssen. Wir nennen dasjenige, was auf diese Weise unsern Beifall findet, gut, das, was unser Missfallen wach ruft, böse.

Das Gefallen oder Missfallen, welches unwillkürlich und unmittelbar durch die Anschauung fremden Thuns in uns geweckt wird, ist zunächst

Empfindung, aber eine Empfindung, bei der wir uns der Beziehung auf das sie hervorrufende Object bewusst sind; indem wir die Empfindung auf das sie hervorrufende Object beziehen, wird erst das Gefallen oder Missfallen zur Billigung oder Missbilligung des Objects, d. h. es entspringt aus der Empfindung ein Urtheil über das Object. Das Urtheil spricht aus, ob das Object eine wohlgefällige oder missfällige Empfindung in uns erregt, und besteht in einer Werthbestimmung desselben nach Maassgabe der von demselben in uns hervorgerufenen Empfindungsreaction.

Warum dieses Object eine Empfindung des Gefallens, jenes eine des Missfallens in uns hervorruft, davon weiss weder die Empfindung selbst, noch das aus ihr unmittelbar und unwillkürlich hervorspringende Urtheil der Billigung und Missbilligung etwas; ebensowenig weiss sie etwas von den Zwischengliedern, die zwischen der Anschauung des Objects und der als Reaction auf diese Anschauung folgenden Empfindung liegen, denn diese Zwischenglieder liegen im Unbewussten und entziehen sich deshalb der unmittelbaren Perception des Bewusstseins, welches vielmehr die Empfindung als etwas ihm unmittelbar Gegebenes empfängt.

Die fragliche Thatsache wäre soweit constatirt. Zugleich kann uns nicht entgehen, dass dieser Process einer Empfindungsreaction auf die bereits fertige Anschauung äusserer Objecte und Vorgänge und das Resultiren eines werthbestimmenden Urtheils aus dieser Empfindung dem Process beim ästhetischen Urtheil congruent ist (vgl. Phil. d. Unb. 8. Aufl. Bd. I. S. 235—237). Diess legt den Gedanken nahe, die Reihe der ethischen Werthbestimmungen als eine Unterabtheilung der allgemeineren Kategorie der ästhetischen Werthbestimmungen anzusehen, d. h. die Ethik als einen Theil der Aesthetik zu behandeln.

Diese Stellung zum Problem hat ihren sehr entschiedenen Vertreter in Herbart gefunden (vgl. Herbart's s. W. Bd. VIII S. 210 unten). Unmittelbare Werthbestimmungen, welche nicht von veränderlicher Gemüthsstimmung abhängen, werden unbeschadet der Ungleichartigkeit der Gegenstände, sobald sie nur ursprüngliche und unwillkürliche Urtheile sind, ästhetische Urtheile genannt, „und auch für diejenigen, welche den Willen betreffen, haben wir in der Kunstsprache keinen andern passenden Ausdruck" (ebd. S. 216—217). Herbart ist nur darin nicht exact genug, dass er die unmittelbare Empfindungs-

reaction und das aus ihr in Bezug auf das sie verursachende Object hervorgehende Urtheil nicht hinlänglich sondert, sondern das Urtheil selbst als ein unmittelbares behandelt. Durch diese mangelnde Unterscheidung wird er leider zu dem verhängnissvollen Fehler geführt, den Empfindungs- oder Gefühlscharakter der dem Urtheil zu Grunde liegenden unmittelbaren psychischen Reaction zu verkennen, und dadurch das Urtheil als ein frei im reinen Aether der Vorstellung schwebendes, vom Grunde des Willens völlig losgelöstes zu behandeln, was dann zu ganz schiefen Consequenzen führt, z. B. zur Leugnung jeder Kraft oder Willensenergie des Beifalls und Missfallens (vgl. ebd. S. 57). In der That aber entspringt die Lust des Gefallens und die Unlust des Missfallens allein aus der Befriedigung und Nichtbefriedigung eines unbewussten Willens, und ebenso wirkt die ästhetisch-ethische Billigung oder Missbilligung durch den mit ihr verknüpften Empfindungscharakter wiederum als Motiv oder Erregungsgrund eines Wollens, und zwar im ersteren Falle eines positiven, im letzteren Falle eines negativen Wollens in Bezug auf das Object, das die Empfindungsreaction hervorrief.

So richtig Kant erkannt hatte, dass das Wohlgefallen an einer Sache erst dadurch einen ästhetischen Charakter gewinnt, dass es ein uninteressirtes ist, so falsch haben doch Herbart und Schopenhauer diese richtige Ausschliessung des praktischen unmittelbaren Interesses zu einer Ablösung des ästhetischen Wohlgefallens von jeder Willensbetheiligung überhaupt verallgemeinert. Es giebt ohne Willen keine Empfindung, also auch keine gefällige und missfällige; nur ist es eine andere Richtung des Wollens, welche zur ästhetischen Befriedigung, eine andere, welche zur praktischen Befriedigung der unmittelbaren Lebensinteressen führt, und letztere muss, wie schon erwähnt, bei ethischer Empfindungsreaction womöglich noch sorgfältiger als bei sonstigen ästhetischen Empfindungen ferngehalten werden. Durch diese Berichtigung wird alles das hinfällig, was Herbart über die Beziehungen zwischen dem (praktischen) Willen und dem reinen ästhetischen Urtheil vorbringt (von ihm merkwürdiger Weise unter dem ganz unzutreffenden Namen der Freiheit behandelt — ebd. S. 33—36); das wahre Verhältniss ist vielmehr das, dass der Empfindungscharakter der Billigung und Missbilligung ein neues Wollen oder Begehren motivirt, welches mit den sonst schon anderweitig motivirten Begehrungen in Conflict tritt und nach den all-

gemeinen Gesetzen der psychischen Mechanik eine gemeinschaftliche Resultante erzeugt, welche von der Richtung und Intensität der verschiedenen Begehrungen abhängt. *)

Allerdings sind diese Beziehungen zum Willen bei dem im engeren Sinne so genannten ästhetischen Urtheil allenfalls mit Ausnahme der höchsten Grade des ästhetischen Enthusiasmus, für den oberflächlichen Beobachter weniger hervorstechend, und zwar liegt diess daran, weil das Interesse ein objectives in dem Sinne ist, dass das ganze Interesse sich auf dem Urtheil, auf dem dem Object durch das Urtheil beigemessenen specifischen Werthe concentrirt, und die Empfindung, auf der das Urtheil ruht, nicht als solche beachtet wird, sondern nur als Grundlage des Urtheils dient. Das Bewusstsein überspringt also gleichsam mit seinem Interesse den Factor, den es bei ruhiger Besinnung als thatsächlich ersten Inhalt seiner selbst findet, und haftet erst an dem abgeleiteten Moment des Urtheils; es projicirt gleichsam den Inhalt seiner ästhetischen Empfindung vermittelst der unbewussten Anwendung der Causalfunction hinaus auf das Object, ähnlich wie es den Inhalt der sinnlichen Empfindung (z. B. die Süssigkeit) causaliter auf das Object (den Zucker) hinausprojicirt. Dieser Sachverhalt kann dem Aesthetiker, der den Empfindungscharakter des ästhetischen Urtheils übersieht, zur Entschuldigung, aber doch nicht zur Rechtfertigung dienen, denn bei sorgfältiger Erwägung muss er eben so sicher die ästhetische Empfindung als Grundlage des ästhetischen Urtheils entdecken, wie der Erkenntnisstheoretiker die sinnliche Empfindung (der Süssigkeit) als Grundlage des sinnlich-empirischen Urtheils („der Zucker ist süss") entdecken muss.

Nun ist aber klar, dass selbst für die Praxis die Vernachlässigung der Empfindungsgrundlage über dem auf ihr ruhenden Urtheil nur so lange Statt haben kann und darf, als die Empfindung als solche eine relativ schwache, ruhige, milde ist. Diese Bedingung ist schon bei jenen ästhetischen Empfindungen nicht erfüllt, welche aus der „orgiastischen" Kunstweise entspringen, und sich zur gewaltigsten

*) Herbart selbst hat die Unhaltbarkeit seiner Behauptung von der Kraftlosigkeit des ästhetisch-moralischen Urtheils und von der Machtlosigkeit der sittlichen Ideen später gefühlt, und hat in seiner Encyclopädie S. 348 zugegeben, „dass die Ideen als die wahren Substanzen der Sittenlehre sich als Kräfte äussern." Gleichwohl ist von der totalen Umwälzung, welche die Consequenzen dieses Zugeständnisses in seiner praktischen Philosophie hervorbringen müssten, auch in der Encyclopädie nichts zu merken.

Erregung, zum völlig enthusiastischen Aussersichsein steigern können. In anderer Weise findet etwas Aehnliches statt bei starken ethischen Empfindungsreactionen, sowohl bei beifälligen, als in noch höherem Grade bei missfälligen. In allen solchen Fällen drängt sich die Empfindung in ihrer Subjectivität zu energisch auf, als dass die Escamotage des causalen Hinausprojicirens in's Object ohne Weiteres gelingen könnte; wer hier noch versucht, der einmal aufgestellten, aus ungenauer Beobachtung entspringenden Theorie zu Liebe das allenfalls in zweiter Reihe doch auch noch zu Stande kommende Urtheil als etwas Unmittelbares, Ursprüngliches aufrecht zu erhalten, der setzt sich in eclatanter Weise mit den Thatsachen in Widerspruch.

Schon bei dem ästhetischen Enthusiasmus fällt das Urtheil vollständig unter den Stuhl, der kritische Geschmack vergisst seine Werthbestimmungsbegriffe, und der Mensch mit allen seinen Geisteskräften schwimmt begrifflos und gedankenlos auf dem hinreissenden Strome der überfluthenden Begeisterung; erst hinterdrein, wenn der gefühlte Hochgenuss vorüber ist, setzt sich das ästhetische Urtheil an die abgeräumte Tafel und ruft bei der Lectüre der liegen gebliebenen Speisekarte mit Kennermiene sein optime, optime! Und doch ist das der Zweck alles künstlerischen Schaffens, ja sogar alles Naturgenusses, Augenblicke zu erleben, wo man im gefühlten Genuss ganz aufgeht, und Einem jedes kritische Werthurtheil abhanden kommt; das Urtheil als solches ist also gar nicht das Wesentliche, worauf es eigentlich ankommt, sondern es ist Nothbehelf, Bildungsmittel, oder was man sonst will, aber nimmermehr Zweck.

Steht es so schon in der Aesthetik im engern Sinne mit dem Urtheil, so wird man sich nicht wundern dürfen, auf dem ethischen Gebiete ähnliche Erfahrungen zu machen. Auch hier kann man über dem ethischen Werthurtheil die Empfindungsgrundlage desselben vergessen, so lange es sich um feinere Nüancen, um fliessende Uebergänge, um ein ruhiges Abwägen nicht allzuweit von der Mittelstrasse entfernter Vorkommnisse handelt. Anders schon, wo eine unerhörte Grossmuth, ein überschwängliches Opfer, eine glorreiche Heldenthat in unmittelbarer sinnlicher Anschaulichkeit sich vergegenwärtigt. Auch da wird ein süss erhabenes Gefühl die Brust erfüllen, das erst Zeit zum Abfliessen haben muss, ehe die Gedanken sich soweit sammeln, um über den sittlichen Werth des Miterlebten ein Urtheil zu präcisiren. Noch eclatanter jedoch und auch häufiger ist

der Vorgang, wo teuflische Tücke oder bestialische Scheusslichkeit den grauenhaften Abgrund der Menschennatur in grässlichen Verbrechen enthüllen, wo der Zuschauer das Gefühl in seiner Brust vielleicht nur durch das Gleichniss zu beschreiben weiss, als ob ihm alle Eingeweide im Leibe umgekehrt würden. Angesichts solcher Erfahrungen klingt es wie Selbstironie, wenn die ästhetische Moral Herbarts auch in solchem Falle noch ein Urtheil, und wohl gar ein aus dem Missfallen am Streit abgeleitetes Urtheil als Grund des ethischen Abscheus hinzustellen wagt*). Auch hier hinkt das Urtheil erst hinter der Empfindung drein, auch hier sollen extreme Beispiele nur den principiellen Unterschied zwischen Empfindung und Urtheil geltend machen, der sich ganz ebensogut in allen andern Fällen principiell nachweisen lässt; auch hier hat die Empfindung den Vorrang, und das Urtheil spaziert nur als der hülfreiche Diener hinterdrein. Ein symptomatischer Unterschied aber zwischen dem eigentlich ästhetischen und dem ethischen Gebiete besteht darin, dass das dominirende Hervortreten des Gefühls vor das Urtheil bei letzterem viel häufiger eintritt, also der Fehler der Vernachlässigung dieses Factors bei letzterem viel stärker hervortreten muss.

Selbstverständlich betrifft der angeführte Unterschied nur ein Mehr oder Weniger in der Zusammensetzung der integrirenden Bestandtheile, und erspart es uns keineswegs, uns stets jenen fundamentalen Unterschied des Gegenstandes gegenwärtig zu halten, welcher es veranlasst, dass man überhaupt die Ethik von der Aesthetik im engeren Sinne unterscheidet. Herbart giebt diesen Unterschied dahin an, dass die Aesthetik die formalen Verhältnisse der Vorstellungsobjecte im Allgemeinen, die Ethik aber die formalen Verhältnisse der Willen behandle. Sehen wir selbst von dem einseitigen Formalismus dieser Bestimmungen ab, so erweisen sich dieselben doch aus dem Grunde als unzulänglich, weil auch die Beziehungen und Verhältnisse der verschiedenen Willen, sowohl als Conflict der Willensstrebungen innerhalb derselben Seele als auch als Conflict der Willen verschiedener Individuen, Gegenstand der ästhetischen Behandlung werden können, und in der Poësie z. B. beständig werden, wenngleich

*) „Der Streit missfällt! Diess Urtheil gilt gegen Misshandlungen und Mordthaten" (Herbart Bd. VIII S. 71). Als ob beim tückischen Meuchelmord aus dem Hinterhalt von Streit der Willen auch nur die Rede wäre.

damit nicht behauptet werden soll, dass die Kunst und speciell die Poësie auf diesen einen Gegenstand beschränkt sei. Nun ist aber bekannt, dass bei der poëtischen Behandlung von Willens-Conflicten und ihrer Lösung jede Einmischung ethischer Rücksichten als heterogene Tendenz ferngehalten werden muss. Dieser Unterschied verschwindet bei Herbart; eingewiegt in den Irrthum, durch blosse Sonderung der Objecte beide Gebiete gegen einander abgrenzen zu können, verkennt derselbe die Verschiedenheit der Betrachtungsweise des Objects im ethischen und ästhetischen Urtheil, und, verführt durch die Täuschung, als ob eine von jedem Willen abgetrennte Werthbestimmung auch nur möglich wäre, überträgt er auf das vermeintlich willenlose ethische Urtheil eine Bestimmung, die nur dem ästhetischen Urtheil im engeren Sinne zukommt, dass nämlich nicht die Willen als solche, sondern nur die Bilder der Willen Object des Urtheils seien. In der That wird grade dadurch der Unterschied der ästhetischen und ethischen Betrachtung charakterisirt, dass in ersterer nur die Bilder der in Disharmonie oder Harmonie befindlichen Willen, Begehrungen oder Interessen zur Wirkung auf die Seele gelangen sollen (man denke an die Tonsymbole gegeneinanderwogender Gefühle in der Musik, oder an die bildliche Darstellung grossartiger Katastrophen in der historischen Malerei, oder an die mimische Darstellung der Willensconflicte im Drama), in letzterer aber die Willen selbst, wie sie in realen Handlungen sich offenbaren, Gegenstand der Werthabschätzung sind.

Das Object der ästhetischen Betrachtung ist der ästhetische Schein, der nur Schein sein und als solcher ergötzen will, also der unmittelbaren Wirklichkeit, der begrifflichen Wahrheit und dem falschen Schein des sich für Wahrheit ausgebenden Irrthums gleich fern steht; das Object der ethischen Betrachtung aber ist die Wirklichkeit als solche, wie sie sich in den Willensconflicten wirklicher lebender Personen mit unerbittlicher Realität aufdrängt. Selbst da, wo der ästhetisch Betrachtende an die Wirklichkeit anknüpft (z. B. an die landschaftliche Schönheit eines Sonnenuntergangs oder an die Schönheit eines lebenden Menschen), abstrahirt er doch von der unmittelbaren Wirklichkeit und lässt das Wirkliche nur als ästhetischen Schein auf sich wirken, wenn er rein ästhetisch afficirt sein will. Wo hingegen die ethische Betrachtung selbst an rein hypothetisch erdachte Willensverhältnisse herantritt, muss sie doch unbedingt die-

selben wenigstens fingirter Weise als wirklich voraussetzen, um ethisch von denselben afficirt zu werden.

Es ist also geradezu falsch, wenn Herbart behauptet, das ethische Urtheil betreffe nicht die wirklichen Willen, sondern nur ihre Bilder; diess hat nur erkenntnisstheoretisch einen Sinn, der hier keinesfalls gemeint ist (nämlich so, dass der Wille überhaupt für uns ein unmittelbar unbewusstes Ding an sich ist, dessen wir uns nur vermittelst einer Vorstellung von demselben bewusst werden können; dasselbe gilt aber von dem Bild des Willens, wie es z. B. im Drama gegeben ist, auch, so dass man dann sagen müsste, dass das ästhetische Urtheil nur auf das Bild des Bildes des Willens gehen müsse). Wenn das ethische Urtheil auch durch eine Bewusstseins-Vorstellung von den zu beurtheilenden Willen vermittelt ist, so bezieht es sich doch ganz allein auf die wirklichen Willen selbst, welche die realen Correlate dieser subjectiven Vorstellungen bilden.

Daraus, dass Herbart die Empfindungsgrundlage des ästhetischen und ethischen Urtheils und die Beziehung des letzteren auf wirkliche Willen verkennt, gelangt er zu dem weiteren Irrthum, auch auf das ethische Urtheil jenen Formalismus übertragen zu wollen, der auf ästhetischem Gebiete schon von unhaltbarer Einseitigkeit, aber immer noch erträglicher ist, als hier in der Ethik. Dass eine That oder das ihr zu Grunde liegende Wollen als solches einzeln genommen in der Regel ethisch nicht qualificirbar ist, ist ganz richtig, weil alles darauf ankommt, unter welchen Verhältnissen die That vollbracht wird; aber hierin liegt doch zunächst nichts weiter als eine Warnung gegen einseitig abstracte moralische Bestimmungen wie etwa: „Tödten ist unsittlich", oder „Lügen ist unsittlich", da es Fälle giebt, wo jedes von beiden zur sittlichen Pflicht wird. Es ist also mit jener Warnung nichts weiter gesagt, als dass man jeden Fall concret behandeln müsse, nicht aber dass man ihn formalistisch behandeln müsse.

Das Wollen unterscheidet sich ja der Form nach durch nichts als durch die Intensität; alle übrigen Unterschiede fallen in seinen Inhalt, welcher das Object oder das Ziel des Wollens in sich schliesst. Die Form des Wollens lässt nur quantitative Unterschiede zu; alle qualitativen Differenzen des Wollens liegen in dem Inhalt desselben, der selbst gar nicht mehr Wille sondern Vorstellung ist. Demnach werden auch die Beziehungen zwischen mehreren

Wollen nur insoweit formell heissen können, als sie die quantitative Seite dieser Wollen betreffen; so weit sie aber — und diess ist der bei weitem wichtigere Theil — die qualitative Seite derselben betreffen, sind sie auch eben nicht mehr formelle, sondern inhaltliche, materielle Beziehungen zwischen den verschiedenen Wollen.

Herbarts ästhetischer Formalismus in consequenter Anwendung auf das ethische Gebiet würde also bei consequenter Innehaltung des formalistischen Princips (von der Herbart weit entfernt ist) sich völlig unfähig erweisen, die inhaltlichen, qualitativen Beziehungen der Wollen zu einander zu verstehen, auf die doch alles ankommt. Herbart missbraucht das Wort Form, um das zu bezeichnen, was andere Leute Beziehung oder Relation nennen, und aus diesem Wortmissbrauch zieht er dann den Schluss, dass alle ethische Betrachtungsweise formalistisch sei, wodurch ein ganz falscher und völlig verkehrter Begriff eingeschmuggelt wird. Er fühlt aber deshalb das Bedürfniss nach solcher Einschmuggelung, weil er bei seiner Verkennung der ursprünglichen ethischen Empfindungsreaction in Verlegenheit um einen Factor ist, welcher jenes eigenthümliche Plus einer billigenden oder missbilligenden Werthbestimmung zu dem zunächst als gleichgültige Vorstellung vorausgesetzten Object des ethischen Urtheils hinzubringe. (Bd. VIII S. 18.)

Es schien erforderlich, die gerügten Irrthümer Herbarts etwas ausführlicher darzulegen, um einestheils bei meiner relativen Anerkennung seines Princips den Schein einer völligen Uebereinstimmung mit seiner Behandlung der Grundlagen der praktischen Philosophie zu vermeiden, und um anderntheils von vornherein auf die Unzulänglichkeit des relativ berechtigten Princips selbst hinzuweisen, auf die wir später noch zurückkommen. Es ändert diess alles aber nichts an der schon oben eingeräumten formellen Identität der Entstehung des ethischen Urtheils mit der des ästhetischen; freilich müssen wir jetzt beschränkend hinzufügen: in denjenigen Fällen, wo das Urtheil unmittelbar vor dem Bewusstsein aufzutauchen scheint, weil die Empfindungsreaction zu schnell causaliter auf das Object hinausprojicirt wird, als dass besonders auf sie als Empfindung geachtet würde. In solchen Fällen entsteht praktisch der Schein, als ob das Urtheil selbst, wie Herbart annimmt, ein ursprüngliches und unmittelbares sei.

Man nennt die Fähigkeit oder Anlage zum Auftauchen solcher

anscheinend unmittelbaren Werthurtheile Geschmack. „Der sittliche Geschmack, als Geschmack überhaupt, ist nicht verschieden von dem poëtischen, musikalischen, plastischen Geschmack“ (Herbarts W. VIII 23). Ist der Geschmack der Richter über das sittlich Gute und Böse, so heisst sittlich handeln so viel als geschmackvoll handeln, unsittlich handeln so viel als geschmacklos oder geschmackwidrig handeln. Der Geschmack charakterisirt sich im Unterschiede von der Fähigkeit vernünftigen oder gar wissenschaftlichen Urtheilens dadurch, dass er sich schlechthin keiner objectiven oder auch nur subjectiven Gründe bewusst ist; sowie man sich bei einem Werthurtheil eines Grundes bewusst ist, hat dasselbe eben damit aufgehört, ein reines Geschmacksurtheil zu sein. Wer also den Geschmack als letztes und alleiniges Princip der praktischen Philosophie behauptet, der muss nothwendiger Weise, wie Herbart es wirklich thut, alle Fragen nicht nur nach der Begründung, sondern selbst nach der Möglichkeit solcher Begründung für rein abgeschnitten erklären (VIII 20), und bei der nackten empirischen Thatsache des Bewusstseins stehen bleiben, dass solche Werthurtheile factisch existiren. Da dieselben unmittelbar vor's Bewusstsein treten, so liegt eben ihre Entstehung und Begründung, oder vielmehr die ihrer Empfindungsgrundlage, im Unbewussten. In diesem Sinne kann man auch von einem unbewussten Geschmack oder unbewussten Tact reden (vgl. Herbart VIII 20). Geschmack und Tact würde ich so unterscheiden, dass Geschmack vorzugsweise von der bei der receptiven Aufnahme stattfindenden Werthbestimmung gesagt wird, Tact aber den praktisch angewandten Geschmack beim Benehmen und Handeln bedeutet. Der Tact berücksichtigt die concreten Verhältnisse bis ins Einzelnste und wägt die Grössenverhältnisse der statthabenden Beziehungen feinfühlig ab.

„Harte Maximen zerbrechen bei der ersten sichtbaren Uebertretung, und noch ehe sie zerbrochen, schaden sie durch veranlasste Selbsttäuschung, denn man verhehlt ihnen die kleineren Uebertretungen. Aber dem Zartgefühl ist nichts zu verhehlen, es ahndet das Kleinste, wie es das Grösste zurücktreibt“ (Herbart VIII 66). „Es ist eine herrliche Sache um ein zartes Gefühl, das den Unterschied des Gewichts der verschiedenen Verhältnisse richtig angiebt, die Rücksichten, welche einem jeden zukommen, wohl abmisst, und so wie es überhaupt das Leben leitet, auch im Gedränge der Ansprüche, die

manchmal sich streiten um dieselbe Zeit und dieselbe Kraft, den leidlichsten Ausweg aufzuspüren, und ihn mit möglichster Schonung dessen, was zur Seite liegen bleibt, zu verfolgen weiss" (ebd. S. 30).

Wohl dem, der mit einer solchen unschätzbaren Gabe eines natürlichen feinfühligen Tacts gesegnet ist; er findet sich in allen Lagen des Lebens zurecht, für ihn giebt es keine Conflicte, überall weiss er mildernd und Segen stiftend einzugreifen, und schreitet, von seiner Umgebung verehrt und beneidet, bewundert und geliebt durch's Leben, ohne der Regeln und Maximen, ohne überhaupt einer andern Ethik zu bedürfen, als die er unbewusst im Busen trägt. Solche Anlage lässt sich jedoch nicht erwerben, sie wird als ein Geschenk von Gottes Gnaden angeboren, und kann nur vor Unterdrückung durch üble Gewöhnung geschützt, durch Bethätigung nach ihrem eigenen Sinne gebildet und verfeinert werden. Wir begegnen solchen begnadeten Naturen namentlich in edlen Frauen, während beim Manne die vordringende Kraft leicht die zarte Linie des tactvollen Maasses überspringt und der Verstand aus an sich richtigen Maximen starre Consequenzen zieht. Auch das trägt dazu bei, den Frauen das geschmackvolle und tactvolle Handeln leichter zu machen als den Männern, dass diess in den stilleren und „engeren Verhältnissen des Lebens oft mehr als in den weiten Sphären und öffentlichen Plätzen gelingt." (Herb. VIII 186.) Denn das Zartgefühl oder der unbewusste Tact ist wie eine Sinnpflanze: auf die zartesten Nüancirungen ethischer Verhältnisse reagirt er mit Feinheit, aber vor rohen und gewaltsamen Erschütterungen kriecht er erschreckt in sich zusammen und räumt andern Kräften der sittlichen Regulirung das Feld. Diess entspringt aber daraus, dass das Princip des ästhetischen Geschmacks im Sittlichen nur so weit reicht, als das Urtheil unmittelbar zu sein scheint, d. h. als die Empfindungsgrundlage so zart ist, dass sie über dem aus ihr resultirenden Urtheil unbeachtet bleibt, was durch jede stärkere sittliche Erregung unmöglich gemacht wird.

Das Resultat des sittlichen Geschmacks ist nicht die Tugend, denn der sittliche Tact selbst ist vielmehr ein Theil derselben, — ist nicht die Pflichtmässigkeit, denn diese ist nur als Folge fester Maximen möglich, — nicht ein Gut, denn dieses gehört nur dem Individualeudämonismus an, — es ist das sittlich Schöne (τὸ καλόν), jener höchste Begriff der griechischen Ethik. „Das sittlich Schöne ist etwas so Einfaches, so Ursprüngliches und Selbstständiges, dass es

den aus dem Gegensatz zwischen Geschmack und Begehrung hervorgehobenen Begriffen nothwendig entschlüpfen muss. Und da steht es nun, auf seiner eignen Höhe, lächelnd herabschauend auf die Moralsysteme" (Herb. VIII 24). Das sittlich Schöne ist das höchste Resultat des feinsten sittlichen Tacts, welcher das absolut Concrete und Einzige jeden Falles berücksichtigt, an das keine Regel jemals heran kann, weil sie allgemein, d. h. abstract ist und sein muss, das also auch durch kein System von Regeln je erreicht werden kann. So ist das sittlich Schöne die höchste Blüthe des Ethischen und sein feinster Parfum, indem es eben da eintritt, oder doch eintreten sollte, wo das moralische System mit seiner künstlichen Concrescenz abstracter Regeln im Stiche lässt. Die intuitive Leistung des unbewussten Geschmacks liefert die Krönung des Gebäudes der ethischen Bethätigung des Individuums, ebenso gut, wie sie den ersten Hammerschlag zu seiner Grundsteinlegung thut, insofern es sich um die Frage handelt: giebt es eine ethische Werthbestimmung als empirische Thatsache des Bewusstseins?

Das Moralprincip des Geschmacks lehrt uns nun allerdings, dass ethische Werthbestimmungen im Bewusstsein constatirt werden, und dass dieselben nicht vermittelt oder anderweitig begründet, sondern ursprünglich und unvermittelt im Bewusstsein gefunden werden; es lehrt uns aber noch nicht, was dieser ethische Geschmack aussagt. Es wird also Aufgabe der weiteren ästhetischen Moralprincipien sein, festzustellen, was der ethische Geschmack beifällig und missfällig beurtheilt. Selbstverständlich lässt sich diess nur ganz ebenso empirisch constatiren, wie wir die Existenz ethischer Werthurtheile überhaupt empirisch constatirten. Um zu erfahren, ob der ethische Geschmack ein bestimmtes Handeln billigt oder missbilligt, muss man eben die Sache probiren, d. h. man muss dieses Handeln möglichst anschaulich als wirklich vorstellen, oder es womöglich als wirklich geschehend sinnlich wahrnehmen, dann wird der ethische Geschmack von selbst reagiren, und die Erfahrung wird lehren, in welchem Sinne. — Die Irrthümer, welche oben in den Grundlagen der praktischen Philosophie Herbart's nachgewiesen worden sind, verbieten es uns natürlich, seinen Wegen weiter zu folgen, wenn sich auch noch öfter Berührungen mit demselben ergeben werden.

2. Das Moralprincip der rechten Mitte oder des Maasses.

Der gute Geschmack ist den Extremen abhold. In diesem einfachen Erfahrungsgrundsatze ist die psychologische Grundlage des Moralprincips der rechten Mitte gegeben. Das Maasslose verstösst gegen die Forderungen des Geschmacks, nur das Maassvolle steht ihm an; jede Unmässigkeit zeugt von Rohheit des Geschmacks, daher wird man den gebildeten und feinen Geschmack stets auf Mässigung und Maasshalten bedacht sehen. *Ne quid nimis* ist seine Devise, denn ängstlicher hütet er sich vor dem Zuviel als vor dem Zuwenig, weil bei dem ersteren das Extrem in mehr positiver, auffallender und abstossender Gestalt in's Auge fällt, während der Mangel des Zuwenig als blosses Deficit nicht so grell hervorsticht und deshalb den Geschmack minder beleidigt. Auch ist dem Zuwenig häufig nachträglich durch Verstärkung abzuhelfen, während das Zuviel selten rückgängig gemacht werden kann. Z. B. ein zu Sanftmüthiger wird durch nachträgliche Verstärkung der Energie seiner Abwehr den ihn reizenden Gegner wohl in Schranken halten können, ein zu Zorniger aber wird grosse Mühe haben, das, was er im Zuviel der energischen Abwehr des Gegners verdorben hat, wieder gut zu machen. Der Geschmack sieht mehr auf die äussere Form der Erscheinung als auf das Wesen der Sache; das Zuwenig aber zeigt weniger in formeller als in sachlicher Hinsicht einen Mangel, es wirkt mehr nachtheilig in den Folgen als verletzend durch seine Erscheinung, während bei einem Zuviel schon die äussere Erscheinung wider den Geschmack verstösst. Ueberschreitet aber das Zuwenig eine gewisse Grenze, so wirkt auch der Mangel als solcher ästhetisch ungünstig, da die Kraftlosigkeit, Schlaffheit, Untüchtigkeit sich auch in der Erscheinung ausprägt. Deshalb schliesst auch der Geschmack als solcher das Allzuwenig aus, und fordert die rechte Mitte zwischen den Extremen.

Was die rechte Mitte sei, lässt sich nicht definiren, es ist eben Geschmackssache, um so mehr, als sich gar keine allgemeinen Regeln dafür aufstellen lassen, sondern das ästhetische Urtheil, der unbewusste Takt oder das Zartgefühl in jedem concreten Falle nicht nur mit Rücksicct auf den Gegenstand des Handelns und die äusseren Umstände desselben, sondern wesentlich auch mit Rücksicht auf die individuelle

Natur des Handelnden die rechte Mitte bestimmen müssen (vgl. Aristoteles Eth. II, 5. 1106, a, 26 und b, 16). Auch Aristoteles bleibt schliesslich für die Bestimmung des ὀρθὸς λόγος oder richtigen Maassstabes nichts übrig, als auf die Bestimmung zu verweisen, die der Einsichtige (ὁ φρόνιμος), oder der den richtigen Maassstab schon besitzt (ὁ τὸν λόγον ἔχων), geben werde (Eth. VI 1 und II 6 Anf.), d. h. doch aber nichts weiter, als auf den guten Geschmack recurriren.

Es ist wahr, dass bei Aristoteles diese ästhetische Maassbestimmung auf den allgemeinen Hintergrund der positiveudämonistischen Moral aufgetragen ist; aber nirgends zeigt er die Absicht, den ὀρθὸς λόγος durch eine in jedem Falle darüber anzustellende Erwägung zu fixiren, welches Maass der Bethätigung durch seine Folgen dem eigenen Vortheil am besten dienen werde. In der That wäre auch diese Rücksicht auf den Nutzen denn doch noch viel trivialerer Natur als die Geschmacksforderung des rechten Maasshaltens zwischen den anstössigen Extremen, und wäre bei dem eudämonistischen Moralprincip noch weniger als bei dem ästhetischen Moralprincip einzusehen, warum gerade diese einseitig quantitative Bestimmung als Richtschnur der Sittlichkeit hervorgehoben werden sollte. Für den eudämonistischen Gesichtspunkt ist das rechte Maass ein zwar keineswegs indifferentes, aber doch höchst nebensächliches Moment; für den ästhetischen Gesichtspunkt aber ist das Maass die erste Grundlage der künstlerisch-sittlichen Ausgestaltung des Lebens und deshalb von fundamentaler Wichtigkeit, wenngleich es auch hier noch beschränkt genug ist, den Grundstein mit dem ganzen Gebäude zu verwechseln.

Aber auch unterschätzen darf man den Werth dieser Grundlage nicht. Der *dégoût* vor Ausschreitungen jeder Art kann als eines der wichtigsten Hülfsmittel zur Erzielung eines sittlichen Lebens betrachtet werden, und eine rechtzeitige Geschmacksbildung ist in dieser Hinsicht von hoher sittlicher Bedeutung. Der zartfühlende Mensch hat einen Widerwillen gegen alles Outrirte und Carrikirte, gegen alles Formlose, Plumpe, Rohe und Niedrige, und dieser *dégoût,* der sich extremen Objecten gegenüber zum Abscheu und Ekel steigern kann, wird eine Menge sittlicher Kämpfe ersparen, in denen der verwahrloste Geschmack vielleicht unterliegt.

Wer den Geiz einmal als widerwärtige Carrikatur empfindet, der ist für immer vor ihm sicher; wer den Prahler und Aufschneider einmal als abgeschmackte und lächerliche Figur ästhetisch erfasst hat,

der wird sich davor hüten, in den Fehler des Selbstlobs und der Vordringlichkeit zu verfallen.*) Wer das Entwürdigende und Unproportionirte einer Lebensweise, welche die höheren geistigen Triebe gegen den Cultus des Gaumens hintansetzt, einmal gefühlt hat, wer den Ekel vor der Verthierung des Menschen durch den Trunk sinnenfällig durchgemacht hat, der wird vor solchen Ausschreitungen in der Befriedigung des Nahrungstriebes und Geschmackssinnes mindestens für so lange geschützt sein, als nicht seine Natur selbst sich ändert und sein *dégoût* sich abstumpft; er wird aber schon unwillkürlich die Gelegenheit zu einer solchen Abstumpfung meiden, weil der Anblick solcher Scenen ihn anwidert. Ein dem Ekel verwandtes Gefühl erweckt auch die Feigheit, während die Tollkühnheit nur wegen ihrer Zweckwidrigkeit missfällt. Aesthetischen Widerwillen erregt ferner die Verlogenheit, wogegen die sich selbst blossstellende Offenherzigkeit einer Plaudertasche mehr zu mitleidigem Lächeln stimmt.

Auf keinem Gebiete aber ist das ästhetische Urtheil unentbehrlicher und segensreicher für das Leben, als auf dem des geschlechtlichen Verkehrs. Wo die Heteronomie der kirchlichen Gebote und der Sitte einmal grundsätzlich als nicht mehr maassgebend betrachtet wird, da bricht nirgends leichter der zügelloseste Libertinismus herein als hier, wo der gewaltigste aller Triebe gierig heischt und den geknechteten Verstand zwingt, sophistische Ausflüchte zur Widerlegung der gerade hier nur sehr indirect abzuleitenden Forderungen der Ethik zu suchen. Nichts als der ästhetische *dégoût* vor allem Rohen, Niedrigen und Gemeinen kann hier den Naturmächten einen Damm entgegensetzen, und diese Stütze ist um so wichtiger, als gerade die männliche, der Zuchtruthe des Erziehers soeben entwachsene Jugend, deren Triebe am dringendsten der Eindämmung bedürfen, am wenigsten auf die Motivationskraft abstracter ethischer Reflexionen bauen darf. Nur der Jüngling, dem es widersteht, mit einem Andern aus demselben Glase zu trinken, nur der besitzt in seinem ästhetischen Geschmack einen Talisman, von dem man hoffen darf, dass er ihn vor Gemeinheit schützen wird, wenn er ihn vielleicht auch nicht von dem Verbrechen zurückzuhalten vermag.

Aber bei allem Werth, der dem *dégoût* vor den Extremen zuzu-

*) In der Veranschaulichung solcher Lächerlichkeiten liegt der indirecte sittliche Werth der Comödie.

schreiben ist, darf man doch nicht verkennen, dass das Princip der rechten Mitte keine directe ethische Bedeutung im engeren Sinne beanspruchen darf, da vielmehr die Wirksamkeit desselben sich vorzugsweise auf jenen Grenzgebieten entfaltet, welche erst als die Naturgrundlage ethischen Lebens bezeichnet werden können. So wenig wir heute noch die Tapferkeit als eine Tugend im engeren Sinne anerkennen, ebensowenig ein anständiges Maasshalten in Essen, Trinken und Geschlechtsgenuss. Selbst die Wirthschaftlichkeit, wie wir die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung heute nennen würden, werden wir eher als praktische Tüchtigkeit schätzen, als dass wir sie als ethische Tugend bewundern. Noch weniger kann letzteres von den Bedingungen eines gefälligen geselligen Benehmens gelten, welche die Chinesen als Tugend der Höflichkeit feiern, und welche Aristoteles nach drei Richtungen hin als Mitte zwischen Extremen zu präcisiren sucht. So wichtig alle diese Dinge für das menschliche Zusammenleben sind, und so sehr ihre Bedeutung unter Umständen das Wesen der inneren Sittlichkeit zu überragen scheinen kann, so gehören sie doch im Ganzen nur zu der äusserlichen *façon de vivre,* zu der Manier des Benehmens, welche ebensowohl aus wirklichem Zartgefühl, wie aus anerzogener Gewöhnung, oder aus selbstsüchtig berechneter Accommodation entspringen kann.

Das Princip der rechten Mitte kann eben seiner Natur nach nicht weiter als auf die äussere Erscheinungsform sich erstrecken, da nur hier die Materie dem Thun jene Schranken anweist, aus denen die Forderung einer angemessenen Beschränkung entspringt. Die wirklichen Tugenden wissen von solcher Beschränkung nichts, ihr Streben geht zunächst in's Unendliche, und wo sie doch im concreten Falle ihre Bethätigung einzuschränken haben, da ist es nur die Collision der einander kreuzenden Pflichten, welche den Compromiss zur Nothwendigkeit macht. Die Dankbarkeit, die Treue, die Gerechtigkeit, die Nächstenliebe, das Streben nach ethischer und intellectueller Selbstvervollkommnung — sie alle wissen nichts von einer Mitte zwischen Extremen und kennen kein Zuviel; nur die Verletzung anderer Pflichten durch einseitige ausschliessliche Verfolgung einer Richtung ethischer Bethätigung ist es, vor der man sich hier zu hüten hat. Das Princip der rechten Mitte streift nur die Schale der Sittlichkeit, ohne an ihren Kern zu rühren; aber freilich muss durch die Schale hindurch, wer zum Kern gelangen will, und darf

auch der die Form nicht verschmähen, der das Wesen sich zu eigen gemacht hat.

Ich würde nicht so ausführlich auf das Princip der rechten Mitte eingegangen sein, wenn nicht die Autorität des Aristoteles demselben ein Ansehen verliehen hätte, das es in solchem Grade durchaus nicht verdient, da es nicht nur den Kern des Sittlichen unberührt lässt, sondern auch innerhalb seines Wirkungskreises in eine höchst bedenkliche Apotheose der Mittelmässigkeit als solchen ausläuft. Es ist schwer zu begreifen, wie ein hellenischer Denker von dem Scharfsinn und Weitblick eines Aristoteles seine ethische Theorie über die Tugend in einen so trivial-beschränkten Gesichtskreis bannen lassen konnte. Das Princip der rechten Mitte gehört eben nicht nach Hellas, sondern nach China, wo es lange vor Aristoteles von Kung-Tse oder Konfutse aufgestellt worden ist. Wo das ganze Leben sich in manierirtes Ceremoniell veräusserlicht und die Höflichkeit zur Cardinaltugend erhoben wird, wo die Menschen sich in ihrer ausgehöhlten Façon so ähnlich sehen wie die chinesischen Porcellanfiguren, wo die Gesellschaft in ihrer geistlosen und charakterlosen Nivellirung einem lackirten Theebrett gleicht, da ist das Princip der rechten Mitte in der That der vollendete Ausdruck des nationalen ethischen Gesichtskreises. Von diesem Gesichtspunkte ist der eigentliche sittliche Mensch *„l'homme moyen"*, und das ausschliessliche oder doch höchste Verbrechen die Excentricität. Wo hingegen ein frisches, freies Leben in einem Volke pulsirt, das sich in kühner, markiger Ausprägung eigenartiger Individualcharaktere entfaltet, und divergente, ja entgegengesetzte Naturen für die weit auseinandergehenden Aufgaben des Fortschritts fordert, da wird das conservative Anklammern an die erprobte Mittelschlächtigkeit zum verdriesslichen Bleigewicht an den Flügeln des Aufschwungs und die Apotheose der Mittelmässigkeit zur philiströsen, zopfigen Pedanterie, gegen die sich der ganze Hass der Träger der fortschreitenden Verjüngung richten muss. Denn dieses Princip denuncirt gerade das als verwerfliche Ausschreitung, worauf allein die Möglichkeit des praktischen Fortschritts beruht, die Abweichung vom gewohnten Mittelmaass. Es ist wahr, dass gerade in Epochen der Verjüngung der Drang nach Auffindung und Ausgestaltung neuer Formen oft zu Excentricitäten verleitet, welche für den Fortschritt gar nicht direct erforderlich waren, aber solche Verirrungen werden später von selbst ausgeglichen, und es bleibt darum immer wahr, dass Nie-

mand Wein gewinnt, der den jungen Most vor jeder Gährung schützen will. Das Princip der rechten Mitte wird darum nicht unwahr, aber man muss es ganz individualistisch fassen, d. h. zugeben, dass in ein und demselben Gegenstande für jeden Menschen die rechte Mitte wo anders liegt, dass die Divergenzen der individuellen rechten Mitten zum Theil sehr weit auseinanderfallen, und dass deshalb das Princip der rechten Mitte ganz unbrauchbar dazu ist, was es ursprünglich doch sollte, nämlich einen objectiven Maassstab des Sittlichen zu liefern.

---

3. Das Moralprincip der Harmonie.

a. Das Moralprincip der individuellen Harmonie.

Wenn das Princip der rechten Mitte versucht hatte, durch die negative Bestimmung einer Vermeidung der Extreme eine äusserliche Richtschnur für das Handeln zu gewinnen, so konnte solches Durchlaviren zwischen der Scylla des Zuwenig und der Charybdis des Zuviel doch keine befriedigende innere und positive Bestimmung des tugendhaften Handelns gewähren; die Gefahr eines schablonenmässigen Nivellements aller eigenthümlichen Individualitäten, welche zu einem gründlichen Rechnungtragen der eigenartigen Natur eines Jeden zwang, führte aber nothwendig dazu, die abstracte Bestimmung des Mittelmaasses zwischen quantitativ selbst wieder nicht einmal abzugrenzenden Extremen zu der reicheren Bestimmung des Ebenmaasses zwischen der Aeusserung des gerade functionirenden Triebes zu den übrigen Trieben und Geistesvermögen der handelnden Person umzugestalten. Hängt die objective Bestimmung der rechten Mitte im concreten Falle von der Natur des handelnden Individuums ab, so haben wir an Stelle des Princips der rechten Mitte das Princip der Angemessenheit des Handelns zu der Natur des Handelnden zu setzen, oder mit andern Worten die Uebereinstimmung, Symmetrie oder Harmonie der Bethätigung des sich äussernden Triebes zu der gesammten Beschaffenheit der handelnden Person (d. h. zu der Summe seiner übrigen Triebe und Anlagen) als Princip der Ethik zu proclamiren. So wäre die Tugend im Allgemeinen der Einklang oder die Harmonie der Seele mit sich selbst, d. h. das Ebenmaass oder die Symmetrie der Seelenvermögen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieses Princip vorzugsweise unter den ästhetischen Gesichtspunkt fällt; denn alle Harmonie ist ästhetisch wohlthuend, alle Disharmonie missfällig; das Ebenmaass der Formen, die Proportionalität der Verhältnisse, die Symmetrie der Zusammensetzung befriedigt den ästhetischen Geschmack, das Gegentheil verletzt ihn. Diess gilt für die Betrachtung der geistigen Constitution ebenso wie für die der leiblichen, für die Verhältnisse der intellectuellen Anlagen und charakterologischen Triebe ebenso wie für die Verhältnisse der Töne und Klänge oder der räumlichen Gestaltenbildung. Hier wie dort muss der harmonischen Gestaltung vom beurtheilenden Geschmack das Prädicat der Schönheit zugestanden werden, und die geforderte Tugend fällt demnach auf diesem ethischen Standpunkt mit einer Beschaffenheit der Seele zusammen, welche das Prädicat der Schönheit verdient.

Dieser Standpunkt wird im Wesentlichen durch Platon repräsentirt, dessen Ethik deshalb im Princip, wenn auch nicht in der Ausführung, entschieden als der Aristotelischen überlegen betrachtet werden muss. Wie wir schon oben (S. 8) sahen, ist nach dem Philebus weder die Einsicht noch die Lust das wahre und höchste Gut, sondern ein Drittes aus beiden Gemischtes; alles kommt darauf an, diese Mischung richtig zu treffen, d. h. das vollendete Maasverhältniss der Elemente zu verwirklichen. Nun ist aber nach Platon die Idee das begrenzende, Zahl, Form und Maass gebende Princip, welches das andre maasslose, unbestimmte, unbegrenzte (gross und kleine) Princip erst durch künstlerische Gestaltung bändigt; so erscheint ihm denn auch die Idee als das wahrhaft Gute, durch Theilnahme an deren ewiger Natur auch die Seele das Maass für die Mischung ihrer constituirenden Elemente empfängt. Die Idee des Guten als solche bleibt etwas Transcendentes, ihre Verwirklichung beginnt mit dem Wirksamwerden des Maasses. Ist nun so das Maass, das Maassvolle, Gemessene, Regelmässige und Angemessene die erste und unmittelbarste Bestimmung, so bleibt dieselbe doch abstract und deshalb unbrauchbar, so lange sie nicht zu der weiteren Bestimmung des Ebenmaasses und der Harmonie concrescirt, welche die Prädikate der Schönheit und Vollkommenheit nach sich zieht (vgl. Phil. S. 66 A.). Die Angabe der Elemente der Seele, um deren Maassverhältniss es sich handelt, ist freilich im Philebus mangelhaft; in der Republik schaltet er zwischen vernünftiger Einsicht und sinnlicher Begierde als

drittes Element das θυμικόν oder θυμοειδές (Muth oder Energie) ein, um eine vollständigere Parallele zwischen diesen Theilen der Seele und den drei Ständen seines Idealstaates (Beamtenstand, Wehrstand und Nährstand) zu gewinnen. So werthlos diese Parallele zu einer wirklichen Begründung seines ethischen Princips ist, so nützlich ist sie doch zur Illustration desselben: wie die richtige Verfassung und das vollkommene Leben des Staats auf der Harmonie der Stände beruht, so die Gerechtigkeit, unter welcher Platon die alle Specialtugenden unter sich befassende Eine Universaltugend versteht, auf der Harmonie der drei Theile der Seele, wohingegen die Laster aus Disharmonie der Seele, aus einem Ueberwuchern einseitiger Triebe entspringen.

Wie unzulänglich und verfehlt auch der platonische Eintheilungsversuch der Seelenvermögen befunden werden möge, so ist doch der Satz, dass eine gewisse Harmonie, ein Ebenmaass oder ein Gleichgewicht zwischen den Kräften des Geistes die psychologische Grundlage der Tugend sei, eine für alle Zeiten gültige Wahrheit. Alles was in der menschlichen Natur überhaupt je zu Tage getreten ist, oder noch zu Tage treten kann, das Erhabenste und Niedrigste, das Edelste und Gemeinste, Engels-Güte und Teufels-Bosheit, Humanität und Bestialität — das alles liegt in jedem einzelnen Individuum ohne Ausnahme potentiell beschlossen, und es kommt nur darauf an, welche dieser Keime am stärksten zur Entfaltung drängen, oder welche durch äussere Umstände am meisten genährt werden. Es giebt nichts, wozu nicht jeder Mensch fähig wäre, d. h. wozu er nicht einen gewissen Trieb besässe, dessen Wirksamwerden nur davon abhängt, welches sein Stärkeverhältniss gegen die andern der Handlung widerstrebenden Triebe ist. Von dem gegenseitigen Stärkeverhältniss der Triebe (einschliesslich des Vernunfttriebes und seiner Besonderungen) hängt es also, abgesehen von den äusseren Umständen, allein ab, wie der Mensch handeln muss, und ob er sittlich oder unsittlich genannt wird. Stehen die Triebe in einem solchen Stärkeverhältniss, dass die Impulse zum Bösen stets durch hinreichende Erregung andrer Triebe paralysirt werden, dass hingegen die Motivation zum Guten nicht durch Miterregung entgegenwirkender Triebe überwogen wird, so wird das Gesammtresultat das sein, dass der Mensch sittlich ist; findet das umgekehrte Verhältniss statt, so ist er unsittlich.

Was hierbei besonders den Begriff der Harmonie bedeutungsvoll macht, ist der Umstand, dass das böse Handeln vorzugsweise durch das Uebergewicht eines einzelnen oder doch einer Combination von sehr wenigen Trieben zu Stande zu kommen pflegt, während der Widerstand gegen das Böse meist aus einem Zusammenwirken einer grösseren Anzahl von Trieben hervorgeht, deren jeder einzelne gewöhnlich viel zu schwach wäre, um den meist aus den mächtigsten und leidenschaftlichsten Trieben und zum Theil aus ihrer unmittelbaren sinnlichen Erregung entspringenden Antrieb zum Bösen zu überwinden. Dieses Zusammenwirken der zahlreichen durch das böse Handeln verletzten Triebe setzt nun eben ein allgemeines Zusammenstimmen derselben voraus, um durch den Gesammteffect das Gleichgewicht gegen die zum Bösen führenden Triebe herzustellen. Jeder Sieg der letzteren aber erscheint als eine Störung dieses psychischen Gleichgewichts, als ein vordringliches Heraustreten eines einzelnen Instruments aus der Harmonie des Orchesters, sei es dass dieses einseitige Ueberwuchern eines (innerhalb seiner Grenzen zwar berechtigten, über diese hinaus aber verwerflichen) Triebes zu einem einmaligen aber selten wiederholten Verbrechen führt, sei es dass die Disharmonie durch dauernde Wiederholung zur lasterhaften Anomalie verhärtet. Bietet das tägliche Leben die reichste Gelegenheit, um die Genesis des Lasters in der disharmonischen Ueberwucherung eines einseitigen Triebes zu studiren, so liefert die Geschichte, und in noch philosophischerer Gestalt die Dichtkunst, insbesondere in ihrer höchsten Gestalt als Tragödie, reichliches Material zur Erläuterung des Satzes, dass jede übermächtige Steigerung eines nach Alleinherrschaft in der Seele ringenden Triebes sich nach aussen hin als Zerstörung der gesellschaftlichen Ordnung projiciren muss, welche innerlich und äusserlich vernichtend auf das Haupt dessen zurückfällt, dem die innere Harmonie in solchem Grade abhanden gekommen ist. (Vgl. meine „Ges. Stud. u. Aufsätze" S. 300.)

Die Harmonie der Geistesanlagen ist der köstlichste Schatz, den der Mensch als Mitgift bei seiner Geburt von der Mutter Natur empfangen kann; wer sie besitzt, der findet sich in allen Lebenslagen zurecht und ist einer jeden gewachsen, weil stets die der Situation entsprechenden Triebe wachgerufen werden, weil er sich überall harmonisch benimmt, d. h. einheitlich in der durchgehenden Uebereinstimmung mit sich selbst, mannichfaltig in der steten Angemessenheit

an die zu bewältigenden Aufgaben, ebenmässig und abgerundet in der äusseren Erscheinung.*) Solche in sich harmonische Menschen verdienen die Bezeichnung der „schönen Seele“**), ein Ausdruck, der von einer romantischen Sentimentalität nur zu sehr um den Credit gebracht ist. Was die „schönen Seelen“ unsrer romantischen Periode erstrebten und in sich zu realisiren suchten, war in der That jene innere Harmonie der Seele; aber sie fingen die Sache am verkehrten Ende an, und verunstalteten das Maass von Harmonie, das ihnen die Natur geschenkt hatte, durch naturwidrige Hypersentimentalität. Diess ist aber das grade Gegentheil der natürlichen Harmonie, welche weit häufiger als unbewusst-naiver Besitz auftritt, als sie durch innere Arbeit an sich selbst erworben wird. Die düftelnde psychologische Reflexion und eitle Selbstbespiegelung zerstört nur den naiven Besitz, ohne einen Ersatz dafür zu gewähren; insoweit die Harmonie erworben werden kann, pflegt dies nur durch die Schule schwerer Schicksale und ernster, selbstverläugnender nüchterner Arbeit zu geschehen, um als später, theuer erkaufter Siegerkranz eines mühereichen und entsagungsvollen Lebens dem resignirten friedlichen Alter die müden Schläfen zu kühlen.

Die Schwierigkeit, an der Harmonie der eignen Seele mitzuwirken, besteht nicht bloss in Bezug auf den Angriffspunkt zur Herbeiführung einer beabsichtigten Modification des Stärkeverhältnisses der Triebe, auch nicht bloss in Bezug auf die Selbsterkenntniss oder der Erkenntniss der thatsächlichen Stärkeverhältnisse der eignen Triebe (diese beiden Schwierigkeiten kehren nämlich überall wieder), sondern auch in Bezug auf das Erkennen der behufs Herstellung der Harmonie nothwendigen Modificationen. Mit andern Worten: das Wesen der inneren Harmonie der Seele ist ganz ebenso undefinirbar wie das Wesen der rechten Mitte zwischen extremen Verhaltungsweisen; hier wie dort bleibt es dem Geschmack überlassen, dem Princip seine concrete Anwendung zu geben. Man kann freilich sagen; die Harmonie der Seele ist der Zustand, welcher sich im tugendhaften Handeln offenbart; aber damit würden wir uns nur im Kreise drehen, da wir so

*) Vgl. Schiller's Ideal der Weiblichkeit in dem Gedicht „Würde der Frauen“ und den Epigrammen „Tugend des Weibes“, „Macht des Weibes“ und „Das weibliche Ideal (An Amanda)“.

**) Vgl. Schiller's Excurs über diesen Begriff in dem Aufsatze über „Anmuth und Würde“.

eben das tugendhafte Handeln durch unser Princip als dasjenige Handeln bestimmt hatten, welches aus einer harmonisch gestimmten Seele folgt. Wüssten wir schon anderweitig, was das tugendhafte Handeln ist, so könnten wir daraus den harmonischen Zustand der Seele rückwärts bestimmen, aber das Princip sollte uns ja eben erst lehren, was tugendhaftes Handeln sei. Bei Klängen oder Figuren kann man dem Geschmack wenigstens durch Aufsuchen möglichst einfacher Geschmacksurtheile und Constatiren der hierbei zu Grunde liegenden Zahlen- und Form-Verhältnisse zu Hülfe kommen; aber solche Behelfe versagen bei der Frage, was denn die Harmonie der Geisteskräfte sei, vollständig den Dienst und lassen den individuellen Geschmack souverän und unverantwortlich auf diesem Gebiete herrschen.

Die Harmonie darf ebensowenig wie die rechte Mitte als einförmige Schablone verstanden werden; es giebt sowenig ein für alle Menschen passendes harmonisches Maassverhältniss der Triebe, als es ein für alle Menschen passendes Mittelmaass der Bethätigung giebt. Eine andre ist die Harmonie in der Seele des Mannes, eine andre in der des Weibes, eine andre in der des Künstlers, des Gelehrten, des Staatsmannes, des Kriegers, des Seelsorgers, des Kaufmanns u. s. w. Jeder entfernt sich mehr oder minder von dem reinen abstracten Gleichgewichtszustande der Geistesanlagen, Triebe und Kräfte, weil bei jedem der Schwerpunkt seines Daseins und Wirkens auf andere Triebe und Functionen fällt. Selbst die höchsten und universalsten Geister, die Genien der Menschheit, bei denen die Harmonie zur höchsten Vollkommenheit gelangt ist, bedürfen einer Störung des Gleichgewichts der Geisteskräfte, eines Uebergewichts nach einer bestimmten Richtung, wenn ihr Schaffen und Walten fruchtbringend und segensreich werden soll. Wie viel mehr ist die Disharmonie im Individuum bei dem Mittelschlage der Menschen nothwendiges Erforderniss, um durch Concentration ihrer Kräfte nach einer einseitigen Richtung sie überhaupt erst leistungsfähig zu machen, und je complicirter der Organismus unsrer Cultur wird, je schärfer sich die Arbeitstheilung zuspitzt, um so hervorstechender müssen die Disharmonien in den Seelen der Einzelnen werden, um so bedenklicher wird aber auch das Princip der inneren Harmonie.

Das Bedenken löst sich, wenn wir uns daran erinnern, dass die wachsenden Disharmonien in den Individualseelen doch nur dazu da

sind, um die Harmonie des grossen Ganzen zu erhöhen, so wie die Disharmonien innerhalb eines Musikstücks nur dazu dienen, den harmonischen Einblick des ganzen Stückes zu vertiefen und zu bereichern. Nicht der Gesichtspunkt der Harmonie ist unrichtig gewählt, sondern nur seine Anwendung auf die einzelne Seele als solche ist unzulänglich; man muss von der individuellen Harmonie zur universellen fortschreiten und die ästhetisch-ethische Angemessenheit der Individualseele nach ihrer Stellung zur Natur und Gesellschaft beurtheilen. Was an sich disharmonisch erscheint, kann in der Stelle, die es einnimmt, sehr wohl zum Ganzen harmoniren. So wird der Geschmack sich auch mit disharmonischen Erscheinungen, die er, für sich allein betrachtet, als sonderbare Käuze verurtheilt, versöhnen, sobald er mit einem Blick auf das Ganze erkennt: „es muss auch solche Käuze geben."

b. Das Moralprincip der universellen Harmonie.

Jedes Einzelne ist nur Theil des grossen Ganzen; das ästhetische Urtheil kann nicht an dem Einzelnen — und wäre es auch das allerwichtigste: die eigene Seele — haften bleiben, sondern muss den Blick aus der zeitweisen willkürlichen Beschränkung auf das eigene kleine Ich hinausschweifen lassen auf den Reichthum des Universums. War es die Harmonie, nach welcher der Geschmack sich sehnt, so muss er auch die Harmonie im grossen Ganzen suchen und die Einheit in der Mannichfaltigkeit des Universums bewundern, in welcher alles Einzelne zu einander auf wunderbare Weise passt und stimmt. Jedes Thun des Menschen, welches diese Harmonie befördert oder erhöht, wird seinen Beifall erwecken, jedes Handeln, welches sie stört oder verletzt, sein Missfallen hervorrufen. Das positive oder negative Verhalten des Menschen zu der universellen Harmonie kann direct oder indirect auf dieselbe Einfluss haben; sein Handeln kann entweder unmittelbar seiner eigenen Stellung im Weltganzen (als Mensch, als Mann, als Beamter, als Familienvater u. s. w.) unangemessen sein, oder aber es kann andere Wesen oder Individuen zu einem Verhalten veranlassen, welches ihrer Stellung in der universellen Harmonie unangemessen ist. Die erste Seite entspricht der Forderung, die innere individuelle Harmonie als eine durch die Einordnung in die universelle Harmonie individuell bedingte zu verstehen; die zweite Seite tritt mit der Forderung hinzu, beim Handeln auf das Wesen und die Bedeutung der

direct und indirect betroffenen Individuen und Dinge Rücksicht zu nehmen, und jegliches so zu behandeln, dass seine Stellung in der universellen Harmonie, seine eigenthümliche Aufgabe und Bedeutung für das Ganze, nicht alterirt wird.

Ein Baum z. B. hat in der Harmonie der Natur die Aufgabe, zu blühen, Früchte zu tragen u. s. w., seine Zweige und Blätter frei zu entfalten und möglichst viel Sauerstoff auszuathmen, der dem Thierreich zu Gute kommt; diese eigenthümliche Stellung wird alterirt, wenn man z. B. den Baum in künstliche Figuren verschneidet, ihn beschädigt oder seine natürliche Entfaltung unterdrückt. Ein Hund ferner ist ein Wesen, das von Natur auf überwiegende Fleischkost, auf Jagd und Wachsamkeit angewiesen ist; wer den Hund deshalb zur Jagd oder als Wächter des Hauses benutzt, giebt ihm Gelegenheit, das zu üben, worauf seine Natur angelegt ist, — dagegen wird eine seiner Stellung in der Oekonomie der Natur zuwiderlaufende Behandlung des Hundes als Disharmonie missfällig empfunden werden. Wie der Mensch in dem unorganischen Dinge die Bestimmung zu achten hat, die es für das Ganze erfüllt, wie er in der Pflanze das vegetative, im Thiere das empfindende Wesen respectirt, so ehrt er um der universellen Harmonie willen im Menschen das vernünftige und sittliche Wesen, wozu z. B. gehört, dass er ihn zu seinen Zwecken nicht anders braucht als vermittelst des eigenen Willens des Andern und des Einflusses, den er durch Beweggründe auf diesen hat.*) Im Einzelnen wird das Princip der Harmonie innerhalb der menschlichen Gesellschaft in demselben Sinne Rücksichten auf die Schonung der eigenthümlichen Stellung jedes Andern auferlegen, als es die harmonische Einordnung des eigenen Ich in die Gesammtheit erfordert.

Je einfacher ein Ding, desto einfacher sind auch die Rücksichten, welche der Mensch bei einer dasselbe berührenden Handlung auf seine Natur zu nehmen hat; je mannichfaltiger seine eigenthümlichen Kräfte, durch welche es auf andere Dinge wirkt, und je reicher die specifische Empfänglichkeit, vermöge deren es von den Einwirkungen anderer Dinge verschiedentlich afficirt wird, desto complicirter werden die Rücksichten, welche die Aufrechterhaltung seiner Harmonie zum Ganzen

*) Diess allein ist der haltbare Kern von Kant's Forderung, man solle den andern Menschen immer nur als Selbstzweck, nie als Mittel behandeln; denn thatsächlich muss Jeder den Andern als Mittel für seine Zwecke brauchen.

erfordert. Es werden ferner diese Rücksichten von verschiedenem Gewicht sein, jenachdem eine Handlung geeignet scheint, die Harmonie des Ganzen in höherem oder geringerem Grade zu stören. Aus der gegenseitigen Abwägung der für die Harmonie mehr oder minder schädlichen Folgen der verschiedenen Handlungen wird sich dann die Reihenfolge der Pflichten ergeben (z. B. ein die sociale Harmonie schwer verletzendes Verbrechen eines Menschen von äusserlich normalem Benehmen als störender und unsittlicher erscheinen als die individuell genommen vielleicht viel disharmonischere Natur eines harmlosen Sonderlings).

Der angedeutete Standpunkt entspricht demjenigen von Samuel Clarke (*discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion. Lond. 1708*). Zwar bezeichnet Clarke sein Moralprincip nicht direkt als das der universellen Harmonie, sondern als *fitness of things* (*aptitudo rerum*), aber diese Angemessenheit ist ausdrücklich erläutert als geziemende Einordnung in die Harmonie des Universums im Sinne der soeben gegebenen Darlegungen. Es ist kein Zweifel, dass wir es hierbei mit einem wesentlich ästhetischen Moralprincip zu thun haben. Der Wille Gottes als Ursache der universellen Harmonie wird zwar von Clarke als mitwirkendes Motiv für die Verbindlichkeit der Moral zugelassen, aber sein Princip auch dann für gültig und ausreichend erklärt, wenn es keinen Gott gäbe. Die Glückseligkeit des Handelnden wird von Clarke ebenfalls als durch die Aufrechterhaltung der vollen Harmonie in seinen Beziehungen zu den übrigen Theilen des Universums bedingt erachtet, aber diese Glückseligkeit wird nur als natürliche Folge der Beobachtung dieses Moralprincips bezeichnet, nicht etwa zur Begründung desselben benutzt. Das Princip der Angemessenheit des Einzelnen zur Harmonie des Universums ist also ein unmittelbar auf sich selbst, d. h. auf das unbewusst entstandene Geschmacksurtheil begründetes, d. h. es gehört zu den ästhetischen Moralprincipien.

Ausser der Eintheilung in die direkte Angemessenheit der eigenen Person und des eigenen Verhaltens und in die angemessene Behandlung der andern Wesen und Dinge im Verhältniss zu ihrer Stellung zum Ganzen kann man die Ethik des Princips der universellen Harmonie auch eintheilen in das Verhalten zur Harmonie der Natur und zu der Harmonie der Gesellschaft; erstere Hälfte würde alle Beziehungen des Menschen zur Natur, sowie die rein natürlichen Beziehungen zu seines Gleichen, letztere Hälfte sein Verhalten zu der geschichtlich

gewordenen Harmonie der Menschheit in den politischen, kirchlichen und socialen Formen ihres Zusammenlebens in sich schliessen. In ersterer Hinsicht wäre es Aufgabe des Menschen, im weitesten Sinne mit der Natur harmonirend oder übereinstimmend zu leben, in letzterer Hinsicht wäre es die, in harmonischer Uebereinstimmung mit den geschichtlich entwickelten Organismen des Culturlebens zu bleiben; oder, kurz ausgedrückt, der Mensch soll einerseits natürlich, andererseits social leben, zwei Forderungen, die sich freilich oft genug widerstreiten, wo die socialen Formen selbst theilweise naturwidrig geworden sind.

Mit der Natur übereinstimmend zu leben (*φύσει ὁμολογουμένως ζῆν*), war auch schon eine Hauptformel der Stoischen Ethik; wenn Stobäus Recht hat, dass dieselbe von einer etwas abweichenden Formel des Zeno herstammt, die nur schlechtweg *ὁμολογουμένως ζῆν* gelautet habe, so ist auch hier der Ursprung aus den ästhetischen Moralprincipien des Platon und Aristoteles unverkennbar, denn diess „übereinstimmend leben" kann nur soviel bedeuten wie „harmonisch leben". Cicero erläutert die Stoische *ὁμολογία* durch *convenientia*, was nahe an Clarke's *fitness* streift; indessen ist zu beachten, dass diese Formel des Stoischen Princips doch auch nur zu dem *καθῆκον* (dem Schicklichen oder Geziemenden, durch Cicero irreleitend mit *officium* übersetzt), aber nicht zur eigentlichen Tugend im rigoristischen Sinne der Stoiker (*κατόρθωμα*) führt. Der Stoicismus entfernt sich schon zu sehr von dem harmonisch gesättigten Geiste des Hellenenthums, um sich mit einem ästhetischen Moralprincip zu begnügen, dessen höhere Seite, die sociale, er ohnehin bei der hochmüthigen Selbstgenügsamkeit seines Weisen-Ideals nicht zu würdigen weiss. Er führt bereits vom künstlerischen Hellenismus zum rationalistischen Römerthum hinüber; mehr als billig stellt er mit römischer Selbstsucht den Menschen in den Mittelpunkt der Welt und bezieht alles auf ihn, — soweit er aber die Harmonie als eine kosmisch universale auffasst, neigt er mehr zu einer Betrachtung derselben aus rationalistischem als aus ästhetischem Gesichtspunkte.

In der That lässt sich nicht leugnen, dass der Einblick in die universelle Harmonie derjenige Punkt ist, wo die ästhetische Betrachtung am unmittelbarsten an die rationalistische streift; wenn es überall nur die unbewusste Vernunft der Dinge ist, deren unbewusstes Verständniss in der sie ausdrückenden Erscheinung dem Beschauer die

Schönheit aufblitzen lässt, so tritt dieses Verhältniss nirgends der Perception des Bewusstseins so nahe wie hier, wo die Welt als harmonisches Kunstwerk eben deshalb erscheint, weil die sie durchdringende unbewusste Weltvernunft aus dieser Harmonie hervorleuchtet. Aber auch gerade hier ist die ästhetische Betrachtungsweise am wenigsten zu entbehren, weil sie ein Ganzes und Eines mit prophetischem, kühn ergänzendem Blicke ahnt, wo die rationalistische Anschauung nur ärmliche Bruchstücke in Händen hält und sich erst zur Höhe systematischer Speculation emporschwingen muss, um dem selbstgewissen kühnen Fluge der Phantasie nur einigermaassen nachzukommen.

Andererseits freilich lässt die unzuverlässige Phantasie und das ästhetische Geschmacksurtheil nirgends leichter im Stich, als wo es sich um die genauere Bestimmung der nothwendigen concreten Verhältnisse für die Harmonie eines dem Blicke unübersichtlichen Ganzen handelt. Der Geschmack kann die Harmonie des Weltalls ahnen, aber er kann sie nicht beweisen und scheitert an der Ergründung des Thatsächlichen ebenso wie an der Vorzeichnung der für solche Thatsächlichkeit geforderten Art von Harmonie. Der Geschmack kann wohl die geahnte Harmonie der näheren Untersuchung als begeisternden Leitstern vorhalten, und dieser dadurch sowohl Richtung als Glauben an den Erfolg verleihen, aber die Erforschung selbst muss sie andern Geistesfähigkeiten überlassen, und deshalb kann die Harmonie als ästhetisches Moralprincip ebensowenig in der universellen wie in der individuellen Gestalt für sich allein genügen, weil die concrete Verwerthung des Princips ohne anderweitige ethische Hülfsmittel um so schwieriger wird, je mehr bei derselben nach umfassender Allgemeinheit gestrebt wird. Thatsächlich sind auch die Reflexionen, wo immer dieses Princip näher auszuführen versucht wird, ebensosehr rationalistischer wie ästhetischer Natur, und kommt es namentlich Clarke hierbei zu Statten, dass er sich eine Beschränkung auf die ästhetische Seite der Betrachtung nirgends ausdrücklich auferlegt hat.

---

4. Das Moralprincip der Vervollkommnung.

Die Harmonie, gleichviel ob individuell oder universell gefasst, ist unvollkommen. Diess ist eine Thatsache, die sich ebensowenig ableugnen lässt, wie die Existenz einer Harmonie überhaupt. Wäre

die Harmonie vollkommen, so würde jede Aenderung am bestehenden Zustand dieselbe stören, es müsste also Beharren und absolute Ruhe stattfinden, d. h. an die Stelle des Processes träte die Erstarrung. Dass überhaupt ein Process ist, kann schon allein uns darüber belehren, dass die Harmonie erst wird, d. h. dass sie noch nicht ist, oder doch noch nicht als vollendete ist. Dass sie aber im beständig fortschreitenden Werden ist, beweist auf der andern Seite, dass schon jetzt eine gewisse, wenn auch noch nicht die vollendete Harmonie ist. Wäre die Harmonie vollkommen, und ihre ruhige Vollkommenheit unantastbar, so gäbe es gar kein ethisches Problem mehr; die Negation des Processes schlösse auch jede sittliche Aufgabe aus. Der unvollkommenen Harmonie gegenüber, die zur vollkommenen erst werden soll, besteht aber offenbar die ethische Aufgabe in der Beseitigung dessen, was den bestehenden Zustand unvollkommener macht, in der Beförderung dessen, was ihn der vollkommenen Harmonie näher bringt, oder mit einem Wort in der Vervollkommnung. Das Ziel des ethischen Strebens ist danach die Vollkommenheit (der Harmonie); die Erreichung des Zieles schlösse das Aufhören des Processes und damit das Aufhören der ethischen Aufgabe als Aufgabe in sich. Dass für die individuelle Vervollkommnung dieses Ziel nicht erreichbar ist, ist allgemein anerkannt; da die Welt aber phänomenal genommen aus einer Summe von Individuen besteht, deren jedes in gewissem Grade unvollkommen gegenüber seiner ethischen Aufgabe bleibt, so kann auch die universelle Harmonie innerhalb dieser phänomenalen Welt nicht zur Vollendung gelangen.

Besitzen wir nun wirklich die ästhetisch-ethische Forderung der Harmonie und das ethische Streben nach Realisirung einer schlechthin vollkommenen Harmonie, so läge darin gegenüber der Unerreichbarkeit dieses Zieles in der phänomenalen Welt eine durch keine Vertröstung auf die Möglichkeit asymptotischer Annäherung ganz wegzudemonstrirende Prellerei, wenn nicht jenseits dieser Welt der Erscheinung und Vielheit eine Aussicht auf dereinstige metaphysische Beseitigung aller Disharmonien, eine Hoffnung auf den wiederzugewinnenden Frieden des All-Einen mit sich selber läge. So verstanden aber bekommt es eine tiefere metaphysische Bedeutung, dass das Ziel alles ethischen Strebens die Auslöschung der Möglichkeit ethischer Bethätigung und ethischer Aufgaben ist; es dämmert in dieser Tendenz der Selbstaufhebung des ethischen Strebens bereits die unbe-

wusste Ahnung von der rein relativen und immanenten (d. h. nur auf die Welt der Erscheinung und Vielheit Bezug habenden) Bedeutung und Geltung der ethischen Idee, die doch in dem Verstecken eines in der phänomenalen Welt anerkanntermaassen unerreichbaren Zieles zugleich über die Phänomenalität hinausweist.

Die Vervollkommnung ist eine Forderung, die wohl noch in keiner Ethik gefehlt hat; namentlich das „perfice te ipsum" ist ein alter Satz, der sich jedem sittlich Denkenden aufdrängen muss, wenn er auf die Incongruenz der in ihm verwirklichten Sittlichkeitsstufe zu den höchsten ethischen Postulaten reflectirt. Sobald man sich überzeugt hat, dass es den psychologischen Gesetzen widerspricht, mit einem Schlage durch blossen Entschluss zur vollendeten Tugend zu gelangen, so ist es selbstverständlich, dass man sich um allmähliche Verwirklichung der ethischen Aufgaben bemüht, und diese Thätigkeit ist eben die Vervollkommnung. In diesem Sinne kehrt die Forderung der Vervollkommnung in jeder Ethik wieder und hat ihre höchste unantastbare Berechtigung; hier aber haben wir es mit dem Versuche zu thun, die Vervollkommnung zum unmittelbaren und alleinigen Princip der Ethik zu machen, wie diess von Wolf wirklich geschehen ist (vgl. dessen Grundriss: Phil. pract. universalis, mathematica methodo conscripta. Lips. 1703 und dasselbe in einem grösseren zweibändigen Werke Lips. 1838—39).

Wolf war weit davon entfernt, den Begriff der sittlichen Vollkommenheit in so roher und äusserlicher Weise aufzufassen, wie diess Herbart thut, indem er die rein quantitative Steigerung jeder beliebigen psychischen Function in's Unbestimmte hinaus zu einer seiner fünf praktischen „Ideen" erhebt. Letzterer begeht dadurch die umgekehrte Einseitigkeit wie Aristoteles, als er die Tugend in die rechte Mitte setzte; denn wie wir oben sahen, giebt es freilich geistige und sittliche Functionen, bei denen ein Zuviel (abgesehen von ihrer Collision mit anderen berechtigten Factoren des Lebens) nicht denkbar ist, aber überall da, wo die Vollendung oder Vollkommenheit einer Thätigkeit ein Maass an und für sich und ein Ebenmaass zu den übrigen Geistesthätigkeiten erfordert, widerspricht die quantitative Steigerung über dieses Maass hinaus dem Begriff der Vollkommenheit. Nach Herbart wäre z. B. der vollkommene Esser oder Trinker, der etwa zu einer Mahlzeit einen ganzen Ochsen und ein Stückfass Wein verzehrt, nach Aristoteles der, welcher das schickliche Maass zu sei-

ner Verdauungskraft, zu den Umständen und Genossen des Mahls inne zu halten weiss. Es ist unbegreiflich, wie Herbart, der doch sonst so viel auf den Begriff des formalen Verhältnisses hält, denselben beim Begriff der Vollkommenheit so gänzlich ausser Acht lassen konnte, dass er ihn in der absoluten Quantität suchte.

So wie man aber von der absoluten Quantität zum quantitativen Verhältniss übergeht, tritt im Begriff des Maasses das qualitative Moment hinzu, und je reichhaltiger die Beziehungen zwischen qualitativ verschiedenen Elementen werden, und je weniger diese Verhältnisse nach ihrer abstract quantitativen Seite in's Bewusstsein fallen, desto mehr überwiegt im Totaleindruck das Qualitative über das Quantitative. So ist denn die Vollkommenheit entschieden ein so qualitativ bestimmter Begriff, als irgend einer es sein kann. Sie ist ausserdem entschieden ein ästhetischer Begriff; jeder Versuch einer Definition derselben muss scheitern, der nicht auf ästhetische Elemente zurückführt. Dieser ästhetische Charakter prägt sich auch deutlich genug in der Wolf'schen Definition der Vollkommenheit aus, dass sie „die Uebereinstimmung des in einem Dinge vorhandenen Mannichfaltigem zu Einem" sei. Wir finden uns hier ganz auf den Boden der hellenischen Aesthetik zurückversetzt, nur dass an Stelle der „Harmonie" der aus der Scholastik überkommene Ausdruck der „Vollkommenheit" gesetzt ist, welcher den Vortheil bietet, einen Imperativ von demselben als unmittelbaren Ausdruck der ethischen Aufgabe ableiten zu können: vervollkommne Dich und Andre, oder ausführlicher: „Du sollst dasjenige thun, was Dich und Deinen oder Anderer Zustand vollkommner macht, und unterlassen, was ihn unvollkommner macht." „Vollkommner wird aber der Mensch durch solche Handlungen, durch welche Harmonie in seinen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zustand gebracht wird, durch welche er also überhaupt mit sich selbst übereinstimmender wird, unvollkommner durch das Gegentheil."

Das Princip der Vervollkommnung wurde hiernach von Wolf nur im Sinne der individuellen Harmonie verstanden und die Selbstvervollkommnung ist demgemäss die höchste und strenggenommen die alleinige Aufgabe seiner Ethik. Denn wenn auch der Begriff der Vollkommenheit auf andre Individuen anwendbar ist wie auf das eigne Ich, so ist doch schwer ersichtlich, wie Ich dazu kommen soll, aus dem Princip der Selbstvervollkommnung zu dem Bestreben

nach Vervollkommnung Andrer zu gelangen, so lange ich nicht das Princip der universellen Harmonie erfasst habe, in welcher sowohl meine wie der andren Individuen innere Harmonie nur integrirende Bestandtheile sind. Erst die Idee der universellen Harmonie und das Streben nach ihrer Beförderung schlägt die Brücke zwischen der Selbstvervollkommnung und der Vervollkommnung Andrer durch mich, zu der ich sonst nur durch einen Sprung oder mit Hülfe anderweitiger stillschweigender ethischer Voraussetzungen gelangen kann. Letzteres erklärt überhaupt erst die Möglichkeit, wie Wolf aus seiner so unbestimmten Definition der Vollkommenheit ein ausgeführtes System der Ethik anscheinend ableiten konnte, in welcher obenein der ästhetische Charakter des Grundprincips keineswegs gewahrt ist, und in welchem vieles doch sehr gezwungen erscheint. Nach Wolf habe ich z. B. einen Mord nur deshalb zu unterlassen, weil ich meiner eignen Vervollkommnung dadurch hinderlich bin (und doch wird ja der Ermordete zur unsterblichen Seele verklärt, also keinenfalls in seiner Vollkommenheit geschädigt); erträglicher wäre doch schon der Hinweis auf die Störung der universellen, speciell der socialen Harmonie.

Die Vervollkommnung seiner selbst als unmittelbares Princip an die Spitze der Ethik zu stellen, macht im Ganzen einen schulmeisterlichen Eindruck; denn der Schulmeister betrachtet jedes vorkommende Begebniss nicht als solches nach seinem natürlichen Werth und Unwerth, sondern schätzt es allein nach seinem pädagogischen Nutzeffekt auf die Ausbildung des Schülers ab, und zieht nur in diesem Sinne aus ihm die Moral für die Schüler. Wolf verlangt, dass der Erwachsene bei seiner sittlichen Selbstzucht und Selbstförderung auf dieselbe Weise fortschulmeistern solle und alles ihm Begegnende so wie seine eignen Handlungen nur mit dem Einen Maassstabe messen soll: was werde ich für meinen Fortschritt zur Harmonie der Seele daraus profitiren? Das ist ebenso pedantisch als barock; denn man übersieht dabei die unmittelbare sittliche Bedeutung des Handelns zu Gunsten seiner mittelbaren Rückwirkungen auf den eigenen Charakter, man versäumt die Benutzung der allernächst liegenden Motive zur Sittlichkeit, um seine Aufmerksamkeit ausschliesslich auf entferntere und darum psychologisch minder wirkungskräftige, wenngleich an sich vollkommen berechtigte Beweggründe zu richten.

Da nun jedenfalls das Postulat der Selbstvervollkommnung, wenn nicht ein anderes ethisches Princip als Quelle seiner Ableitung schon

feststeht, nur eine ästhetische Begründung im menschlichen Geiste finden kann (denn sonst wäre nicht abzusehen, warum man sich mit Selbstvervollkommnung bemühen sollte, während es doch viel bequemer und natürlicher wäre, sich so unvollkommen zu lassen und zu verbrauchen, wie man eben ist), so ist auch das Ziel des Vervollkommnungsstrebens, sowie das, was unter Vervollkommnung verstanden wird, völlig der Willkür des Geschmacks überliefert, es sei denn, dass das Vervollkommnungsprincip seine Selbstständigkeit aufgeben und sich auf das (gleichfalls ästhetische) Princip der Harmonie stützen will, wodurch es dann natürlich an den Mängeln des letzteren theilnimmt. Soll die Vervollkommnung ihrer abstracten Unbestimmtheit entkleidet und das Ziel derselben discutirbar gemacht werden, so muss der Geschmack versuchen, seiner Entscheiduug im concreten Falle möglichst dadurch zuvorzukommen, dass er das Ziel der Vervollkommnung ein für allemal entwirft und fixirt, wodurch zugleich die Geschmäcker der Anderen Gelegenheit erhalten, ihre Uebereinstimmung zu constatiren, oder die Punkte ihrer Meinungsverschiedenheit zu bezeichnen.

5. Das Moralprincip des ethischen Ideals.

Verdichtet das ästhetische Geschmacksurtheil seine ethischen Entscheidungen im Voraus, um ein anschauliches Vorbild für sein Handeln und ein (wo möglich mit dem Geschmack Anderer übereinstimmendes) Ziel für die Selbstvervollkommnung zu gewinnen, so schafft es sich ein ethisches Ideal, das es durch diese zu verwirklichen, oder da dies in aller Strenge nicht thunlich ist, dem es sich möglichst anzunähern bestrebt ist. Das Ideal ist eine Hervorbringung der *productiv* gestaltenden Phantasie, die angestrebte Verwirklichung dieses Ideals ist eine *reproductive* Thätigkeit oder *Nachahmung*. Der Process der Ergänzung des *Sittlichen* ist mithin auf diesem Standpunkte dem der Erzeugung des *Schönen* durchaus conform. Bevor das ästhetische Urtheil zu einem solchen Grade schöpferischer Concentration fähig ist, um aus der Phantasie heraus das ethische Ideal als *absolutes* Muster oder *Urbild* des sittlichen Handelns zu gestalten, übt sich die Thätigkeit der Nachahmung an *relativen* Mustern, welche ihm empirisch als *Vorbild* zu Gebote stehen, wie

auch in der Kunst die Völker wie die Einzelnen mit der Nachahmung gegebener realer Vorbilder (sei es der Natur, sei es früherer Kunstwerke) beginnen, wobei die Aufgabe des Geschmacks im Wesentlichen auf die Auswahl der nachzuahmenden Muster beschränkt ist. Reale sittliche Vorbilder kann man in der Natur nirgends anders finden als in sittlichen Menschen, diese aber repräsentiren auch gleichzeitig sittliche Kunstwerke, so dass der zwischen Naturnachahmung und Kunstnachahmung bei der Hervorbringung des Schönen zu machende Unterschied für diejenige des Sittlichen fortfällt. Das Sittliche steht, da es selber Thätigkeit ist, den Künsten der Bewegung näher als denen des ruhenden Seins; insofern das Nachgeahmte Thätigkeit ist, und zwar eine Thätigkeit, bei der Widerstände zu überwinden und deshalb Anstrengungen zu entfalten sind, wird die Nachahmung hier zur Nacheiferung, wie man diess in geringerem Grade z. B. auch schon von einem ausübenden Musiker oder Schauspieler sagen kann, der einem berühmten Vorbild nacheifert.

Bei der Stärke des Nachahmungstriebes, welche der Mensch von seinen vormenschlichen Ahnen geerbt zu haben scheint, und welche besonders bei Kindern und Ungebildeten scharf hervortritt, ist die sittliche Bedeutung der Nachahmung und Nacheiferung keineswegs zu unterschätzen; leider ist der Geschmack nur allzuoft auf Irrwegen und sucht der Nachahmung verwerfliche oder doch einseitig entwickelte und deshalb disharmonische Vorbilder aus. Mit fortschreitender Geschmacksbildung muss auch der versittlichende Einfluss der Nachahmung wachsen; umgekehrt wird aber auch wieder der Geschmack durch nichts wirksamer gebildet, als durch praktische Nachahmung guter Vorbilder (man denke an die Geschmacksveredelung durch Zeichnen nach antiken Kunstwerken). So sind denn auch schon Eltern und Erzieher darauf bedacht, den Kindern sowohl selbst ein gutes Vorbild zu geben, als auch ihnen die guten Vorbilder zur Nachahmung, die schlechten zur Vermeidung zu kennzeichnen. Da Erwachsene den Kindern nicht in allen Stücken (z. B. nicht im Wohlverhalten gegen die Erzieher oder im Lernfleiss) als Vorbild dienen können, so suchen sie diesen Mangel dadurch zu ergänzen, dass sie ein Kind dem andern als Muster zur Nacheiferung vorhalten, und dadurch die Nacheiferung in Wetteifer zu verwandeln suchen. Wie grossen Einfluss für die Sittlichkeit des ganzen Lebens es haben kann, wenn eine tiefe sittliche Achtung vor einer ethisch hervorragen-

den nahe stehenden Person und der innige Wunsch, ihr ähnlich zu werden, die Seele erfüllt, ist kaum zu ermessen; so kann der Vater dem Sohne, die Mutter der Tochter, der Freund dem Freunde zum leuchtenden Vorbild werden, dessen Nachahmung das Leben auf eine feste, sittliche Basis stellt.

Es kommt hierbei noch die unbewusst idealisirende Thätigkeit der Phantasie hinzu, um die Wirkung zu verstärken; denn die Handlungsweise einer einmal mit einem Nimbus von Verehrung umgebenen Person wird von ihrem Verehrer stets nach den zulässig günstigsten Motiven gedeutet, die nicht immer die zutreffenden sind. So vollzieht sich der Process der Idealisirung bei der sittlichen Nachahmung ebenso wie bei der künstlerischen, und bildet hier wie dort die zweite Stufe, welche auf die blosse unveränderte Copie des Gegebenen folgt. Diese identisirende Thätigkeit führt unmerklich zur freien Phantasieschöpfung des Ideals hinüber; während sie bei einem Mitlebenden, stets der beobachtenden Controle Unterworfenen auf ein bescheidenes Maass beschränkt ist (analog etwa einem verschönernden aber doch ähnlichen Portrait), so entfaltet sie sich um so freier, je ferner die thatsächliche Grundlage des vorgestellten Vorbildes der unmittelbaren Wahrnehmung und der genauen Kenntniss entrückt ist (analog der Idealstatue eines nur aus mangelhaften Beschreibungen bekannten Helden der Vorzeit). Zuletzt ist es in Wahrheit die Phantasie, die alle Ingredienzien zu dem Bilde liefert, das nur künstlich und äusserlich noch mit einer historisch gegebenen Persönlichkeit ferner Vergangenheit verknüpft wird, wenngleich die Phantasie vieler Generationen an der Schöpfung dieses Bildes thätig gewesen sein kann. Gleichwohl braucht das Bewusstsein von diesem Verhältniss nichts zu merken, und kann überzeugt sein, dass die verschönernden Wirkungen der pietätvollen Einbildungskraft nichts weiter als thatsächlich treue Restitution eines historisch verblassten Bildes seien. Solcher Glaube gewinnt noch mehr scheinbare Grundlage, wenn die Aufzeichnungen längst vergangener Generationen über das ihrem Bewusstsein vorschwebende Vorbild die einzigen historischen Urkunden über die geschichtliche Persönlichkeit sind und der Einfluss der unwillkürlich idealisirenden Phantasie auf diese Aufzeichnungen verkannt wird.

In einer solchen Lage befinden sich die gläubigen Christen gegenüber dem Stifter ihres Glaubens. Gewiss sind die traditionellen Züge des Christuskopfes der italienischen Malerschule der äusseren Erschei-

nung Jesu von Nazareth immer noch ähnlicher, als das Portrait seiner geistigen Persönlichkeit, wie wir es aus den Aufzeichnungen der fälschlich so genannten Synoptiker empfangen, der geschichtlichen Persönlichkeit des gekreuzigten jüdischen Propheten entsprechen dürfte. Wie sehr aber auch letzteres bereits unabsichtlich idealisirt sein mag, so ist es doch immer noch weit davon entfernt, uns heute als ethisches Ideal dienen zu können*), und es ist deshalb zu diesem Zwecke von der pietätvollen Phantasie der gläubigen Verehrer Christi der schon im neuen Testamente zu verfolgende Idealisirungsprocess noch sehr bedeutend weiter geführt worden, wozu nicht nur erhebliche freie Zuthaten der Phantasie, sondern auch ein starkes Maass von Ignoriren und Weginterpretiren überlieferter unschöner Züge gehörte. Das so zur absoluten Sündenreinheit idealisirte und mit der Summe aller erdenklichen Vollkommenheiten und Tugenden ausgestattete Christusbild wurde nun von der christlichen Sittenlehre zum ethischen Urbild für alle, die sich zum Christennamen bekennen, erhoben und durch Confundirung des historischen Stifters der christlichen Religion mit diesem Ideal die Uebertragung der gegen den ersteren gehegten Pietät auf das letztere erzielt. Die überlieferte Aufforderung Jesu an solche, die seine Jünger werden wollten, ihm nachzufolgen (Math. 10. 38 u. a. m.), wurde nun, anstatt wörtlich, wie der griechische Wortsinn es verlangt (vgl. Luc. 9, 59—62), tropisch aufgefasst und daraus die Forderung der Nachfolge Christi im Sinne einer Nachahmung dieses ethischen Urbildes als ein Fundamentalprincip der christlichen Ethik aufgestellt.

Jesus selbst ist es sogar nach den Berichten der Synoptiker nicht eingefallen, sich als ethisches Urbild hinzustellen; nur einmal (Math. 11. 24) fordert er seine Jünger auf, sein Joch auf sich zu nehmen und zu lernen, dass er sanftmüthig und demüthig von Herzen sei. Es ist also nur die sanfte und demüthige Erduldung des Leids, worin Jesus behauptet, dass seine Jünger noch etwas von ihm lernen könnten. Behaupten, dass man einem andern in einer bestimmten Sache voraus sei, und ihn, wie der Meister den Jünger zum „Lernen" auffordern, liegt aber noch sehr weit ab von der Behauptung, ein unübertreffliches Vorbild, und gar in allen Stücken, zu sein. Diess aber

*) Vgl. den zweiten und auch den dritten Brief in F. A. Müller's „Briefen über die christliche Religion".

hat Jesus mit Entschiedenheit von sich abgelehnt, indem er sich (Math. 19, 17) in eine Reihe mit allen andern Menschen stellt, davon keiner sich rühmen darf, gut zu sein.

Besässen wir aber auch nicht dieses ausdrückliche Zeugniss Jesu, dass es seiner Absicht zuwider war, zum sittlichen Urbild idealisirt zu werden, so wäre solche Entstellung einer geschichtlichen Persönlichkeit doch auf alle Fälle unstatthaft, weil dem historischen Gewissen unsrer geschichtlich denkenden Zeit unannehmbar. Geht man von der exacten historischen Forschung aus, um die Persönlichkeit Jesu zu eruiren, so gelangt man zu Resultaten, welche die (übrigens selbstverständliche) menschliche, individuelle, nationale und culturgeschichtliche Beschränktheit dieser Person constatiren und zum sittlichen Vorbild für anders veranlagte, anders fühlende und denkende, und unter völlig veränderten Culturbedingungen lebende Nationen untauglich sind. Geht man von der Construction des ethischen Ideals aus, so gelangt man nur durch einen salto mortale zu einer Anknüpfung an die geschichtliche Persönlichkeit Jesu, und sieht sich ausserdem genöthigt, die Resultate der geschichtlichen Forschung zu ignoriren oder gewaltsam umzudeuten, erlangt aber trotz alledem nichts weiter, als was das selbstgeschaffene ethische Ideal auch ohne diese unmögliche Anknüpfung an eine historische Persönlichkeit bietet.

Jesus selbst erklärte, wie wir sahen, die Verwirklichung des ethischen Ideals unter Menschen für undenkbar, und schloss sich mit ein, weil er von der ihm später zugeschriebenen göttlichen Natur in sich noch nichts wusste; aber selbst diese Unterstellung einer göttlichen Natur nützt nichts zu dem fraglichen Zweck. Denn entweder durchdringen sich die göttliche und menschliche Natur in Christus so, dass die Sündenreinheit und sittliche Vollkommenheit aus dem Einfluss der göttlichen Natur auf die menschliche stammt — dann ist das Vorbild kein menschliches mehr, sondern ein übermenschliches, also auf anderartigen psychologischen Voraussetzungen ruhendes, also innerlich incommensurables und deshalb unbrauchbares; oder aber die göttliche und menschliche Natur sind psychisch vollständig und durchaus geschieden, und die göttliche influirt gar nicht auf die Entschlüsse der menschlichen zum Guten oder Bösen — dann ist die menschliche Natur in ethischer Hinsicht so sich selbst überlassen, als ob die äusserlich mit ihr zusammengespannte zweite göttliche Persönlichkeit gar nicht vorhanden wäre, und fällt unter die endlichen Menschheits-

schranken der Unvollkommenheit auch in sittlicher Beziehung, kann also wiederum nicht Ideal im absoluten Sinne sein. Dieses Dilemma kann durch theologische Sophistik nur anscheinend vertuscht, aber nicht überwunden werden.

Der Glaube, dass das unabhängig von der Geschichte aus der eignen Seele schöpferisch producirte ethische Ideal in der Vergangenheit eine historische Verwirklichung gehabt haben müsse, verstösst gleich sehr gegen Empirie und Speculation, gegen die kritisch-besonnene Würdigung des historisch Gegebenen wie gegen die allgemeine philosophische Ueberzeugung von dem der sittlichen Vollkommenheit jeder menschlichen und deshalb endlichen Individualität. Es ist dieser Glaube nicht minder absurd, als es der wäre an die einmalige historische Erscheinung des künstlerischen Ideals in makelloser Wirklichkeit. Entspringen kann ein solcher Glaube nur aus der Unklarheit eines träumerisch hinduselnden Gefühls, das der frischen und scharfen Auffassung der Realität zu sehr entfremdet ist, um noch einen deutlichen Maassstab für die Unterscheidung seiner Träume von der Wirklichkeit zu besitzen, und welches auf diese Weise anerzogene und liebgewordene Vorurtheile gemüthlich conserviren zu können wähnt. In Wahrheit aber bleibt dieser Glaube zaghaft an der Grenzscheide einer untergeordneten ästhetischen Thätigkeit, dem Idealisiren nach gegebenen Mustern, stehen und wagt den anscheinend freien Flug der schöpferischen Phantasie in's Land der überwirklichen Ideale nur im schielenden Hinblick auf das bereits feststehende Resultat der bloss verschönernden Ausschmückung des überlieferten Christusbildes. Das Kokettiren mit der freien Speculation dient nur als Köder für die nach Gedanken Dürstenden, und wird doch zu nichts benutzt, als um das traditionelle Schlummerkissen des träumenden religiösen Gemüthes bequemer unter's Ohr zu rücken. So wird das Kunststück vollbracht, den alten Glaubenspelz zwar mit dem Wasser der Aufklärung zu waschen, aber doch nicht nass zu machen; freilich ist das Wasser, worein er getaucht wird, nur gemalte Coulisse.

Soll durchaus das ethische Ideal menschlicher Vollkommenheit irgendwo verwirklicht sein, so könnte diese Verwirklichung doch nicht in einem beschränkten, sondern nur in einem schrankenlosen Wesen gesucht werden. Dieses absolute Ideal, in einem schrankenlosen Wesen verwirklicht gedacht, kann nichts anderes als Gott sein, und Gott, so lange er überhaupt noch als eine anderen Persönlichkeiten gegenüber-

stehende und sittlicher Beurtheilung unterworfene Persönlichkeit gedacht wird, ist, wie Feuerbach hinlänglich gezeigt hat, niemals etwas anderes als das verwirklicht gedachte jeweilige Ideal des Menschen. Sobald man sich freilich darüber besinnt, dass die sittliche Qualification eines Wesens an seine Persönlichkeit und an die Beschränkung derselben durch andre Persönlichkeiten gebunden ist, so tritt der Widerspruch gegen die oben vorangestellte Voraussetzung eines schrankenlosen Wesens für den realen Träger des ethischen Ideals zu Tage. Bei einem schlechthin schrankenlosen, absoluten, allumfassenden Gott hört eben jede Möglichkeit einer Qualification seiner Functionen nach ethischen Gesichtspunkten auf.

Das absolute Wesen oder die Gottheit kann ebensowenig das Gute wie das Schöne sein, da beides nur in der von ihm gesetzten Erscheinungswelt seine begrifflichen Bedingungen vorfindet (das Gute die Vielheit coordinirter und in Wechselwirkung stehender, d. h. sich gegenseitig beschränkender Individuen, das Schöne die Sinnlichkeit als Medium der anschaulichen Offenbarung der Idee). Das absolute Wesen als die Wirklichkeit unseres ethischen Ideals ansehen zu wollen, setzt voraus, dass man dieses Ideal vorher jeder concreten Beschaffenheit entkleidet, dass man es zu einem unfassbaren, abstracten Schemen verflüchtigt, und es so als völlig seiner Bestimmtheit entkleideten Begriff des Guten in das nebelhafte Grau des Absoluten untertaucht. In letzterem verschwinden auf dieselbe Weise auch der Begriff des Schönen so wie alle andern Begriffe als ununterscheidbar, wenn man sie verabsolutirt, d. h. von den Relationen ablöst, in welchen sie bestehen, und so über die Grenzen erweitert, in welchen allein ihre Relationen möglich sind. Der falsche Nimbus der Erhabenheit, den die Begriffe durch diese Untertauchung in's Absolute erhalten, wird erkauft durch Vernichtung ihrer charakteristischen Bedeutung, durch Aufopferung ihres begrifflichen Wesens, durch eine wahrhafte Annullirung, welche durch Festhalten am Worte den falschen Schein erweckt, als ob die Sache, um die es sich handelt, noch existirte. Platon hat zuerst die Schuld auf sich geladen, das Gute und Schöne als ausgehöhlte Abstractionen in's Absolute zu versenken, und durch seine Autorität die Sünden der Nachfolger zu decken.

Minder abstract als diese Identificirung des absoluten Guten mit dem absoluten metaphysischen Wesen ist immerhin schon die Hypostasirung des ethischen Ideals zum persönlichen Gott, der als eine

wenn auch metaphysisch superordinirte, so doch in der ethischen Relation des Handelns coordinirte Person den menschlichen Personen gegenübergestellt wird. Sehen wir aber auch gänzlich von dem Widerspruch ab, Gott oder das alles seiende, allumfassende Wesen als Person unter anderen Personen zu denken, und ihr sittlich qualificirbares Handeln gegen die doch nur in ihm lebenden und webenden Erscheinungsindividuen beizulegen, so bleibt doch auch dieses Ideal noch viel zu abstract, um zur Nachahmung brauchbar zu sein. Dass Gott in seiner Einzigkeit und himmlischen Entrücktheit kein Vorbild für die concreten Beziehungen des Menschenlebens abgeben kann, bedarf wohl kaum der Erwähnung; er kann es aber auch nicht einmal im Allgemeinen sein. Denn bekanntlich besitzt er selbst in der Vorstellung des Theisten keine Sinnlichkeit, welche beim Menschen eine Hauptquelle der Versuchung bildet; er besitzt ebenso wenig die uns angeborenen Triebe des Neides, der Schadenfreude, der Rachsucht u. s. w., welche in uns eine geistige Quelle der Versuchung bilden; er trägt mit einem Worte gar nicht die Möglichkeit des Bösen in sich. Gott kann demnach für uns kein Vorbild in der Ueberwindung der sinnlichen und geistigen Antriebe zum Bösen sein, worauf doch im Vorbilde grade alles ankommt. Wo die Möglichkeit des Bösen fehlt, da ist es aber auch offenbar unrichtig, von der Möglichkeit und Wirklichkeit des Guten zu reden (wer des Hasses ist auch der Liebe unfähig); hierin zeigt sich die Verkehrtheit, Gott als Urbild der Tugenden zu charakterisiren, da ihm doch der Gegensatz des Lasters im potentiellen Sinne fehlen muss, wenn nicht seine Göttlichkeit vernichtet werden soll. Die Einsicht, dass eine geläuterte Gottesvorstellung zum ethischen Vorbild nicht mehr brauchbar ist, war es ja grade, welche die christliche Ethik dahin drängte, das ethische Ideal in den Gottmenschen Christus zu verlegen.

Man sieht, der an und für sich verkehrte Versuch, das ethische Ideal als ein in der Wirklichkeit hypostasirtes aufzusuchen, muss nothwendig in jeder Gestalt fehlschlagen. Ideal ist eben nicht Wirklichkeit, sondern Ideal, d. h. verklärtes von den Schlacken der Zufälligkeit gereinigtes Vorbild der Wirklichkeit; es ist ein Product des Geistes; aber freilich nicht ein willkürliches, sondern ein nothwendiges Product desselben; es ist nicht Wahrheit — denn die Wahrheit ist nur das gedankliche Abbild der Wirklichkeit — aber es ist mehr als Wahrheit, weil es besser als die Wirklichkeit

ist; es ist aber auch nicht Chimäre, denn es wird ja täglich verwirklicht, es wird nur nicht als Ideal verwirklicht, weil es bei der Verwirklichung von tausend Hindernissen gestossen, seines Flügelstaubes durch Dickicht und Dornen beraubt und mit dem Schmutz der Realität bespritzt wird. Wer dies einmal begriffen, wer verstanden hat, dass das Ideal nichts anderes ist und sein soll als eine im Menschengeiste nothwendig gebildete regulative Idee für sein eigenes Handeln, der wird den Unsinn begreifen, das Ideal unter den da draussen Herumlaufenden oder über den Wolken thronend zu suchen. Nicht unser ethisches Ideal selber, sondern die ideellen und logischen Bedingungen für die Entstehung eines zur Bildung eines solchen Ideals veranlagten und genöthigten Menschengeistes sind im Jenseits der phänomenalen Wirklichkeit zu suchen.

Die echten Philosophen haben nie an diesem Sachverhalt gezweifelt. Die nacharistotelische Philosophie der Griechen und Römer, welche ihren Schwerpunkt in die Ethik legte, hat stets die Behandlung des ethischen Ideals als die Krönung des Systems der Ethik angesehen, aber auch niemals vergessen, dass das Ideal nichts anderes als Ideal ist und sein kann. Da die verschiedenen Systeme jener Periode darüber einig waren, dass die wahre Tugend nur als Frucht am Baume der Weisheit wachse, so wurde das ethische Ideal stets in Gestalt des vollendeten Weisen gezeichnet, und Epikureismus und Stoicismus wetteifern in der detaillirten Ausmalung dieses idealen Weisen. Natürlich liegt schon hierin ein Verkennen der Allgemeingültigkeit des Sittlichen und seiner Trennbarkeit vom theoretischen Bildungsstandpunkt. Etwas anderes lässt sich ja auch nicht erwarten, als dass das ethische Ideal als Krönung eines ethischen Systems mit allen Mängeln und Einseitigkeiten desselben behaftet ist. Jeder Standpunkt der Theorie des Sittlichen wird ein anderes, ihm entsprechendes ethisches Ideal haben, und man kann ebenso gut die Geschichte des Sittlichen und des Bewusstseins vom Sittlichen als eine Geschichte des ethischen Ideals behandeln, wie die Geschichte des künstlerischen Ideals den innersten Kern der Kunstgeschichte und Aesthetik bildet. Ein schlechthin umfassendes, erschöpfendes und von jeder Einseitigkeit freies ethisches Ideal würde nur die Blüthe eines allumfassenden und erschöpfenden Systems der Ethik sein können, ist also selbst nur Ideal, da die Entwickelung des sittlichen Bewusstseins und des Bewusstseins der Menschheit vom Sittlichen eine beständig fortschreitende ist. Auf

unserm gegenwärtigen Standpunkt aber, wo wir noch gar nicht im Besitz einer Ethik sind, deren Schlussstein die Lehre vom ethischen Ideal bilden könnte, wo vielmehr das ethische Ideal selbst als Grundstein oder Princip einer zu entwickelnden Ethik in Betracht gezogen wird, kann die Schöpfung dieses Ideals selbst durchaus nur in einer der Schöpfung des ästhetischen Ideals analogen Weise verstanden werden als Gestaltung der schöpferischen Phantasie an der Hand des sittlichen Geschmacks und seiner unbewussten Gesetze, beziehungsweise als reproductive Phantasienachahmung und ästhetische Billigung eines von Andern geschaffenen und mitgetheilten Ideals.

Dazu kommt aber noch die weitere Erwägung, dass es immer noch eine unwahre, abstracte Auffassung der Sache ist, an die Möglichkeit zu glauben, dass irgend welche ethische Theorie überhaupt in der Darstellung eines Ideals ihren adäquaten Ausdruck finden könne. Nur weil die Epikureer und Stoiker sich in diesem Irrthum befanden, gaben sie sich mit der Ausmalung ihres „Weisen" so viel Mühe, sie vernachlässigten aber dabei nicht nur den grösseren ungebildeten Theil der Menschheit, sondern auch das ganze weibliche Geschlecht, für welches ihre Schablone der reflectirten, apathisch-gleichmüthigen Tugend ganz und gar nicht passt. Wenn neuere Ethiker die Fixirung des Ideals ihres Standpunkts unterliessen, so liessen sie sich von dem richtigen Gefühl oder Bewusstsein leiten, dass ein solches abstractes Ideal doch werthlos wäre, weil es für kein einziges Individuum völlig passen würde. Das ethische Ideal des Knaben ist ein anderes als das des Jünglings, des Mannes, des Greises, das der Jungfrau ein anderes als das der Gattin und Mutter, oder der Matrone; jede Veränderung der Lebensstellung (des Civilstands, des Standes, des Ranges, des Berufes u. s. w.) ändert mit Nothwendigkeit das ethische Ideal, wie wir diess schon bei Betrachtung der Einordnung in die universelle Harmonie sahen. So wenig es ein plastisches Ideal des Menschen, ja nicht einmal des Mannes oder Weibes giebt (sondern nur ein Ideal des Amor, des Bachus, des Hercules, des Jupiter, des Sokrates u. s. w.), so wenig giebt es ein ethisches Ideal des Menschen. Das eine ist so abstract als das andre, aber eben deshalb auch unwahr, weil das künstlerische wie das sittliche Ideal die absolut concrete Fülle und Bestimmtheit erfordert, und keinerlei Unbestimmtheit duldet, da es die ganze Mannichfaltigkeit des concreten Lebens von sich aus bestimmen soll. Mit einem Wort: es

giebt im Reich der Schönheit wie der Sittlichkeit nur concrete Ideale; die Sittlichkeit in ihrer feineren Durchbildung ist ebenso individuell wie die Schönheit, wenn sich auch für beide die allgemeinen innezuhaltenden Gesetze abstract hinstellen lassen.

Daraus folgt zweierlei: erstens, dass die Zahl der Ideale unendlich ist, obschon sich charakteristische Typen aus derselben herausheben lassen; zweitens, dass jedes einzelne Ideal in seiner concreten Fülle und durchgängigen Bestimmtheit für die Beschreibung unerschöpflich ist, wenngleich sich prägnante Züge aus demselben auswählen lassen. Das höchste, was die Ethik thun kann, ist also, eine beschränkte Anzahl charakteristischer Typen von ethischen Idealen mit prägnanten Zügen zu skizziren; die Ausfüllung der Lücken und die Umgestaltung des Ideals nach den concreten inneren und äusseren Lebensbedingungen des Einzelnen muss immer dem Geschmacke und der Phantasie desselben überlassen bleiben, ebenso wie ihm die beständige Modification seines concreten Ideals conform mit seinen sich ändernden Lebensumständen anheimgestellt ist.

---

6. Das Moralprincip der künstlerischen Lebensgestaltung.

Die ethische Aufgabe reducirt sich nach dem Vorhergehenden für jeden Menschen auf Verwirklichung des concreten Ideals, welches seiner Natur und Lebensstellung entspricht; dieses Ideal aber ist selbst kein ruhig seiendes, sondern ein werdendes, beständig wechselndes. Dem Kinde muss ein anderes Ideal des Wohlverhaltens und Rechtthuns vorschweben, als dem reiferen Knaben, dem Jüngling, dem Manne, dem Greise; der Eintritt in die Schule, das Beziehen der Hochschule, das Ergreifen des Berufs, das Aufsteigen zu den verschiedenen Staffeln des Berufes und endlich die Musse des berufsfreien Lebensabends bilden ebensoviele Entwickelungsstufen des Ideals. Ebenso bringt jede Veränderung im Familienkreise, der Eintritt in's gesellige Leben, der Brautstand, die Ehe, die Vaterschaft und Grossvaterschaft neue Kreise sittlicher Aufgaben hinzu, welche dem bisher in's Auge gefassten Ideal neue Züge hinzufügen, andre früher wichtige erlöschen

lassen, ja ihr Fortbestehen zum Theil als mit dem Wesen des Ideals unverträglich erscheinen lassen. Es ist nicht möglich, früher als am Ende des Lebens den Entwickelungslauf des sittlichen Ideals in eine die verschiedenen Phasen als ihre Momente in sich begreifende Idee zusammenzufassen, weil diese Entwickelung selbst eine durch und durch concrete, von den vorher unberechenbaren Pfaden des äusseren Lebensganges und den zu verschiedenen Zeiten erst zu Tage tretenden individuellen Anlagen abhängt. Erst wenn man das Leben hinter sich hat, wird einem die Gesammtidee klar, nach welcher man es hätte einrichten sollen; dann aber ist sie ohne praktischen Werth. Für das Handeln selbst kann immer nur diejenige Entwickelungsphase des ethischen Ideals zur Sprache kommen, welche dasselbe für diesen Augenblick des Lebens erlangt hat; denn nur in ihr sind die verschiedenen sittlichen Aufgaben des gegebenen Lebensabschnitts ihrem Gewicht und ihrer Bedeutung nach richtig geordnet, und jeder Ausblick nach fernerer Zukunftsgestaltung des ethischen Ideals oder gar nach überwundenen Entwickelungsstufen desselben muss bei allem theoretischen Werth für ethische Orientirung im Allgemeinen doch im concreten Falle geforderter Bethätigung beirrend und zerstreuend wirken.

Das ethische Ideal ist aber noch in einem anderen Sinne ein werdendes, insofern nämlich das Ideal selbst Ideal ist, d. h. die Vorstellung des Ideals stets nur eine unvollkommene Bewusstseins-Erscheinung dessen ist, was sie sein sollte. Wie das ästhetische Ideal, so ist auch das ethische kaum einem Menschen absolut versagt, aber wenigen nur in vollendeter Gestalt, keinem in vollkommener gegeben. Das Leben ist nicht bloss eine fortschreitende Bemühung um Verwirklichung des vorgestellten Ideals, sondern auch um Vervollkommnung desselben zum reinen (d. h. nicht abstracten, sondern von den subjectiven Irrthümern und Mängeln geläuterten) Ideal. Dem Process der Umgestaltung des Ideals zur Seite geht ein Process der Läuterung des Ideals, d. h. der Annäherung der bewussten Vorstellung vom Ideal an dieses selbst. Beides vollzieht sich Hand in Hand, und beides kommt nur dadurch zu Stande, dass das Bewusstsein neuer oder modificirter sittlicher Aufgaben erwacht. Ein solches Erwachen des Bewusstseins knüpft aber regelmässig an concrete Forderungen des Lebens an; nur dadurch, dass der Mensch im bestimmten, ihm vorliegenden Falle sittlich handelt oder doch sittlich zu handeln wünscht,

nur dadurch pflegt eine Aenderung in seinem sittlichen Bewusstsein vorzugehen, während die theoretische Betrachtung ihn nur über den Stand seines sittlichen Bewusstseins orientirt, und denselben fixirt.

Nicht genug, dass das Ideal concret, veränderlich und seine Vorstellung unvollkommen ist, so ist auch die Vergegenwärtigung desselben im Bewusstsein jederzeit unvollständig; denn niemand trägt sein sittliches Ideal beständig mit sich im Bewusstsein herum, wie ein Recept in der Tasche, sondern er vergegenwärtigt sich erforderlichenfalls immer nur diejenigen Seiten und Züge seines Ideals, welche es auch zu verwirklichen gilt. Vollständigkeit ist bei dem unendlichen Reichthum ethischer Beziehungen ebenso unmöglich, als sie beim praktischen Gebrauch überflüssig und störend wäre. (Vergegenwärtigt man sich doch selbst von einem Worte immer nur denjenigen Theil seiner Bedeutung, dessen man für seine augenblicklichen Beziehungen zu andern Worten im Satze bedarf.)

Aber selbst hiermit ist der von uns verfolgte Concrescirungsprocess des zuerst abstract gefassten Ideals noch nicht an seinem Ende angelangt. Denn sogar die Trennung der bestimmten augenblicklich verwendbaren Züge der concreten Entwickelungsphase des concreten Ideals von der vorgestellten Verwirklichung derselben durch das intendirte Handeln ist eine psychologisch unhaltbare Abstraction. So wenig der Künstler hier sein Ideal der Madonna in der Phantasie sieht, und dort seine untermalte Madonna auf der Leinewand, so wenig sieht der Mensch das concrete Ideal und das Handeln getrennt, wenn das Ideal ein selbsterzeugtes, nicht als äusserliches Nachahmungsobject gegebenes ist; der Künstler sieht sein Madonnenideal nicht neben seinem Bilde, sondern in sein Bild hinein, und ebenso sieht der vor das praktische Handeln gestellte sein concretes sittliches Ideal in die vorgestellte Handlung selbst hinein. Erst wenn dieses vorgestellte Handeln in Folge des Widerstandes anderer Triebe unausgeführt bleibt und ein anderes an seine Stelle tritt, oder auch wenn nach vollbrachter Handlung das sittliche Bewusstsein einen neuen Impuls erhält, und sein Ideal läutert, erst dann tritt hintennach eine Discrepanz zwischen der Vorstellung der wirklich vollbrachten Handlung und der Vorstellung der Handlung ein, welche hätte vollbracht werden sollen. Es wird also das ethische Ideal immer nur als concretes Urtheil über das im gegebenen Fall zu thuende praktisch und im Bewusstsein gegenwärtig, und das sittliche Gesammtideal des gan-

zen Lebens ist nichts weiter als die Summe aller intendirten sittlichen Handlungen. So reducirt sich die Läuterung und Fortbildung des Ideals auf diejenige des eignen sittlichen Handelns, und die Concrescirung des Ideals langt bei dem Ausgangspunkt der ästhetischen Ethik, bei dem unmittelbaren ethischen Geschmacksurtheil wieder an.

In der That konnte ein anderes Resultat nicht erwartet werden, denn das Princip des sittlichen Geschmacks ist seiner Natur nach unfähig, zu einer Bestimmung des Sittlichen zu führen, welche sich von dem unbewussten Tact als seinem alleinigen Grunde losmachte. Jede Formulirung des ästhetischen Moralprincips ist eine allgemeine Redensart, die unverständlich und unbrauchbar für jeden andern ist ausser für den Geschmack, der die, allgemein gefasst unmögliche, Definition (im eigentlichsten Wortsinn) im concreten Falle hinzufügt, und diess tritt uns deshalb ebensogut auf der letzten Stufe dieser Betrachtungsweise des Sittlichen wie auf allen übrigen Stufen derselben entgegen. Gleichwohl waren diese Zwischenstufen keineswegs werthlos, denn wenn sie sich auch immer wieder nur auf den Geschmack berufen konnten, so wiesen sie doch demselben gewisse Gebiete zur hauptsächlichen Bethätigung, gewisse Richtungen zur vorzugsweise fruchtbaren Entfaltung an, und deuteten die Gesichtspunkte an, nach welchen der Geschmack sich in solchen Gebieten und Richtungen bethätigt. War uns der Geschmack zu Anfang nur abstracter Ausgangspunkt, so ist er nunmehr der zusammenfassende Gesichtspunkt für alle seine möglichen Bethätigungen; erschien er vorher als der geborene Künstler der zum ersten Mal in die Werkstatt des Meisters tritt, so gleicht er nun dem mit dem ganzen Material seiner Kunst kühn und frei schaltenden Meister selbst. Aber auch das stimmt an diesem Vergleich, dass schliesslich der Meister so wenig wie der Schüler weiss, wie er es anfängt, ein Kunstwerk zu schaffen.

Wir waren dahin gelangt, als zusammenfassendsten Ausdruck der ästhetischen Auffassung des Sittlichen die Forderung anzuerkennen, dass der Mensch durch sein Leben das seiner Natur und seinem Lebensgange entsprechende ethische Ideal verwirklicht, so zwar, dass er das Ideal sich selbst erst gestaltet und fortbildet, indem er sein concretes Handeln bestimmt, oder doch zu bestimmen bemüht ist. Losgelöst von der Verwirklichung ist das Ideal nur schattenhafte Skizze, glücklichstenfalls momentane Intuition, die nicht als solche festzuhalten ist; wie aber der Künstler diese flüchtige Intuition zu fixiren

sucht, indem er sie zum Kunstwerk verkörpert, so ist es auch Aufgabe des Menschen, sein ethisches Ideal dadurch zu bilden, dass er es in sein Leben hineinbildet, dass er die Realität seines Daseins und Wirkens zum Spiegel des Ideals verklärt, mit einem Wort, dass er sein Leben zum ethischen Kunstwerk gestaltet.

Hiermit haben wir den Gipfel der ästhetischen Ethik erreicht; was mit dem ethischen Geschmacksurtheil beginnt, kann nur mit dem ethischen Kunstwerk schliessen. — Die künstlerische Ausgestaltung des Lebens ist der höchste Begriff, zu dem wir auf diesem Wege gelangen können; er schliesst die ästhetischen Forderungen des Innehaltens der rechten Mitte und des schönen Maasses, die Herstellung des Ebenmaasses oder der Harmonie innerhalb der eignen Seele, der harmonischen Ausbildung aller menschlichen Anlagen, von einem gewissen Alter an beschränkt durch die Rücksicht der Einordnung in die Harmonie des grossen Ganzen der Natur und Gesellschaft, das Streben nach Vervollkommnung und nach Verwirklichung des concreten sittlichen Ideals so wie alle etwa sonst noch hier anzuführenden ästhetischen Forderungen in sich. Es ist in der That ein selbstloses ideales Interesse, welches dieser herrliche Gedanke erweckt; nicht im Gegensatz gegen die Natur, sondern aus der kerngesunden Natur heraus erwächst diese Sittlichkeit, und doch erhebt sie sich über die Natur, indem sie dieselbe in's Ideale verklärt, indem sie den natürlichen Menschen zum Ideal der schönen Humanität emporläutert. Ohne sich auf den Egoismus zu stützen, sucht sie sich doch mit demselben abzufinden, indem sie die so errungene gesunde Harmonie als den auch ihm wünschenswerthesten Zustand bezeichnet, wobei freilich die Schärfe des Conflictes zwischen Egoismus und Sittlichkeit vertuscht wird. Aber für jedes künstlerisch auch nur angehauchte Gemüth muss die Idee des Lebenskunstwerks einen bezaubernden Reiz haben.

Schiller sagt (im Briefwechsel mit Körner): „Wenn man aus unserm Leben herausnimmt, was der Schönheit dient, so bleibt nur das Bedürfniss, und was ist das Bedürfniss anders als eine Verwahrung vor dem immer drohenden Untergang?“ Eine aus dem Zwang des Gesetzes fliessende Sittlichkeit flösst nach demselben nur Achtung ein; „blosse Achtung demüthigt aber den, der sie empfindet“, — und „liebenswürdig wird die Tugend selbst nur durch Schönheit“ (ebda). Schelling stellt die Kunst so hoch, dass er selbst die Wissen-

schaft, nachdem sie aus vielen Wissenschaften zu einem System der Wissenschaft geworden, für bestimmt hält, Kunst zu werden und in der Kunst als ihrem Höheren aufzugehn (vgl. den Schluss des transcendent. Idealism.), und daran ist wenigstens soviel richtig, dass ein vollendetes System der Wissenschaft als ideales Abbild des All's zugleich dessen künstlerisches Spiegelbild sein müsste. Muss man sich da nicht für den Gedanken, das eigne Leben zum idealen Kunstwerk zu gestalten, begeistern, wenn der Kunst mit Recht ein so hoher Rang zuerkannt wird? In der That wird diese Idee jeder künftigen Ethik ein unentbehrlicher Bestandtheil sein; wie das Schöne die Blüthe der Existenz, so wird die Lebenskunst als künstlerische Ausgestaltung des Lebens zum schönen Kunstwerk die zarteste und duftigste Blüthe der praktischen Philosophie bleiben.

Seinen hervorragendsten Vertreter findet dieser Standpunkt in Goethe, der in seinem Wilhelm Meister gleichsam einen Tendenzroman zur poëtischen Verkörperung seines Princips der ästhetischen Lebensauffassung geliefert hat; man wird daselbst, wenn auch nicht systematisch dargelegt, so doch in verstreuten Andeutungen alle von uns besprochenen Gesichtspunkte wiederfinden, nur dass in den von Goethe in höherem Alter geschriebenen Theilen das Autoritätsprincip einer bevormundenden Erziehung sich ungebührlich hervordrängt, und auf Lebensperioden ausgedehnt wird, die demselben entschieden entwachsen sind. Die Romantiker hatten im Wesentlichen gleichfalls das erstere Princip vor Augen, und wenn sie schlechter damit fuhren als Goethe, so lag diess weniger in einer geringen Ausstattung mit Pietät zur Ergänzung des ästhetischen Moralprincips, als vielmehr in einem geringeren Grade von Geschmack, der bei Goethe so rein, edel und kräftig gewesen war, dass er wirklich den Mangel festerer Moralprincipien beinahe zu ersetzen schien. „O der unnöthigen Strenge der Moral, rief er aus, da die Natur uns auf ihre liebliche Weise zu allem bildet, was wir sein sollen" (Lehrjahre, 2. Theil).

Wo ein solcher Glaube besteht, wo die individuelle Naturanlage eine solche ist, dass dieser im Allgemeinen höchst trügliche Glaube im besonderen Falle nicht getäuscht wird, da reicht das ästhetische Moralprincip aus, um die letzte Hand an die Idealisirung der an sich bereits schönen Natur zu legen, und wird besonders da sich wirksam erweisen, wo ein feinfühliger Geschmack und eine allgemeine Hinneigung zu ästhetischer Weltanschauung und künstlerischer Bethätigung

mit zu der von der Natur empfangenen Ausstattung gehört. Man wird demgemäss die ästhetische Moral mehr bei Frauen als bei Männern, mehr bei Gebildeten als bei Ungebildeten, mehr bei Künstlern und kunstfreundlichen Aristokraten als bei den für Kunst unempfänglichen Gemüthern vertreten finden. Doch können die verschiedenen Bedingungen einander bis zu einem gewissen Grade ersetzen; z. B. kann man eine harmonisch veranlagte Natur in einem Weib aus dem Volke mitunter trotz allem Mangel an Bildung und trotz aller Rohheit der Umgebung einen bewunderungswürdig feinen Tact für Harmonie und schickliche Einordnung entfalten sehen, während umgekehrt eine harmonische Ausbildung in guter, echt aristokratischer Umgebung auch eine weniger günstig veranlagte Persönlichkeit zu der Fähigkeit künstlerischer Lebensgestaltung erziehen kann, besonders wenn der Kunstsinn und der Geschmack für das Schöne sorgfältig gepflegt und entwickelt wird.

Bei „Künstlern" ist nicht etwa an Schüler einer Malerakademie und deren burschikose Rohheit zu denken, da von den vielen Jünglingen, die sich der Kunst widmen, doch nur wenige innerlich genommen Künstler sind; ich meine damit vielmehr solche Geister, die das Leben gleichsam im Spiegel einer bestimmten, ihrem Talent entsprechenden Kunst verklärt sehen, gleichviel ob ihre Leistungen die Palme erringen oder nicht, denn das hängt noch von ganz andern Bedingungen ab. Sie brauchen nur den Gedanken zu fassen, dass sie selber in ihrer Person und ihrem Handeln gleichfalls Object ihrer Kunstthätigkeit sind, um den entschiedensten Einfluss auf ihr Leben zu verspüren.

Die ästhetischen Moralprincipien haben auch für den Lehrer der Moral, für die sittliche Erziehung des Individuums und der Menschheit eine unschätzbare und unersetzliche Bedeutung. Der Geschmack der Menschen ist keuscher als ihr Herz (Schiller's Briefe über die ästhet. Erzieh. d. Menschen, Br. 9), d. h. wo die Triebe in der Realität zum Schlechten drängen, da fühlt doch der Geschmack schon das Bessere heraus, und an ihm muss man deshalb die Hebel ansetzen, um das Gefühl und das Streben zu läutern, um den sinnlichen Menschen zum vernünftig-sittlichen zu machen (Br. 23).*)

*) „Um den ästhetischen Menschen zur Einsicht und grossen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als wichtige Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen eben das zu erhalten, muss man erst seine Natur verändern."

Schiller stellt das ästhetische Moralprincip so hoch, dass er das edle Verhalten als ein ästhetisches Uebertreffen der Pflicht erklärt, deren moralisches Uebertreffen unmöglich sei (Br. 23 Anm.), und er geht soweit, zu behaupten, dass der Geschmack allein Harmonie in die Gesellschaft bringe, weil er Harmonie im Individuum stifte (Br. 27). Gleichwohl ist Schiller weit davon entfernt, die Unzulänglichkeit des ästhetischen Moralprincips zu verkennen; er geht sogar nach unsern Begriffen darin zu weit, indem er nach Kant's Vorgang jedem nicht aus reiner Vernunft entspringenden Handeln das Prädikat der Moralität im strengeren Sinne verweigert, während wir die autonome Selbstbestimmung und das Fehlen egoistischer Absicht für zureichende subjective Bedingungen halten, um dem Wollen den Charakter des Ethischen zuzugestehn.

Zunächst erkennt Schiller an, dass die verweichlichende Einwirkung des Schönheitscultus und ästhetischer Sitten aus der Geschichte erwiesen sei, dass überall die ästhetische Cultur um den Preis der Energie des Charakters erkauft wird, „der wirksamsten Feder alles Grossen und Trefflichen im Menschen, deren Mangel kein anderer, wenn auch noch so grosser Vorzug ersetzen kann" (Br. 10). Als Gegengewicht gegen die schwächende und auflösende Wirkung der schmelzenden Schönheit fordert er deshalb die energische Schönheit; wie erstere die rohe Kraft des Naturmenschen für Harmonie und Grazie empfänglich machen soll, so letztere den verweichlichten Culturmenschen durch Anspannung aufrichten (Br. 16). Hiermit ist aber offenbar der Uebergang von der Schönheit zur Erhabenheit gemacht, d. h. von einer Harmonie zwischen Idee und Erscheinung zum Uebergewicht der ersteren, oder mit andern Worten, es ist das Hindrängen vom reinen Geschmack zur Uebermacht des Geistes über die Natur constatirt, welches bei weiterer Verfolgung nothwendig zur Anerkennung der Vernunft als des im Geiste und der Idee Herrschenden führen muss, also den Uebergang von der Geschmacksmoral zur Vernunftmoral anbahnt. Ein einmal verweichlichtes Geschlecht will obenein von energischer, anspannender Schönheit am allerwenigsten wissen, so dass die Anspannung und Wiederaufrichtung hier erst recht von anderer Seite als vom ästhetischen Geschmack ausgehen muss.

Schiller macht aber mit Recht auch das schwerere Bedenken gegen das ästhetische Moralprincip geltend, dass, wie die Schönheit auf der Form beruht und erst durch Rückschluss von der Form auf das Wesen

eine geistige Idee ahnen lässt, so die ästhetische Moral Gefahr laufe, über dem auf die Form der Selbstdarstellung und Erscheinung gelegten Gewicht das Wesen zu vernachlässigen. „Ueberhaupt ist es bedenklich, dem Geschmack seine völlige Ausbildung zu geben, ehe man den Verstand als reine Denkkraft geübt und den Kopf mit Begriffen bereichert hat. Denn da der Geschmack nur immer auf die Behandlung und nicht auf die Sache sieht, so verliert sich da, wo er der alleinige Richter ist, aller Sachunterschied der Dinge. Man wird gleichgültig gegen die Realität und setzt endlich allen Werth in die Form und die Erscheinung" (üb. die nothw. Grenzen beim Gebr. schön. Formen). So wird z. B. die Höflichkeit, welche nur als äussere Erscheinung des Zartgefühls ihren Werth hat, cultivirt, um das Zartgefühl zu ersetzen und seinen Mangel zu verhüllen; ist nun aber der Geschmack der alleinige Richter, so hat die angelernte und die von innen kommende Höflichkeit gleichen Cours, und die sinkende Schätzung echten Zartgefühls schädigt auf die Dauer den an solchem vorhandenen Fond. Das ästhetische Urtheil stützt sich auf das Sinnenfällige, und wird um so mehr beleidigt, je sinnenfälliger ein Fehler sich ihm aufdrängt; diess ist nun aber in weit höherem Grade bei den Mängeln der äusseren Erscheinung und der Façon des Benehmens als bei den oft nur durch feine Combinationen zu erschliessenden Charakterfehlern der Fall, und darum führt das ästhetische Moralprincip nothwendig zu einer Ueberschätzung der äusserlichen Manieren im Verhältniss zum inneren Werth des Menschen.

So entspringt aus der Geschmacksmoral in ihrer Isolirung unausbleiblich Hohlheit und Leerheit der überschätzten Form; an Stelle echter Empfindungstiefe tritt ästhetische Anempfindung und das Streben nach künstlerischer Lebensgestaltung schlägt in gleissnerische Schauspielerei um, welche zuletzt jede echte und wahre Sittlichkeit untergräbt. Denn der Schauspieler ist ja in der That der reinste Repräsentant der künstlerischen Selbstdarstellung*), und das vollendete Kunstwerk der Erscheinung ist bekanntlich nicht dann zu liefern, wenn man in der dargestellten Leidenschaft selbst befangen ist, sondern nur, wenn man frei von ihrer Realität ist, aber

*) Wilhelm Meister weiss diess sehr wohl, und drängt deshalb immer zum Theater; die inneren Gründe, warum er sich von demselben entfernt, lassen hingegen an Klarheit sehr zu wünschen übrig, und heimlich bleibt er seiner alten Liebe doch sein Leben lang treu.

hinreichend vertraut mit ihr ist, um sie in ihren feinsten Nuancen sich anzuempfinden. Die empörende Unbeständigkeit und Unwahrheit in den realen Gefühlen und Leidenschaften hervorragender Dichter, Schauspieler u. s. w. entspringt grade aus der in ihnen lebendigen Kraft der Anempfindung und dem Princip der künstlerischen Lebensgestaltung, durch welche sie auch für das praktische Leben zu Schauspielern wider Willen gemacht werden und die Unterscheidungsfähigkeit zwischen anempfundenen und wirklichen Gefühlen und Leidenschaften verlieren. Wenn man bei echten Künstlern solche Lebensirrungen, die ihrer höheren künstlerischen Aufgabe förderlich sind, nachsichtig beurtheilen darf, so muss man doch desto misstrauischer gegen ein Princip werden, dessen üblen Folgen nur in den seltensten Fällen solche Milderungsgründe zur Seite stehen.

„Wenn also die schöne Cultur nicht auf diesen Abweg führen soll, so muss der Geschmack nur die äussere Gestalt, Vernunft und Erfahrung aber das innere Wesen bestimmen" (Ueb. d. nothw. Gr. b. Gebr. schön. Formen). So lange das Streben nach ästhetischer Erscheinung unbewusst aus der reinen Natur herauswirkt, ist es der angedeuteten Gefahr weniger unterworfen, weil hier die Natur selbst die Grundlage und das reale Gefühl das Bestimmende des inneren Wesens bleibt; wenn aber das Bewusstsein das ästhetische Moralprincip als allein maassgebende Norm ergreift, so müssen die beregten Uebelstände immer mehr oder weniger hervortreten, und in um so höherem Maasse, je weniger dieses Princip im besonderen Falle andere Moralprincipien neben sich duldet, und je weniger harmonisch die betreffende Natur von vornherein veranlagt ist. Mit Recht weist Schiller (a. a. O.) darauf hin, dass nur so lange, als Pflicht und Neigung harmoniren, diess Princip brauchbar erscheint, dass aber im Fall eines Gegensatzes beider der Geschmack in der Regel Sophist genug ist, um Vorwände zu finden, welche ihm erlauben, sich auf die Seite der Neigung gegen die Pflicht zu stellen. Wenn er aber auch wirklich die Partei der Pflicht ergreift, so tritt nun der neue Uebelstand in den Gesichtskreis unserer Betrachtung, dass der Geschmack im Vergleich mit den Naturtrieben ein schwaches, gebrechliches Ding ist, und dass das Interesse des Geschmacks ziemlich ohnmächtig ist gegenüber den mächtigen Impulsen, welche den Menschen zum Bösen drängen. Hat also das Sittliche keine andere Stütze als den Geschmack, so erscheint es in der That überall da als sehr schlecht gestützt, wo noch

ein ungebrochener Rest von natürlichen Triebfedern zum Bösen vorhanden ist.

Der Geschmack streift doch immer nur die Oberfläche, und wo er gestaltend wirkt, sieht er auch nur auf Gefälligkeit der Oberfläche; worin er allem voraus ist, ist Feinheit, was ihm abgeht, ist Tiefe und Kraft. Ohne bewussten oder unbewussten Geschmack bleibt alles sittliche Handeln aus andern Quellen hart, streng, rauh und eckig; erst der Geschmack macht es gefällig und liebenswürdig, giebt ihm geschlossene Rundung, Zartheit, Lieblichkeit und Fülle, mit einem Worte die Vollendung zum reinen schönen Menschenthum. Das ästhetische Moralprincip ist unentbehrlich als Ornament am Rohbau eines ethischen Systems, aber ohne solchen festen Unterbau schwebt es haltlos in der Luft und führt zu gefährlichen Consequenzen.

Wie es dem Geschmack an der Erscheinung nicht um das reale, durch die Erscheinung documentirte Wesen, sondern um den ästhetischen Schein an der Erscheinung zu thun ist, so ist ihm alles Gestalten, Wirken und Schaffen kein innerlicher Ernst, wie das reale Leben und seine rauhen Pflichten ihn fordern, sondern künstlerisches Spiel. „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt"; dieser anscheinend paradoxe, aber vom Standpunkte der ästhetischen Weltanschauung und ästhetischen Moral durchaus folgerichtige Satz trägt nach Schiller „das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigeren Lebenskunst" (Br. 15). In der That würde dieser Satz den gesammten Inbegriff der Weisheit erschöpfen, wenn wir Menschen den leichtlebigen Göttern des Olymps glichen und keinen harten Kampf mit dem Leben um dessen reale Bedürfnisse zu führen hätten. Kann man Schiller auch zugeben, dass der Mensch sich erst dann als Mensch im höchsten Sinne fühlt, wenn er zeitweilig den Staub des Irdischen von seinen Füssen geschüttelt und göttergleich mit seinen Kräften bloss zu freiem Spiele schaltet, so hat doch die Ethik unter dem ganzen Menschen sicherlich den im Schweisse seines Angesichts sein Brot essenden mitzubegreifen; für diesen aber reicht der Geschmack nicht aus, der sich praktisch im Spiele bethätigt, aber sich mit der ernsten, dauernden, eintönigen, die Hauptzeit des wachen Lebens ausfüllenden Arbeit nur in ganz besonderen Ausnahmefällen befreunden kann. Das ästhetische Moralprincip der künstlerischen Lebensgestaltung verlangt in seiner reinsten Durchführung einen angenehmen Müssiggang, in welchem dilettantisches Spiel mit allem Schönen und Anziehenden, was die Welt

bietet, das Leben ausfüllt. Allenfalls vermag es noch in den höheren geistigen Berufsgattungen des Künstlers, des Geistlichen, des Lehrers, des Arztes, oder in solchen, wo ein Kreis von Untergebenen zu gemeinsamer Arbeit geleitet wird (Landwirth, Baumeister,' Fabrikdirector) durch künstlerische Ausgestaltung der inhaltlich wichtigen Beziehungen zu andern Personen, in welche solche Berufsarten führen, segensreich zu wirken; bei der grossen Masse der Menschen aber, welche, sei es als Bureau- oder Comptoir-Arbeiter, sei es als schlichte Rädchen in dem grossen Mechanismus der modernen Arbeitstheilung einförmig Jahr aus Jahr ein ihre Pflicht erfüllen, ist nicht abzusehen, wie der Geschmack auf solche Tretmühle der Arbeitspflicht anders als schlechthin negativ reagiren soll. Auch hier leuchtet die Unzulänglichkeit ein, und die Nothwendigkeit, bei einer Vernunftmoral Hilfe zu suchen.

Die Haltlosigkeit der Geschmacksmoral documentirt sich endlich in ihrer ausschliesslichen Subjectivität. *Chacun à son goût,* heisst es hier; denn nach welchem Geschmack sollte ich mich richten, wenn nicht nach meinem eigenen? Nicht deshalb billige ich dies und missbillige jenes, weil ich Gründe für den objectiven Werth oder Unwerth desselben hätte, sondern weil es so mein Geschmack ist — *car tel est notre bon plaisir.* Opponiren Andre meinen Geschmacksurtheilen, so ist das einfach ebenso als Thatsache hinzunehmen wie die Aussagen meines Geschmacks; davon, dass ein Geschmack Recht und der andre Unrecht hätte, kann, wo der Geschmack als letztes und ausschliessliches Princip gilt, selbstverständlich nicht die Rede sein. Jeder Geschmack hat Recht für sich, aber auch für Niemand weiter; findet zufällig eine Uebereinstimmung zwischen den Geschmacksaussagen verschiedener Personen statt, so ist das aus dem Princip des Geschmacks nicht zu erklären, also ein Grund zur Verwunderung, und keineswegs kann die Verschiedenheit der Geschmacksurtheile einen solchen abgeben. Da der Geschmack als letztes Princip *eo ipso* Recht hat, so ist natürlich über den Geschmack nicht zu disputiren; man muss eben ruhig alles gelten lassen, und für sich selber die nämliche Duldung in Anspruch nehmen. Dass dabei von einer Objectivität, oder gar von einer nothwendigen Allgemeingültigkeit des Sittlichen nicht die Rede sein kann, ist klar; es kann höchstens der Schein einer gewissen Objectivität durch zufällige partielle Uebereinstimmung mehrerer Geschmäcker zu Stande kommen.

Wenn Herbart durch Zurückgehen auf ästhetische Elementarurtheile eine allgemeine Uebereinstimmung darthun zu können glaubt, so ist dies erstens auch für die allereinfachsten Urtheile thatsächlich unrichtig (nur geringer werden die Abweichungen und grösser die Zahl der Consentirenden) und zweitens ist es ganz willkürlich, das Princip auf Elementarurtheile einzuschränken. Denn der Geschmack urtheilt factisch über die complicirtesten Erscheinungen mit einem Schlage, und es ist entweder alles oder nichts von dem, worüber der Geschmack urtheilt, in Reflexion aufzulösen (in Wahrheit alles — mit einem überall verbleibenden, nicht in die Abstraction eingehenden, unauflöslichen concreten Rest). Schliesslich aber würde grade die Behauptung eines allgemeinen Consensus in den Elementarurtheilen, wenn sie wahr wäre, um so dringender die Frage nach dem Ursprung dieser Uebereinstimmung nahe legen, und auf diesen Grund als auf das wahre Princip der Moral hinweisen, weil in ihm erst die allgemeingültige und objective Determination der Qualität dessen, was von den einzelnen Geschmacksaussagen als gefällig und missfällig bezeichnet wird, zu suchen wäre. Ist nun das Wesen des Geschmacks, wie schon öfter angedeutet, in unbewusster Vernunft zu suchen, welche von dem Wiedererkennen des unbewusst Vernünftigen in den vorgestellten Erscheinungen consonirend berührt wird, so würden auch aus diesem Gesichtspunkt die ästhetischen Moralprincipien auf die Vernunft als auf ihre unbewusste Quelle und den Grund ihrer relativen Objectivität hinausweisen, und zu den rationalistischen Moralprincipien als zu ihrer Uebersetzung in's Bewusste hindrängen. Bei dieser Uebersetzung muss freilich wiederum der Schmelz der intuitiven Unmittelbarkeit und concreten Fülle mit verloren gehen, und deshalb können die rationalistischen Moralprincipien doch ebensowenig jemals die ästhetischen ersetzen, wie diese jene.

So lange man an dem Geschmack als an dem letzten Princip des Urtheilens festhält, behält auch der Satz: *de gustibus non est disputandum*, seine unantastbare Gültigkeit; so gewiss aber in der Praxis jeder Mensch durch beständiges Disputiren über Geschmacksurtheile diesen Satz umstösst, so gewiss kann jenes Princip kein letztes sein, sondern muss seinen tieferen Grund in demjenigen Gebiete haben, aus welchem die Argumente zur Discussion hergenommen werden. Diese Argumente sind aber auf ästhetischem wie ethischem Gebiet Vernunftgründe, und damit ist schon constatirt, dass die Strei-

Streitenden bewusst oder unbewusst zugeben, dass Vernunftgründe das Höhere der Geschmacksurtheile seien, weil letztere sich ihnen zu unterwerfen haben. Nach Herbart aber und den consequenten Vertretern der Geschmacksmoral könnte und müsste eigentlich der ethische Codex ebenso wie der ästhetische nur dadurch hergestellt werden, dass von den Philosophen die einfachen Elementarurtheile ermittelt und der allgemeinen Volksabstimmung unterbreitet würden; jede rationelle Erörterung aber müsste als nicht nur nutzlos, sondern auch principiell irreleitend dabei von Staatswegen verboten werden. Zu solchen Consequenzen führt die einseitige Ergreifung eines nur relativ gültigen Princips.

Vor dem Uebergang zu den hier so nahe gerückten rationalistischen Moralprincipien drängt sich aber noch die Nothwendigkeit auf, die Empfindungsgrundlage des seines Ursprungs unbewussten und deshalb scheinbar unmittelbaren sittlichen Urtheils zu untersuchen, d. h. das Gefühl, insofern es als solches in's Bewusstsein tritt und dort als ethisch differentes Moment erscheint. So lange wir das Gefühl als solches übersprangen und das ästhetische Urtheil als unmittelbares betrachteten, hatten wir ein Princip vor uns, welches die Abwesenheit tieferer Conflicte und ernsterer Versuchungen voraussetzt, und nur da seine unschätzbare Feinheit entfaltet, wo entweder die psychischen Triebe sich so balanciren, dass ein Minimalgewicht auf Seiten des Guten ausschlaggebend wirkt, oder wo ohnehin schon die Neigung zum Guten prävalirt, und der Geschmack ihr nur die lieblichsten Wege zu weisen hat. Wo aber diese Bedingungen nicht erfüllt sind, wo es einen ernsten und schweren Kampf mit dem Bösen gilt, da müssen wir tiefer in die Seele hinabsteigen, als zu dem Geschmack, der ebenso, wie er in der Betrachtung nur die Oberfläche der Dinge streift, auch in seinem Einfluss auf das Handeln nur eine oberflächliche letzte Politur giebt.

Wo es Ernst wird mit dem sittlichen Kampfe des Lebens, da ist das vornehm lächelnde Geschmacksurtheil viel zu kühl und gelassen, um sich von dem bequemen Fauteuil des nur ästhetisch interessirten Zuschauers mitten hineinzustürzen in den Wogenschlag der Leidenschaften, da gilt es statt ästhetischen Beifalls und Missfallens tiefgefühlte Neigung und Abneigung, Liebe und Hass, sehnsüchtiges Ergreifen und inneren Abscheu. Für den blossen Geschmack wird wie oben bemerkt, der Weltprocess nothwendig zur Theatervorstellung und das eigene Leben zur gefühlvoll gespielten Rolle; die wahre und reale Betheiligung ergiebt nur das Einsetzen des Gemüthes, welches

echtes tiefes Gefühl statt ästhetischer Anempfindung herzubringt. Die Theilnahme des Geschmacks an dem vorgeführten Schauspiel bleibt immer nur ein mittelbares ästhetisches Interesse am künstlerischen Schein; erst das Gemüth ermöglicht eine wahrhafte und unmittelbare Herzensbetheiligung an der Realität des Lebens.

Wir sahen schon im ersten Abschnitte dieses Capitels, dass die Annahme Herbarts von der absoluten Kraftlosigkeit des ästhetischen Beifalls und Missfallens zwar unrichtig sei, aber auf der thatsächlichen Grundlage einer nur geringfügigen Motivationskraft beruhe, und dass da, wo das Gefühl von der objectiven Vorstellung tiefer erregt und grösserer Kraftentfaltung fähig wird, auch das ästhetische Urtheil als solches aufhört, weil die bei geringeren Erregungs-Graden unbewusst gebliebene Empfindung, auf welcher der Schein seiner Unmittelbarkeit beruhte, nunmehr selbst den Raum des Bewusstseins in Anspruch nimmt und erfüllt.

So findet denn zwischen Geschmack und Gefühl, also auch zwischen Geschmacksmoral und Gefühlsmoral ein ganz directer Zusammenhang statt, wobei im Einzelnen sehr wohl der blosse Unterschied des Erregungsgrades das Umschlagen von einem in's andre bewirken kann. Wir haben die Geschmacksmoral zuerst betrachtet, weil sie den grössten Schein einer unmittelbaren Ursprünglichkeit des ethischen Urtheils für sich hat, und deshalb am geeignetsten schien, die Frage, ob denn nach Beseitigung der subjectiven und objectiven Pseudomoralprincipien überhaupt irgend ein ethisches Werthurtheil psychologisch nachweisbar sei, auf empirischen Wege am schnellsten bejahend zu entscheiden. Wir hätten aber auch ebensogut mit der Gefühlsmoral beginnen können, weil diese die tiefere Grundlage bildet, ohne welche die Geschmacksmoral haltlos in der Luft schweben würde. Andrerseits schien es jedoch einen Vorzug zu haben, mit der ästhetischen Moral gerade deshalb, weil sie ihren Gegenstand noch am wenigsten bestimmt, anzufangen und allmählich erst Vertiefung und genauere inhaltliche Bestimmung desselben zu erarbeiten. Die Gefühlsmoral ist zwar in ihrer extremen Subjectivität noch weit einseitiger als die Geschmacksmoral, aber ist doch nicht so durchaus unbestimmt, wie die letztere, welche alle Bestimmtheit erst von dem im concreten Falle eintretenden Geschmacksurtheil erwartet. Inhaltliche Bestimmtheit mit formeller Allgemeinheit zu verbinden, ist nur der Vernunftmoral vorbehalten, welche aber dafür wieder abstract ausfällt, d. h. des Vorzugs concreter Individualität entbehrt.

II. Die Gefühlsmoral.

1. Das Princip des moralischen Gefühls.

Das Gefühl ist die letzte dem Bewusstsein direct erreichbare Tiefe der Seele; soll die Sittlichkeit auf dem tiefsten psychischen Grunde ruhen, so muss das Gefühl als ihre Quelle nachgewiesen werden. Das Gefühl ist das Bindeglied zwischen Vorstellung und Wille, da es an beiden Theil hat und aus einem Zusammenwirken beider Gebiete entspringt; das blosse Wissen ist so lange todt für den Willen, als nicht das Auftreten eines Gefühls als Symptom lebendiger Reaction der Triebe sich bemerklich macht. Soll also die Idee des Sittlichen nicht todte theoretische Speculation bleiben, sondern sich durch den Willen verwirklichen, so muss das Gefühl in Mitleidenschaft gezogen werden. Gefühl und Trieb sind unmittelbar mit einander verwandt und der Erregungsgrad des Gefühls gilt als Maassstab für den entsprechenden Erregungsgrad des entsprechenden Triebes, welcher letztere dem Bewusstsein direct nicht zugänglich ist. Das Gefühl ist aber auf der andern Seite durch seinen bewussten und unbewussten Vorstellungsgehalt dem Gebiete der Vorstellung verwandt, und der Schritt von dem Gefühl zur Formulirung eines demselben entsprechenden Urtheils über die das Gefühl anregende Handlung nicht schwer. Die sittliche Idee, welche zugleich Vorstellung und Postulat sein, zugleich urtheilen und motiviren will, und welche im Kampf gegen das Böse der stärksten Hebel bedarf, findet sich also recht eigentlich auf die Sphäre des Gefühls hingewiesen; ohne in dieser ihre Vertretung zu finden, kann sie nichts ausrichten. Wir werden daher zu untersuchen haben, welche Stützen das Ethische in der Sphäre des Gefühls findet, und werden uns nicht wundern dürfen, wenn das unentbehrlichste und wichtigste psychologische Verwirklichungsmittel des Sittlichen auch einseitig zum alleinigen Princip desselben von verschiedenen Religionen und Philosophenschulen erhoben worden ist.

echtes tiefes Gefühl statt ästhetischer Anempfindung herzubringt. Die Theilnahme des Geschmacks an dem vorgeführten Schauspiel bleibt immer nur ein mittelbares ästhetisches Interesse am künstlerischen Schein; erst das Gemüth ermöglicht eine wahrhafte und unmittelbare Herzensbetheiligung an der Realität des Lebens.

Wir sahen schon im ersten Abschnitte dieses Capitels, dass die Annahme Herbarts von der absoluten Kraftlosigkeit des ästhetischen Beifalls und Missfallens zwar unrichtig sei, aber auf der thatsächlichen Grundlage einer nur geringfügigen Motivationskraft beruhe, und dass da, wo das Gefühl von der objectiven Vorstellung tiefer erregt und grösserer Kraftentfaltung fähig wird, auch das ästhetische Urtheil als solches aufhört, weil die bei geringeren Erregungs-Graden unbewusst gebliebene Empfindung, auf welcher der Schein seiner Unmittelbarkeit beruhte, nunmehr selbst den Raum des Bewusstseins in Anspruch nimmt und erfüllt.

So findet denn zwischen Geschmack und Gefühl, also auch zwischen Geschmacksmoral und Gefühlsmoral ein ganz directer Zusammenhang statt, wobei im Einzelnen sehr wohl der blosse Unterschied des Erregungsgrades das Umschlagen von einem in's andre bewirken kann. Wir haben die Geschmacksmoral zuerst betrachtet, weil sie den grössten Schein einer unmittelbaren Ursprünglichkeit des ethischen Urtheils für sich hat, und deshalb am geeignetsten schien, die Frage, ob denn nach Beseitigung der subjectiven und objectiven Pseudomoralprincipien überhaupt irgend ein ethisches Werthurtheil psychologisch nachweisbar sei, auf empirischen Wege am schnellsten bejahend zu entscheiden. Wir hätten aber auch ebensogut mit der Gefühlsmoral beginnen können, weil diese die tiefere Grundlage bildet, ohne welche die Geschmacksmoral haltlos in der Luft schweben würde. Andrerseits schien es jedoch einen Vorzug zu haben, mit der ästhetischen Moral gerade deshalb, weil sie ihren Gegenstand noch am wenigsten bestimmt, anzufangen und allmählich erst Vertiefung und genauere inhaltliche Bestimmung desselben zu erarbeiten. Die Gefühlsmoral ist zwar in ihrer extremen Subjectivität noch weit einseitiger als die Geschmacksmoral, aber ist doch nicht so durchaus unbestimmt, wie die letztere, welche alle Bestimmtheit erst von dem im concreten Falle eintretenden Geschmacksurtheil erwartet. Inhaltliche Bestimmtheit mit formeller Allgemeinheit zu verbinden, ist nur der Vernunftmoral vorbehalten, welche aber dafür wieder abstract ausfällt, d. h. des Vorzugs concreter Individualität entbehrt.

II. Die Gefühlsmoral.

1. Das Princip des moralischen Gefühls.

Das Gefühl ist die letzte dem Bewusstsein direct erreichbare Tiefe der Seele; soll die Sittlichkeit auf dem tiefsten psychischen Grunde ruhen, so muss das Gefühl als ihre Quelle nachgewiesen werden. Das Gefühl ist das Bindeglied zwischen Vorstellung und Wille, da es an beiden Theil hat und aus einem Zusammenwirken beider Gebiete entspringt; das blosse Wissen ist so lange todt für den Willen, als nicht das Auftreten eines Gefühls als Symptom lebendiger Reaction der Triebe sich bemerklich macht. Soll also die Idee des Sittlichen nicht todte theoretische Speculation bleiben, sondern sich durch den Willen verwirklichen, so muss das Gefühl in Mitleidenschaft gezogen werden. Gefühl und Trieb sind unmittelbar mit einander verwandt und der Erregungsgrad des Gefühls gilt als Maassstab für den entsprechenden Erregungsgrad des entsprechenden Triebes, welcher letztere dem Bewusstsein direct nicht zugänglich ist. Das Gefühl ist aber auf der andern Seite durch seinen bewussten und unbewussten Vorstellungsgehalt dem Gebiete der Vorstellung verwandt, und der Schritt von dem Gefühl zur Formulirung eines demselben entsprechenden Urtheils über die das Gefühl anregende Handlung nicht schwer. Die sittliche Idee, welche zugleich Vorstellung und Postulat sein, zugleich urtheilen und motiviren will, und welche im Kampf gegen das Böse der stärksten Hebel bedarf, findet sich also recht eigentlich auf die Sphäre des Gefühls hingewiesen; ohne in dieser ihre Vertretung zu finden, kann sie nichts ausrichten. Wir werden daher zu untersuchen haben, welche Stützen das Ethische in der Sphäre des Gefühls findet, und werden uns nicht wundern dürfen, wenn das unentbehrlichste und wichtigste psychologische Verwirklichungsmittel des Sittlichen auch einseitig zum alleinigen Princip desselben von verschiedenen Religionen und Philosophenschulen erhoben worden ist.

Der allgemeine Gedanke, dass das Princip der Moral im Gefühl gesucht werden müsse, hat seinen verhältnismässig reinsten Ausdruck in der schottischen Schule der Moralphilosophie, vor Allen in Hutcheson gefunden. Nachdem zuerst Cumberland i. J. 1671 das allgemeine Wohlwollen als Moralprincip aufgestellt hatte, hatte Shaftesbury i. J. 1699 dem Menschen einen specifischen moralischen Sinn zugeschrieben, welcher nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf die Handlungen und selbst auf die Neigungen der Menschen mit Neigung oder Abneigung reagirt. Hutcheson verband beide Auffassungen und stellte als Moralprincip das moralische Gefühl und als dessen hauptsächlichste und fundamentale Aeusserung das allgemeine Wohlwollen auf. Während Shaftesbury's moralischer Sinn noch gewissermaassen die embryonale Einheit des moralischen Geschmacks und Gefühls repräsentirt hatte, hebt Hutcheson den Gefühlscharakter seines Princips mit Entschiedenheit heraus. Dass Hutcheson die Aeusserung des moralischen Sinns im Wesentlichen auf das Wohlwollen (den lauesten und flauesten Ausdruck für Liebe) einschränkt, braucht uns hier um so weniger zu bekümmern, als er aus dem Begriff des Wohlwollens z. B. den der Liebe zwischen Blutsfreunden, der Dankbarkeit, der Ehrliebe, des Mitleids u. s. w. ableiten zu können glaubt, ausserdem aber in seinem nachgelassenen System der Moralphilosophie auch die Liebe zu Gott und die Bewunderung seiner moralischen Vollkommenheit auf das moralische Gefühl zurückführen will, welche wohl noch weniger unter das Wohlwollen rubricirt werden können, als die vorgenannten Triebe. Dagegen lohnt es, die nähere Bestimmung seines eigentlichen Princips des moralischen Gefühls als solchen noch etwas näher zu betrachten, da er bereits sehr treffende Bemerkungen über dasselbe macht.

Der moralische Sinn hängt nach Hutcheson nicht von der Reflexion ab, sondern geht ihr voraus. Es ist eine Determination unserer Natur, dass wir vom Anblick guter Handlungen und Neigungen, sei es Anderer sei es unserer selbst, wohlthuend, von bösen peinlich afficirt werden, und dass wir gegen erstere eine Neigung, gegen letztere eine Abneigung und einen Widerwillen empfinden müssen. Hutcheson leugnet, dass man es beim Sittlichen mit angeborenen Ideen oder angeborenen praktischen Urtheilen zu thun habe, die nirgends nachweisbar seien; das Angeborene sei eben

nur die Einrichtung unserer Natur, von bestimmten Gegenständen mit einem wohlthuenden oder widrigen Gefühl afficirt zu werden. Diese Disposition der Seele sei natürlich für uns ganz ebenso eine *qualitas occulta*, wie diejenige, dass gewisse Bewegungen des Körpers uns Vergnügen, das Zerfleischen desselben uns Schmerz verursache. Der Sinn für das sittlich Gute sei ferner getrennt und durchaus verschieden von dem für das bloss Angenehme und Nützliche; denn die durch ersteren in uns erweckten wohlthuenden oder widrigen Gefühle kämen jeder Erwartung eines aus der beobachteten Handlung für uns etwa entspringenden Vortheils oder Schadens durchaus zuvor, und ständen oft mit letzterem im Gegensatz. Hieraus folge, dass das moralische Gefühl ein von der Selbstsucht verschiedenes Princip sei und demgemäss dürfe auch nicht die bewusste Absicht, das specifische moralische Vergnügen zu geniessen, als Antrieb zu den guten Handlungen angesehen werden, eben so wenig wie die Vorstellung der nützlichen oder schädlichen Folgen der Handlung (z. B. des Lohnes und der Strafe). Die Möglichkeit, das Gute nicht um des damit verknüpften moralischen Lustgefühls willen zu thun, liegt aber eben darin, weil dieses Gefühl der Reflexion zuvorkommt, und die Täuschung mit sich führt, als sei das objective Ziel der Handlung auch der unmittelbare subjective Beweggrund. —

Das moralische Gefühl kann in sehr verschiedenen Graden auftreten. Von jenem ästhetischen Gefallen und Missfallen an, welches zu schwach ist, um selbstständig hervorzutreten und mit dem künstlerisch-ästhetischen Urtheil verschmilzt, führen viele Stufengrade durch eine edle sittliche Wärme und durch den auflodernden Affect gegen das Schlechte hindurch zum erhabenen Pathos für die höchsten Ideen und lautersten Ideale der Menschheit, das mit seinem verhaltenen Feuer ein ganzes Menschenleben durchglüht, und an entscheidenden Punkten in die hellen Flammen eines begeisterten Enthusiasmus ausbricht. Auch Wahrheit und Vernunft kann nur wirken, wo ein Pathos für sie vorhanden, wo eine hingebende Begeisterung als opferwilliges Gefühl dem kalten Gedanken zu Grunde liegt; wie sollte da das Gute siegreich hervorgehen können aus dem Kampfe mit dem überall lauernden Bösen und mit dem fast noch mächtigeren Feinde der lähmenden Alltagsmisère, wenn nicht eine tiefinnere Gluth des Herzens stets von Neuem den ermüdeten und manchmal fast verzweifelnden Kämpfer belebte und seinen Gliedern Kraft einhauchte zu erneuten grösseren Anstrengungen!

Und diese Gluth ist das Feuer echter Begeisterung für das Reine, Edle und Grosse, jener Enthusiasmus, von dem Schaftesbury nachwies, dass er der Vater aller bedeutenden Leistungen und aller Errungenschaften der Menschheit sei. Bei wem das moralische Gefühl zum echten, männlichen Pathos für das Gute sich vertieft hat, dem steht es wohl zu, auch einmal im Affect heiligen Zornes aufzuflammen, wo die Gemeinheit und Niedrigkeit frech sich blähend die Saat des Schlechten ausstreut; aber für gewöhnlich wird das Gefühl um so weniger an der Oberfläche sichtbar sein, je tiefer es wurzelt. Tritt aber dann doch die Gelegenheit, d. h. die Aufforderung des Schicksals zur grossen That an solchen Menschen heran, dann stehen vor der ungeahnten und unverständlichen Hoheit des hervorbrechenden Pathos die Durchschnittsmenschen um so erstaunter, und sie beugen dann überwältigt ihr Haupt in Bewunderung, oder sie suchen den unheimlichen Eindruck des aus den incommensurablen Tiefen der Menschenbrust hervorgewachsenen Heroismus dadurch abzuschütteln, dass sie ihn als frivole Philister durch Entstellung der Motive zum Niveau ihrer Gemeinheit herabziehen. Der Heroismus spielt aber bekanntlich nicht bloss auf den Brettern der Weltgeschichte, sondern weit häufiger noch verbirgt er die Grösse seines Duldens und Ueberwindens in unscheinbarer Kammer. Und all dieser offenkundige und verborgene Heroismus entquillt nur und ausschliesslich aus einem Pathos, d. h. aus einem gesteigerten tief wurzelnden und deshalb dauernd wirksamen Gefühl.

In dieser Hinsicht kann weder die harmonische oberflächliche Abgerundetheit der Geschmacksmoral noch die zur Pedanterie neigende abstracte Vernunftmoral mit der Gefühlsmoral concurriren; der Heroismus ist die ausschliessliche Domäne der letzteren, denn er ist höchst einseitig in seiner extremen Concentration aller Kräfte auf einen Punkt, also nichts weniger als harmonisch und gefällig in der Erscheinung, und er ist anscheinend auch in der Regel gar nicht vernünftig, wenn man ihn mit dem Maassstab der abstracten Reflexion im Vergleich zu den gegebenen Verhältnissen misst. Seine Vernunft ist eine tiefer liegende unbewusste, die sogar dem Heroen selber meist verborgen bleibt, und erst an den ungeahnten, oft auf seltsamen Umwegen lange nachher daraus entspringenden Folgen zu Tage tritt. So wird man z. B. schwerlich behaupten können, dass Jesus von Nazareth geschmackvoll oder im gewöhnlichen Sinne ver-

nünftig handelte, als er sich seinen Feinden in die Hände lieferte und sich an's Kreuz schlagen liess, da nach menschlichem Ermessen seine Lehre wenig genug Chancen zur Fortdauer erlangt hatte.

Der schon erwähnte Umstand, dass das Gefühl um so weniger sich auf der Oberfläche zu zeigen pflegt, je tiefer es wurzelt, kann leicht zum Verkennen des Gefühls als der Quelle des Sittlichen im besonderen Falle führen. So z. B. überschätzt man leicht das Gefühl bei Frauen, wo es auf der Oberfläche zu sitzen und sich bei jeder Gelegenheit breit zu machen pflegt, bloss weil kein hinreichend starkes Gegengewicht gegeben ist, um es zurückzuhalten. Bei Männern hingegen, die ihrem Gefühle zu misstrauen und sich mehr auf den Verstand zu stützen gelernt haben, und bei denen obenein das Gefühl tiefer zu liegen pflegt, wird dasselbe leicht unterschätzt. Je flacher das Gefühl, desto kleinere Reize vermögen es in Wellenschlag zu versetzen, desto schneller verschwindet aber auch der Erregungszustand; je tiefer es hingegen liegt, desto stärkerer Impulse bedarf es, um es in Aufruhr zu bringen, desto länger währt es aber auch, bis die tief gehenden Wogen sich beruhigen.

Mangel an tieferem Gefühl wird man beim Weibe ebenso häufig finden wie beim Manne, und bei beiden wird man daher ungefähr gleiche Aussicht haben, bei tiefgreifenden Vorfällen auf das Gefühl rechnen zu dürfen. Bei kleineren Anlässen, namentlich von persönlicher Beschaffenheit wird hingegen das Weib nicht nur leichter erregbar sein, sondern es wird ihm auch jene Bremsvorrichtung zur gewaltsamen Gefühlshemmung nicht in gleichem Maasse zur Verfügung stehen, die der Mann in seinem überwiegenden Verstande und seinem Misstrauen gegen das Gefühl zu Gunsten des Verstandes besitzt. Wo es aber endlich den Kampf für Ideen gilt, ein abstractes Pathos, welches reale Opfer an persönlich gerichteten Gefühlen fordert, da wird das Weib viel seltener als der Mann im Stande sein, sich zur Höhe des Heroismus aufzuschwingen. Andrerseits thut im Durchschnittsleben der Mann in Hemmung seiner ohnehin schon weniger leicht erregbaren Gefühle in demselben Grade zu viel, als das Weib ihnen zu sehr den Zügel schiessen lässt, und nicht selten richtet er aus abstractem Pathos für unreife, schiefe, unklare oder ungesunde Ideen nicht wieder gut zu machende Verwüstungen in persönlichem Glück an, zu denen des Weibes concretes Gefühl sich von selbst nie verirrt hätte. So gleicht sich auch hier die Rechnung zwischen den Geschlechtern so ziemlich aus, und Mann

wie Weib sind mit den rechten Gaben versehen für die Stellung im Leben, die jedes auszufüllen hat; der Mann mit abstractem Pathos und vernünftiger Reflexion (zum Fassen und Festhalten grosser Entwürfe und deren rationeller Durchführung), das Weib mit leicht erregbarem, mehr auf's Concrete und Persönliche gerichtetem Gefühl zur Milderung der abstracten Verirrungen und einseitigen Pedanterien des Mannes (im engeren Wirkungskreise der persönlichen Familienbeziehungen).

Erwägt man nun aber, dass das abstracte Pathos theils verhältnissmässig selten ist, theils aber auch, wo es vorhanden ist, selten hervorbricht, und dass man in dem Durchschnittscharakter, den das Leben zeigt, in der That bei Männern weniger von Gefühl merkt als bei Frauen, so wird man mit den erwähnten Vorbehalten auch der allgemeinen Ansicht zustimmen müssen, dass dem Gefühl als Quelle des Sittlichen eine weitere Ausdehnung und Bedeutung für das weibliche als für das männliche Geschlecht zukommt. Die Tragweite dieser Bemerkung wird erst dadurch vervollständigt, wenn man bedenkt, dass dem Manne die Macht der Vernunft als Hauptgrundlage seiner Sittlichkeit zu Gebote steht, dass beim Weibe aber auf diesen Einfluss nicht viel zu geben ist, und daher alles Ethische, was überhaupt in ihr zu finden ist, überwiegend aus der Quelle des Gefühls stammen muss. Sieht man also von dem Einfluss der Geschmacksmoral ab, welche, wie erwähnt, erst auf Grundlage einer tiefer fundamentirten Ethik gute Früchte tragen kann, so bleibt auch dem Erzieher und Sittenlehrer beim Weibe kaum ein anderer Ansatzpunkt, als die Ausbildung der Gefühlsmoral übrig. Die Hinneigung der Frauen zur Gefühlsmoral kann auch als ein mitwirkender Grund dafür angesehen werden, dass die vorzugsweise auf Gefühlsmoral gestützten Religionen (wie Buddhismus und Christenthum) von jeher an den Frauen so warme Anwälte und Gönner gefunden haben.

Wenn ich die Gefühlsmoral als eine bei dem weiblichen Geschlechtscharakter ganz vorzugsweise wichtige Seite der Ethik bezeichnete, so werden die vorausgeschickten Bemerkungen jedenfalls ausreichen, um dem Missverständnisse vorzubeugen, als ob ich den Werth der Gefühlsmoral für das männliche Geschlecht dadurch gegen seinen wirklichen Werth verkleinern wollte. Auch hier muss, wie schon gesagt, das Gefühl den Unterbau der Sittlichkeit abgeben, aus dessen innerer

Wärme sich stets von Neuem das sittliche Leben verjüngt. Insbesondere in jenen Lebensaltern, wo der Verstand noch nicht seine volle Reife und die Vernunft noch nicht die unbedingte Herrschaft über das Handeln erlangt hat, wird die Pflege der Gefühlsmoral unerlässlich sein, desgleichen bei solchen Individuen männlichen Geschlechts, welche, von mehr weiblicher Charakteranlage, niemals die vollständige vernünftige Selbstbeherrschung erlangen. Endlich muss auch bei den vernünftigsten männlichen Naturen die Erziehung früh darauf Bedacht nehmen, das Gefühlspathos für das Edle und Grosse durch Vorführung erhebender Beispiele zu nähren und vor der Unterdrückung des tieferen Gefühls durch die altkluge Reflexion des abstract schematisirenden Verstandes zu warnen.

Nach diesen Erwägungen kann die allgemeine Bedeutung des Gefühls als einer Hauptquelle des Sittlichen wohl nicht mehr zweifelhaft erscheinen, und es darf der schottischen Schule der Moralphilosophie als besonderes Verdienst angerechnet werden, dass sie diesen Gesichtspunkt mit Nachdruck geltend gemacht hat, während in England, Frankreich und Deutschland damals fast nur die Pseudomoral der staatlichen (Hobbes) und kirchlichen Heteronomie und des klug berechnenden Egoismus in Blüthe stand, um dann in Deutschland durch die Wolf'sche Schulmeistermoral des Vervollkommnungsprincips und den abstracten gefühlsfeindlichen Rigorismus Kants abgelöst zu werden. Solchen entgegengesetzten Einseitigkeiten gegenüber thut es noch heute wohl, sich in die schottische Gefühlsmoral zu versenken, welche wenigstens mit dem Leben und der Wirklichkeit stets Fühlung behält.

Eine andere Frage ist es freilich, ob die schottische Annahme eines specifischen moralischen Gefühls haltbar sei. Es war freilich ein naheliegender Gedanke, für das Ethische, als dessen Quelle man einmal das Gefühl erkannt hatte, nun auch ein specifisches Gefühl zu supponiren, und man folgte damit nur der damals gang und gäben Manier, für jede zu erklärende psychische Function ein specifisches Vermögen als Erklärungsgrund anzunehmen. Dieses Verfahren ist zwar ebenso nichtssagend als bequem, aber immerhin kann es beim Beginn der Selbstbesinnung zur vorläufigen Unterstützung der psychologischen Analyse dienen. Geht jedoch die Analyse weiter, so lösen sich die vermeintlich einheitlichen Vermögen in einfachere Functionen auf, welche in verschiedener Anwendung auf verschiedene

Objecte immer wiederkehren, deren Gliederung nach der specifischen Beschaffenheit ihres Inhalts aber unerlässlich ist. So löst sich auch das moralische Gefühl wie jedes andre in Wille und Vorstellung, in Begehrungen mit verschiedenem (bewusstem und unbewusstem) Vorstellungsinhalt und verschiedenen (bewussten und unbewussten) begleitenden Vorstellungen, so wie in Befriedigung und Nichtbefriedigung (beziehungsweise Combinationen aus partieller Befriedigung und partieller Nichtbefriedigung) auf; *je nach der specifischen Beschaffenheit des Vorstellungsinhalts* jener Begehrungen lassen sich aber diese Gefühle in bestimmte *Gruppen* sondern, oder in Kategorien eintheilen, deren jede einem bestimmten *Gebiet* von Motiven, sowie einer bestimmten Gefühls*richtung* entspricht.

Es giebt demnach nicht *ein* bestimmtes Gefühl, welches als *moralisches* Gefühl von allen andern Gefühlen verschieden wäre, sondern *jedes* Gefühl *entspricht* in seiner Tendenz mehr oder minder sittlichen Aufgaben, oder es *widerspricht* denselben in höherem oder geringerem Grade. Keines dieser Gefühle ist *absolut ethisch* zu nennen, d. h. jedes ist es *nur unter gewissen Bedingungen*, und für jedes lassen sich Umstände denken, wo es *unsittlich* wirken kann, indem es die nothwendige Harmonie der Gefühle einseitig durchbricht und zerstört. Wohl aber haben verschiedene Gefühle einen *überwiegend* sittlichen Einfluss, andre eine *eminent* sittliche Bedeutung, welche nur unter ganz ausnahmsweisen Umständen in ihr Gegentheil umschlagen kann. „Das moralische Gefühl" ist also keinenfalls als ein einfacher Sinn oder ein einheitliches Vermögen zu verstehen, sondern als eine *Summe* specifischer Gefühle von höherem oder geringerem sittlichen Einfluss und Werth.

Es wiederholt sich hier dieselbe Bemerkung, welche wir oben gegen die Einheitlichkeit und Einfachheit des Gewissens machen mussten, welches sich auch bei näherer Betrachtung in eine Menge Factoren auflöst, die zum Zustandekommen des ethischen Gesammtbewusstseins beitragen; hatten wir dort beim autonomen Gewissen zunächst im Allgemeinen in die Sonderung der Geschmacks-, Gefühls- und Vernunft-Factoren einzugehen, so haben wir es hier mit der Summe der Gefühls-Factoren allein zu thun, welche unter dem Collectivbegriff des moralischen Gefühls zusammenzufassen wegen der dadurch trotz aller Gegenerklärungen leicht hervorzurufenden Missverständnisse keineswegs unbedenklich erscheint.

Es wird in dem Nachfolgenden unsre Aufgabe sein, die wichtigsten dieser ethischen Gefühlsfactoren einzeln in Betracht zu ziehen, um uns ihre Tragweite sowohl nach ihrer positiven Bedeutung, als nach der Seite ihrer Unzulänglichkeit klar zu machen.

---

2. Das Princip des moralischen Selbstgefühls.

Wenn irgend ein bestimmtes Gefühl Anspruch darauf zu haben scheinen könnte, moralisches Gefühl schlechthin zu sein, so wäre es vielleicht das Selbstgefühl in moralischer Hinsicht, weil dieses als die Bewusstseinsspiegelung des sittlichen Menschen, als der Reflex der Sittlichkeit im Selbstbewusstsein bezeichnet werden kann. Indem der Mensch sich seiner als einer sittlichen Persönlichkeit bewusst wird, indem er in dem ethischen Charakter seiner Persönlichkeit den reinsten und entscheidensten Maassstab seines persönlichen Werthes erkennt, erwacht in ihm das wohlthuende Gefühl, sich als Träger dieses höchsten Menschenwerthes zu wissen, und das Streben, diesen Werth sich unter allen Umständen zu wahren. Auf der Ungestörtheit des sittlichen Selbstgefühls, auf der Ungetrübtheit des Sittlichkeitsreflexes im Spiegel des Bewusstseins beruht die sittliche Selbstschätzung und *Selbstachtung*; das wohlthuende Gefühl der sittlichen Selbstachtung im Verein mit dem Streben, dieselbe unbefleckt zu wahren und jede mögliche Störung und Trübung derselben fern zu halten, ist der sittliche *Stolz*, und die äussere Erscheinung des Stolzes ist die sittliche *Würde*. Der Stolz braucht durchaus nicht aus einem bewussten Reflexionsprocess zu entspringen, im Gegentheil ist er viel reiner, wenn die angeführten Momente nicht zum klaren Bewusstsein gelangen, und bloss das Gefühl als *Resultat* in's Bewusstsein fällt; denn dann liegt die Gefahr fern, Mittel und Zweck umzukehren, d. h. das Lustgefühl, das in der moralischen Selbstachtung liegt, zum entscheidenden *bewussten* Motiv des sittlichen Handelns zu machen, was im Rückfall in die Pseudomoral der Selbstsucht in specieller Gestalt wäre.

Selbstverständlich darf der sittliche Stolz, d. h. der Stolz auf sich als sittliche Persönlichkeit, nicht mit irgend welchem Stolz aus andern Quellen zusammengeworfen werden. Wer nämlich gewisse Vorzüge an Anderen zum Gegenstand seiner Hochschätzung macht, wird sie

auch an sich selber hochschätzen, wenn sie ihm zukommen, und wird in solchem Falle sich als Träger solcher Vorzüge einen besonderen Werth beilegen. Auf diese Weise entsteht Adelsstolz, Geldstolz, Parvenustolz, cynischer Bettelstolz u. s. w. Mit dergleichen haben wir natürlich nichts zu schaffen; wer die illusorische Beschaffenheit der Schätzung solcher Vorzüge begriffen und den inneren Werth der Sittlichkeit erfasst hat, der kann den aus jenen Illusionen entspringenden Stolz wohl noch an Anderen freundlich toleriren, an sich selber aber nur noch von einer Art Stolz afficirt werden, von dem auf seinen sittlichen Werth. Dieser Stolz ist durchaus nicht mit Hochmuth zu verwechseln. Hochmuth beruht auf dem Glauben, in den der Schätzung unterliegenden Vorzügen der Menge beträchtlich überlegen zu sein, und in dem selbstsüchtigen Genuss dieser Ueberlegenheit; Stolz hingegen abstrahirt streng genommen von jedem Vergleich und begnügt sich mit dem Bewusstsein des eignen positiven Werthes. Hochmuth enthält deshalb stets die Tendenz in sich, andere zu erniedrigen, und ist darum schlechterdings unsittlich; Stolz verträgt sich sehr wohl mit Achtung fremden Werthes. Hochmuth wirkt darum immer verletzend, wahre Würde aber paart sich stets mit Bescheidenheit, d. h. mit Bescheidung seiner Ansprüche in die geziemenden Schranken. Der Stolz duldet gern auch am Anderen den Stolz; nur den Hochmuth darf er nicht dulden, ohne sich selbst etwas zu vergeben.

Bei allen andern Gegenständen der Schätzung ist eine Einmischung des Hochmuths in den Stolz kaum zu vermeiden, weil der Werth ein bloss relativer, d. h. nach dem Grad des Vorzugs im Verhältniss zu andern Menschen bemessener ist. Gäbe es z. B. keine Bürgerlichen, so gäbe es auch keine adelich Geborenen; ohne Armuth gäbe es keinen Reichthum, ja selbst ohne die Bornirtheit der Masse keinen Grund für Hochschätzung eines feiner organisirten menschlichen Intellects, da derselbe für sich betrachtet, doch so jämmerlich unvollkommen ist. Ganz anders beim sittlichen Menschenwerth, wo nicht der Vergleich mit anderen Menschen, sondern allein der Vergleich mit dem sittlichen Ideal maassgebend ist. Was der Einzelne an Sittlichkeit erreicht, wird darum nicht mehr oder weniger, weil Andere neben ihm weniger oder mehr erreicht haben; nur wie weit es ihm gelungen ist, den idealen Forderungen der Sittlichkeit gerecht zu werden, giebt hier den Ausschlag. Der Stolz eines Grafen würde vernichtet, wenn alle Menschen

Grafen wären, der Stolz eines Millionärs, wenn alle Millionäre wären; aber der Stolz einer sittlichen Persönlichkeit würde gar nicht dadurch berührt werden, wenn alle Menschen mit einem Schlage zu echter Sittlichkeit gelangten, — er würde höchstens durch das siegreiche Vordringen des auch von ihm verfolgten Ideals in sich befestigt und gekräftigt werden.

Nur für denjenigen, dem die wahre Sittlichkeit als ein Prärogativ einer gewissen Kaste oder Klasse von Menschen erscheint, gewinnt der sittliche Stolz den Charakter der Exclusivität und des Hochmuths, so z. B. für alle auf orthodoxen religiösen Dogmen beruhende Moral, wo alle bloss natürliche Sittlichkeit als gleissendes Laster erscheinen muss, und (nach Anleitung des Johannes) eine Sonderung zwischen Gotteskindern und Teufelskindern eintritt. Diese widerwärtige hochmüthige Exclusivität, welche aller Pfaffenmoral gleichviel welchen Glaubens eigen ist, sollte allein schon genügen, um die Principien, auf welche dieselbe gebaut ist (Auserwähltheit eines Volkes, zufällige Kenntnisserlangung vom wahren Glauben, Gnadenwahl, u. s. w.) zu discreditiren.

Zur Vermischung mit Hochmuth neigt der sittliche Stolz sogar schon da, wo er nicht auf die sittliche Kraft, sondern auf die bereits vollbrachten guten Werke, nicht auf den guten Willen, sondern auf die Tugend als auf eine in hervorragendem Maasse besessene (gleichviel ob angeborene oder erworbene) Fertigkeit geht. Beide führen unmittelbar vom Wege des Guten ab, der Werkestolz ist jüdisch-katholisch, der Tugendstolz, wo er auf das eigne Individuum geht, heidnisch, wo er auf die Bevorzugung durch die Gnade geht, pietistisch. Der wahre hochmuthsfreie sittliche Stolz stützt sich nur auf das Bewusstsein der sittlichen Persönlichkeit, d. h. der inneren Möglichkeit sittlichen Verhaltens; hierin liegt nichts exclusives, da die gleiche Möglichkeit allen andern Menschen zugestanden wird, soweit sie nicht psychisch degenerirt sind, — nur dass die Möglichkeit wegen Ausbleibens anderweitig erforderlicher Bedingungen nicht bei allen und nicht in allen Fällen zur Wirklichkeit wird.

Der sittliche Stolz selber, das Bewusstsein der Fähigkeit zum sittlichen Verhalten, wirkt nun eben wesentlich zum Herbeiführen jener anderweit erforderlichen Bedingungen mit, und ist sich dessen bewusst, dass in ihm selber schon eine Macht zur Verwirklichung

des Sittlichen liegt; ja sogar er kann sich in der Illusion befinden, dass er allein unter allen Umständen ausreiche, die Verwirklichung des Sittlichen zu verbürgen. In dieser Illusion wird er am allermächtigsten sein; aber doch muss diese Illusion rechtzeitig beseitigt werden, weil der Mensch, der sich in dieselbe verbissen hat, seinen ganzen sittlichen Halt verliert, wenn früher oder später, was nicht ausbleiben kann, diese Stütze einer grossen Versuchung gegenüber sich als unzulänglich erweist. Der sittliche Stolz muss frei bleiben von jeder Ueberhebung, von jeder Ueberschätzung seiner selbst, und darf darum auch nicht in die Verblendung gerathen, sich als unfehlbaren Talisman gegen jede Versuchung zu betrachten. Ein solches Manko an absoluter Selbstgewissheit wird er sehr wohl ersetzen können durch erhöhten Eifer der Selbstbehauptung und durch vermehrte Vorsicht gegen jede Beeinträchtigung seiner selbst durch sittliches Straucheln.

Wenn das moralische Selbstgefühl auf der einen Seite von dem Hochmuth scharf geschieden werden muss, so bedarf es auf der andern nicht minder einer Sonderung von dem nicht selten mit demselben confundirten Ehrgefühl. Ehrgefühl ist Empfänglichkeit und Feinfühligkeit für Ehre und Unehre, d. h. für die billigende oder missbilligende, hochschätzende oder herabwürdigene Meinung Anderer, so wie für deren Kundgebung durch Wort und That. Insofern der wahrgenommene Beifall Anderer Lust, das Missfallen Unlust erweckt, und diese zu erwartende Lust oder Unlust als positives oder negatives Motiv und bewusstes Ziel des Handelns genommen wird, fällt das Handeln aus Ehrgefühl unter das egoistische Pseudomoralprincip: insofern die Meinung Anderer zum Maassstab für das eigne Verhalten gemacht wird, fällt es unter die heteronomen Pseudomoralprincipien; auf keinen Fall kann das Ehrgefühl Anspruch darauf machen, ein esoterisches, d. h. zugleich autonomes und nicht-egoistisches Moralprincip darzustellen. Es ist zuzugeben, dass beim Handeln aus Ehrgefühl die Lust aus der zu erwartenden Ehre, beziehungsweise die zu vermeidende Unlust aus der zu befürchtenden Unehre nicht als bewusstes Ziel des Handelns in's Bewusstsein zu fallen braucht, wenngleich grade die relativ starke Lust und Unlust beim Ehrgefühl sich verhältnissmässig leicht dem Bewusstsein als Ziel des Handelns aufdrängt, sobald einmal das Ehrgefühl als vorzugsweise bestimmendes Moment für das Handeln aner-

kannt ist. Wenn sonach auch der egoistische Charakter des Strebens nach eigner Lust keineswegs nothwendig mit dem Ehrgefühl verknüpft ist (wie z. B. Kirchmann irrthümlich behauptet), so ist doch der Vorwurf der absoluten Heteronomie auf keine Weise von demselben abzuwenden, und dieser genügt, um es aus der esoterischen Individualethik, welche schlechterdings autonom sein muss, unbedingt auszuscheiden.

Das Ehrgefühl nimmt einen verschiedenen Charakter an, je nach den Personen, auf deren Beifall und Achtung Werth gelegt wird: dem Kinde sind es Eltern, Erzieher und Lehrer, oder auch vorbildliche Freunde, dem Beamten oder Cleriker die Vorgesetzten, jedem seine Nachbarn, Standes-, Glaubens- und Volks-Genossen; der Fromme endlich geizt nicht mehr nach Ehre vor den Menschen, sondern nach „Ehre vor Gott." Das wichtigste Moment bei der Ehre, nach welchem von den Betreffenden meist die Schätzung vollzogen wird, ist die Sitte in ihren verschiedenen oben besprochenen Gestalten, und demgemäss gilt als ehrenhaft oder ehrenwerth im objectiven Sinne, d. h. als Maassstab für die Zutheilung des ehrenden Beifalls oder kränkenden Missfallens das, was die Sitte billigt oder missbilligt. So fliesst das Ehrgefühl scheinbar zusammen mit der Achtung vor der Sitte, aber doch ist die psychologische Vermittlung eine andre, weil bei ersterem durch die Billigung oder Missbilligung anderer Menschen bedingt, deren Urtheil nur als nach der Sitte sich richtend vorausgesetzt wird. Dessenungeachtet theilt das Ehrgefühl alle Mängel des Moralprincips der Autorität der Sitte, ja es besitzt sie in noch höherem Grade, weil grade bei der Ehre nicht sowohl die bessere allgemeine Sitte, als vielmehr die specialisirte, corrumpirte und verschrobene Standessitte vor allem maassgebend ist.

Der Stolz ist dem Ehrgefühl in alledem diametral entgegengesetzt. Er ist, auch wo er sich auf Illusionen stützt, durchaus autonom, und es giebt kein sichereres Heilmittel gegen eine zu ängstliche Beobachtung und Berücksichtigung der Meinung Anderer als eine Stärkung des Selbstgefühls, als die Erweckung des Stolzes. Der Stolz ist in seiner Selbstgenügsamkeit erhaben über das Haschen nach fremdem Beifall und die lauernde Angst vor Tadel; ein echter sittlicher Stolz ist gefeit gegen die Eitelkeit und Empfindlichkeit des Ehrgefühls, ja sogar er ist ein Schild gegen die schwersten Verdächtigungen und Verumglimpfungen. Wen alle Welt verlassen und auf-

gegeben, verstossen, geächtet und mit Schande überhäuft hat, der wird aufrecht stehen bleiben, so lange er sich in den Mantel seines sittlichen Stolzes hüllen kann, so lange er nichts gethan hat, was sein moralisches Selbstgefühl erschüttert. So lange die Schätzung Andrer ihn nicht in seiner Selbstschätzung irre macht, so lange muss der Stolz sie ignoriren, so dass das Ehrgefühl nur in dem Maasse aufkommen kann, als die Seele des Menschen von sittlichem Selbstgefühl noch nicht ganz erfüllt ist. Das Ehrgefühl kann deshalb — und diess sichert ihm eine nicht zu unterschätzende praktische Bedeutung für alle noch nicht zur vollen sittlichen Reife gelangten Individuen — nur in demselben Sinne einen exoterischen und propädeutischen Werth beanspruchen wie die Pseudomoral der Selbstsucht und Heteronomie im Allgemeinen, während der sittliche Stolz unter den esoterischen Moralprincipien des Gefühls einen hohen Rang einnimmt.

Dem Stolz sowohl wie dem Ehrgefühl unmittelbar verwandt ist das Schamgefühl. Im eigentlichen Sinne bezieht sich das Schämen ausschliesslich auf die sexuelle Sphäre; im übertragenen Sinne aber erlangt es eine allgemeine sittliche Bedeutung. Das Unlustgefühl der Scham entspringt aus der überraschenden Depression des Stolzes. Das Weib, das durch einen unglücklichen Zufall ihre Schamtheile vor Männern enthüllt sieht, erleidet dadurch eine empfindliche Verletzung ihres weiblichen Stolzes, der die Existenz solcher schwachen Punkte zu ignoriren bemüht war, und sich nun unvermutheter Weise sehr unangenehm daran erinnert sieht, dass solche conventionell ignorirte angreifbare Punkte doch vorhanden sind. In ähnlicher Weise entspringt auch die sittliche Scham aus der unerwarteten Enthüllung, dass man moralische schwache Punkte besitzt, von denen man entweder wirklich noch nichts gewusst hatte, oder die man doch vor Andern und vor sich selber hinreichend verborgen und versteckt zu haben wähnte.

Es giebt nun zweierlei Scham: die vor Anderen und die vor sich selber. Die letztere betrifft den Stolz allein, die erstere würde nur das Ehrgefühl allein betreffen, wenn nicht mit der Scham vor Anderen zugleich auch allemal in höherem oder geringerem Grade eine Scham vor sich selbst verknüpft wäre. Die keusche Jungfrau, die sich einbildet, von Männerliebe nichts wissen zu wollen, und wo möglich vergessen möchte, dass sie Organe besitzt, welche geschlechtlichen Functionen dienstbar und unlauteren Gedanken begehrlicher Männer

erreichbar sind, schämt sich wirklich vor sich selber, wenn sie ihre unverhüllte Gestalt im Spiegel erblickt und durch dieselbe an die Schwäche dieses straussartigen „Kopf unter den Flügel Steckens" erinnert wird. So schämt sich der sittliche Mensch aus ganzer Seele vor sich selber, wenn er sich auf einem unsittlichen Begehren ertappt, das sein Stolz bei ihm so gern für ganz unmöglich gehalten hätte. Wo das schwächere sittliche Selbstgefühl durch Ehrgefühl ersetzt wird, da schämt der Mensch sich weniger vor sich selbst als vor Anderen; die Schamhaftigkeit ist dann die Scheu vor dem Eintreten oder Herbeiführen solcher Situationen, wo einer Depression des Ehrgefühls durch die Scham nicht mehr aus dem Wege zu gehen ist.

Mit Recht traut man einem Schamlosen die höchste Frechheit im Bösen zu, und mit Recht sagt der Talmud: wer schamhaft ist, wird nicht leicht sündigen. Mit Unrecht aber verkennt man die inferiore Bedeutung der aus dem Ehrgefühl allein stammenden Scham vor Anderen, denn die wahrhaft sittliche Scham ist (auch bei Gegenwart Anderer) nur die aus dem Stolze entspringende Scham vor sich selbst. Wo die Ziele und Maximen einer autonomen Sittlichkeit im Widerspruch stehen mit dem Beurtheilungsmaassstab der Umgebung, da bringt sogar die Selbstgenügsamkeit des Stolzes die Schamlosigkeit den andern gegenüber eo ipso mit sich, und diese äussere Aehnlichkeit im Verhalten des von fremder Meinung unbeirrten autonomen Stolzes mit dem der unverschämten Frivolität kann leicht zur Verkennung des ersteren und zur Verwechselung mit der letzteren führen, um so leichter, als die Menschen selten geneigt sind, ein inhaltlich von dem ihrigen abweichendes sittliches Urtheil zu toleriren und wenigstens die sittliche Tendenz in demselben zu achten.

Es ist festzuhalten, dass die esoterische sittliche Schamhaftigkeit nur die Scheu des Stolzes ist, sich eine Blösse vor sich selber zu geben, nicht eine Scheu des Ehrgefühls, sich eine Blösse vor Anderen zu geben, obwohl nicht geleugnet werden soll, dass die Schamhaftigkeit in Bezug auf Andere vor Entfaltung eines kräftigen sittlichen Stolzes wohl ein Surrogat für die esoterische Schamhaftigkeit vor sich selber abgeben kann in ungefähr demselben Sinne, wie das Ehrgefühl als propädeutisches Surrogat des sittlichen Selbstgefühls gelten darf. Die echte Schamhaftigkeit ist ein untrennbares Zubehör des moralischen Selbstgefühls, es ist gleichsam nur die nega-

tive Seite seines Selbsterhaltungsstrebens, die Abwehr und vorbeugende Scheu vor Depressionen desselben, welche sich als Scham darstellen würden.

Der sittliche Stolz und die sittliche Schamhaftigkeit bilden somit gleichsam die positive und negative Seite des moralischen Selbstgefühls, und man wird die praktische Bedeutung des letzteren als Princips der Sittlichkeit erst dann zu würdigen wissen, wenn man sich überlegt, wie oft Stolz und Scham der letzte Halt des von der Versuchung bestürmten Menschenherzens bilden, und wie häufig diesen Factoren die Bewahrung vor dem Fall zu danken ist, wo die Widerstandskraft aller andern sittlichen Triebfedern erschöpft ist. Man denke sich ein Parlamentsmitglied, welches mit seiner Familie durch politische Umwälzungen in dürftige Umstände gelangt ist, und welchem von der nach der Herrschaft strebenden Partei Reichthümer und Ehrenstellen versprochen werden, wenn er bei den entscheidenden Abstimmungen seine durch schwere politische Stürme vielleicht schon wankend gewordene Ueberzeugung verleugnet. Oder man denke sich ein junges Weib in liebloser, vom Gatten missachteter Ehe, das den Geliebten ihrer Jugend als imponirenden, für sie erglühenden Mann wiederfindet, zu dem alle Gefühle ihres Herzens sie hinziehen, und bei dem allein ihr sittlicher Geschmack auf ein harmonisches, ästhetisch abgerundetes Dasein hoffen darf. Das kalte Pflichtgebot der Vernunft möchte in beiden Fällen nicht viel ausrichten, wenn nicht das moralische Selbstgefühl um jeden Preis sich selbst zu behaupten trachtet, wenn nicht Scham und Stolz gegen Bestechung und Ehebruch erröthend sich aufbäumen.

Der Stolz ist nicht möglich ohne Unabhängigkeitsbewusstsein. Der Adelstolz ruht darauf, dass der Edelmann sich ein König dünkt, der Geldstolz auf dem Bewusstsein der Macht und Unabhängigkeit, welche der Besitz verleiht, der Bettelstolz auf dem Freiheitsgefühl des vagabundirenden Bettlers von den Beschränkungen, die Haus und Herd und geordnete sociale Verhältnisse auferlegen. Der Stolz setzt Selbstgenügsamkeit voraus; insoweit diese unvollkommen vorhanden ist, insoweit der Baron nach der Grafenkrone schielt, oder der kaufmännische Patrizier den industriellen Millionär beneidet, insoweit hat der Stolz eine faule Stelle, die ihn mehr und mehr zerfrisst. Dem entsprechend setzt auch der sittliche Stolz sittliche Unabhängigkeit voraus, d. h. auch das moralische Selbstgefühl fordert Beruhen der

Sittlichkeit auf eigenem zureichendem Grunde, d. h. auf Autonomie. Stolz eignet nur dem freien Manne; wer sich fremder Autorität zu eigen giebt, wer seinen Willen unter fremdes Gebot beugt, bei dem tritt an Stelle des Stolzes der Knechtessinn, die sclavische Unterwürfigkeit und Unterthänigkeit. Deshalb ist sittlicher Stolz unmöglich bei Voranstellung der heteronomen Moralprincipien; ja sogar wo er symptomatisch sich zeigt, wird er bei Anlegung eines heteronomen Maassstabes der Sittlichkeit zum Zeichen des Abfalls von der Unterwürfigkeit, d. h. zur Sünde κατ' ἐξοχήν.

So fordert z. B. die christliche Moral Demuth als tugendhaften Zustand des moralischen Selbstgefühls und setzt den sittlichen Stolz (als identisch mit eitlem Hochmuth und Gott beleidigender Hoffarth) unter die sieben Todsünden. Diess ist vom kirchlichen Standpunkt gleichviel welcher Religion vollständig correct; wo einmal die Heteronomie zum Moralprincip proclamirt ist, besteht das Böse ausschliesslich in der Auflehnung gegen die heteronome Autorität vom Standpunkte der Autonomie, und die Sünde ist erst dann mit der Wurzel aus dem Herzen gerissen, wenn jeder Rest von autonomem sittlichem Selbstgefühl vernichtet und auf das Niveau der absoluten Demuth reducirt ist. Es kommt principiell erst in zweiter Reihe (wenn auch in der Praxis in erster Reihe) in Betracht, dass erst dieser Zustand des negativen sittlichen Selbstgefühls, welches vollständig an der Möglichkeit einer Sittlichkeit aus eigner Kraft verzweifelt, der bestpräparirte Boden zur sehnlichen Aufnahme der kirchlichen Gnadenmittel ist, durch welche das innerlich verödete Sittlichkeitsbewusstsein auf magischem Wege von aussen mit neuer sittlicher Kraft infiltrirt werden soll. Der Standpunkt der philosophischen und der kirchlichen Ethik stehen sich hier diametral gegenüber; zwischen beiden ist keine Versöhnung möglich, da die eine auf dem positiven sittlichen Selbstgefühl (dem Stolze), die andre auf dem negativen sittlichen Selbstgefühl (der Demuth) ruht. Die eine fordert den Stolz, in sittlicher Hinsicht auf eignen Füssen zu stehn, die andre einen sich selbst entwürdigenden Sklavensinn, der nebenbei den Lakaienhochmuth, Knecht dieses Herrn zu sein, nicht ausschliesst.

Die äussere Erscheinung des positiven sittlichen Selbstgefühls ist die Würde. Es giebt freilich redliche, pflichttreue und gutherzige Menschen genug, welche nichts weniger als Würde zeigen, sondern statt deren z. B. ängstliche Schüchternheit. Man kann dann aber

sicher sein, dass ihre Sittlichkeit entweder nur Unterwürfigkeit unter heteronome Pseudomoralprincipien ist, oder dass, wenn dieselbe wirklich aus ihrem eignen guten Herzen fliesst, sie sich doch des autonomen Charakters derselben noch nicht bewusst geworden, und deshalb noch zu keinem moralischen Selbstgefühl gelangt sind. — Auf der andern Seite giebt es Leute genug, welche die äussere Erscheinungsform der Würde künstlich zu imitiren verstehen (ähnlich wie so viele andere die Höflichkeit als Erscheinungsform des Zartgefühls); grade das ästhetische Moralprincip der künstlerischen Selbstdarstellung und Lebensgestaltung fordert zu solchem äusserlichen Copiren der Würde heraus, zumal wenn Gestalt und Aussehen der Person eine solche Repräsentation von Natur unterstützten (man denke an die köstliche Figur des „Patriarchen" in Dickens „Klein Dorrit"). Solche äussere Würde ohne das dieser Erscheinung entsprechende Wesen des moralischen Selbstgefühls hat sehr dazu beigetragen, um durch Täuschung der auf dieselbe gesetzten Erwartungen den irrthümlich dahinter vermutheten sittlichen Stolz mit zu discreditiren. Schopenhauer verkannte das hinter der würdigen Erscheinung zu fordernde Wesen vollständig, und äusserte sich deshalb mit Unrecht über die Würde im Allgemeinen geringschätzig (Parerga II. S. 216); Kant identificirte hingegen das Wesen mit der Erscheinung, und setzte die Würde an die Stelle des autonomen moralischen Selbstgefühls, in welcher Gestalt sie eine den Charakter seiner ganzen Moral bestimmende Rolle spielt. Die Kant'sche Ethik ähnelt hierin der Stoischen: beide erhalten durch die starke Betonung des sittlichen Selbstgefühls und der Würde einen gewissen Anstrich der Erhabenheit, durch welche sie in gegensätzliche Stellung zu anderen, mehr die schöne und liebenswürdige Seite des Sittlichen hervorkehrenden Systemen treten. Am schärfsten zugespitzt ist dieser Charakter des Erhabenen bei Fichte. In allen drei Gestalten zeigt sich insofern eine Vereinigung der Gefühlsmoral mit der Vernunftmoral, als der selbstgenügsame sittliche Stolz seine beste Kraft aus der Erhabenheit der vernünftigen Idee über die sinnliche Erscheinung des Menschen schöpft, während zugleich die Erhabenheit auch an die Aesthetik des Erhabenen, und damit an die ästhetischen Moralprincipien anknüpft.

Wäre, wie ein grosser Theil der dem Princip der Autonomie huldigenden Ethiker annimmt, die subjective ethische Gesinnung in Wahrheit Selbstzweck, oder wohl gar Endzweck des Individuallebens

und der Erschaffung sittlicher Individuen, so müsste man in der That mit Kant, Fichte und den Stoikern das Princip des moralischen Selbstgefühls für den höchsten erreichbaren Gipfel der Ethik halten, welcher nur noch allenfalls durch eine pädagogische Förderung des moralischen Selbstgefühls Anderer der Ergänzung fähig wäre. Denn was könnte über das stolze Selbstbewusstsein meiner sittlichen Gesinnung hinausgehen, wenn diese sittliche Gesinnung Selbstzweck und Endzweck meines Lebens ist? Hiergegen protestirt aber schon der sittliche Geschmack, d. h. das sich seiner Gründe noch nicht bewusste ethische Urtheil. Dieses zur-Hauptsache-Machen der sittlichen Gesinnung, welche doch in erster Reihe nur in der eignen Brust gepflegt werden kann, bringt nothwendig eine Art von moralischem Egoismus mit sich, d. h. das Streben nach Selbstgerechtigkeit um jeden Preis. Ohne egoistisch im gewöhnlichen Sinne zu sein, da es sich ja nicht um eigene Glückseligkeit, sondern um eigene Sittlichkeit handelt, führt dieses Streben doch in gleicher Weise wie der eudämonistische Egoismus zur Engherzigkeit, Härte, Strenge und Rücksichtslosigkeit. Ja sogar, das moralische Selbstgefühl führt in seiner Exclusivität in noch weit höherem Grade zu jenen Fehlern als der eudämonistische Egoismus, der beim Streben nach eigner Glückseligkeit ja doch auch der Befriedigung derjenigen instinctiven Triebe Rechnung trägt, welche der Beförderung fremden Wohles dienen, wohingegen der moralische Egoismus jede Art von Glückseligkeit als keiner Berücksichtigung werth erachtet, und deshalb auch fremdes Wohl in seinem rigoristischen Stolz ungerührt mit Füssen tritt, wenn dies seinem sittlichen Selbstgefühl zu entsprechen scheint.

Auch da, wo der moralische Stolz noch nicht solche extreme Gestalt annimmt, wirkt er doch stets trotz aller Bescheidenheit ernst und herb; das einseitig in's Auge gefasste Ziel der eignen sittlichen Gesinnung wendet den Blick stets nach innen, und raubt ihm die Empfänglichkeit für die von aussen kommenden Eindrücke. Alle Wärme, alles Pathos, über das der Mensch verfügt, concentrirt sich auf das in seinem Innern liegende Ziel, und deshalb erscheint er nach aussen kalt, frostig und verschlossen, wo nicht gar gefühllos. Die Würde, in welcher der Stolz erscheint, hat einen unerschütterlichen Ernst zur Voraussetzung, welcher allenfalls durch eine gewisse gelassene Heiterkeit temperirt werden, aber nie in harmlose Fröhlichkeit, noch weniger in Lustigkeit, umschlagen kann. Der

Stolz kann leutselig sein, aber er bleibt doch ewig unnahbar; er hindert nicht den Verkehr, aber er wirkt als isolirende Schicht gegen jede Intimität, weil er durch seine frostige, engherzige Abgeschlossenheit in sich selber jeden Annäherung Suchenden abstösst. Anziehend wirkt entgegenkommende Wärme, Milde und Weichheit, also das grade Gegentheil von den Eigenschaften des Stolzes.

Das moralische Selbstgefühl kann also nimmermehr das sittliche Gefühl erschöpfen, da es vielmehr als gefühllos und ungemüthlich erscheint. Das nach innen gewandte sittliche Gefühl muss durch nach aussen gewandte sittliche Gefühle ergänzt werden. Die Concentration muss in der Expansion des Gefühls, das sittliche Fühlen in, vor und für sich selber in dem gegen, vor und für Andere sein Gegengewicht finden, wenn es nicht in frostiger Engherzigkeit verschrumpfen und den höheren objectiven Zweck der sittlichen Gesinnung verfehlen soll.

Ehe wir aber zur Betrachtung der nach aussen gewandten Gefühle übergehen, haben wir noch unsere Aufmerksamkeit auf die Niveauschwankungen des sittlichen Selbstgefühls nach sittlich differenten Handlungen zu richten; denn in vielen Fällen ist es lehrreicher, auf die Veränderungen, welche mit einem Niveau vorgehen, als auf die mittlere Höhe desselben zu achten.

---

3. Das Princip des moralischen Nachgefühls.

Dasjenige, dessen wir uns bewusst werden, sind unmittelbar nur die Veränderungen unseres Gefühlszustandes. Ein Gefühl muss schon sehr stark oder aber der Gegenstand beständiger Reflexion und Aufmerksamkeit sein, um dauernd Inhalt des Bewusstseins zu bleiben, und auch dann wird es wesentlich das unausbleibliche Steigen und Fallen des Gefühlsniveau's sein, welches percipirt wird. Ein gewisses Maass von moralischem Selbstgefühl besitzt jeder Mensch, der nicht entweder sich im Zustande absoluter sittlicher Verwahrlosung befindet, oder aber seine natürlichen autonomen Triebfedern zur Sittlichkeit zu Gunsten eines heteronomen Moralprincips ertödtet hat. Bei den meisten Menschen ist aber dieses moralische Selbstgefühl latent, d. h. es wird erst durch Reactionen geweckt. Erst bei der Zumuthung einer unwürdigen Handlung erwacht der sittliche Stolz, erst bei der

Enthüllung eigner Schwäche erwacht die sittliche Scham, nach Vollendung einer sittlich guten That wird eine Niveauerhöhung des sittlichen Selbstgefühls empfunden, nach einer schlechten oder bösen Handlung eine Depression desselben. Erst da, wo der sittliche Stolz zum herrschenden Gefühl der Seele wird, auf das bei jeder Gelegenheit reflectirt wird, erst da tritt er als solcher mehr oder minder dauernd in's Bewusstsein, während bei geringerem Gewicht desselben erst seine Niveauschwankungen als solche in's Bewusstsein fallen.

Wie schon angedeutet, entfalten sich diese Veränderungen theils bei der Vorstellung einer sittlich-differenten Handlung, theils nach dem wirklichen Vollbringen derselben; letzteres wirkt viel kräftiger als das bloss gedankliche Hineinversetzen in die Situation, und deshalb ist es besonders das nach solchen Handlungen auftretende Nachgefühl, welches hier in Betracht kommt.

Erfahrungsmässig stellt sich nach einer sittlich guten Handlung ein erhebendes und wohlthuendes, nach einer bösen Handlung ein deprimirendes und peinliches Gefühl ein. Da dieses Gefühl je nach der sittlichen Qualität der Handlung verschieden ist, so kann auch die Befriedigung nach einer guten That nicht auf den Sieg der momentan stärksten Begehrungen zurückgeführt werden, da diese Befriedigung bei jeder Handlung ohne Ausnahme stattfindet (wären nicht die durch die Handlung befriedigten Begehrungen die momentan stärksten gewesen, so hätten sie eben nicht die entgegenstehenden überwinden können), also auch bei den bösen Thaten, welche ein peinliches Nachgefühl erzeugen. (Der Verbrecher hat im Augenblick seines Verbrechens einen eben solchen Genuss oder Triumph über den durchgesetzten Willen, wie etwa der Jähzornige oder Tobsüchtige bei Befriedigung seines übermächtigen Zerstörungstriebes, oder der Inquisitor beim Verbrennen des Ketzers *in majorem dei gloriam*, oder die barmherzige Schwester bei Rettung eines Menschenlebens.)

Schon eher könnte der nach der That durchschaute Irrthum in der Beurtheilung der Verhältnisse und Folgen der That zur Erklärung des sittlichen Nachgefühls brauchbar scheinen. Bei der Entschlussfassung können theils Umstände unbekannt gewesen sein, welche das Resultat verändert haben würden, theils kann der Einfluss bekannter Verhältnisse auf die Folgen der Handlung unrichtig beurtheilt worden

sein, wozu die Verblendung durch Affecte wesentlich beigetragen haben kann. Tritt nun nach dem Schwinden des Affects die richtigere Beurtheilung, die Correction der Fehlschlüsse und Irrthümer ein, oder gelangen die vorher unbekannten Umstände zur genaueren Kenntniss, so entsteht das Bewusstsein, nicht den wirklichen Umständen und dem eigenen Charakter gemäss gehandelt zu haben, weil die rechte Kenntniss und Erwägung die verschiedenen Triebe in einem anderen Stärkeverhältniss motivirt haben würde und weil alsdann aus dem Kampfe der Begehrungen eine andere Willensresultante hätte hervorgehen müssen. Hat nun der Irrthum günstig gewirkt, so freut man sich des unverhofft in den Schooss gefallenen Gewinns; hat er aber ungünstig gewirkt, so verdriesst der selbstangethane Schaden, man ärgert sich über den Mangel angewandter Aufmerksamkeit und Bemühungen zur genaueren Orientirung und richtigen, von Affecten unverblendeten Ueberlegung, und man bereut die aus solchen unvollkommenen intellectuellen Vorbereitungen hervorgegangene That, weil ihre Folgen sich als nachtheilig für den Thäter, oder doch als minder vortheilhaft erweisen, als die einer modificirten Handlungsweise gewesen wären. Gegenüber der aufdämmernden Einsicht, eine Dummheit begangen zu haben, tritt die Eigenliebe als Stimulans des Intellects auf, der nun als ihr Anwalt nach sophistischen Ausflüchten und Beschönigungen suchen muss; selten aber behält er das letzte Wort, denn der unparteiische Verstand lässt sich auf die Dauer nichts vormachen und giebt erbarmungslos zuletzt sein Verdict ab: Du warst ein Esel, oder ein verblendeter Narr, oder ein leichtfertiger Hasenfuss u. s. w. Der so Verurtheilte möchte sich ohrfeigen, schlägt sich vor die Stirn, rauft sich die Haare, ist in Verzweiflung, seine That nicht ungeschehen machen zu können, und es reut ihn gar sehr, sie gethan zu haben.*) Es ist dabei natürlich gleichgültig, ob die Beurtheilung der Sachlage

*) Diese Fähigkeit des Menschen zur inneren Selbsttheilung in streitende Parteien (wie sie auch beim Schachspielen gegen sich selber zu Tage tritt) ist gewiss Gegenstand zur psychologischen Verwunderung; dass sie aber nicht, wie Kant (Tugendlehre § 13) glaubt, auf die sittliche Reue im engeren Sinne beschränkt ist, hat schon Schopenhauer (Grundlage der Moral § 9) hervorgehoben. Aus diesem Grunde ist es überhaupt eine bedenkliche Sache mit der Stimme des strafenden „Gewissens", und ich ziehe es deshalb vor, diese Personification auch hier aus dem Spiele zu lassen und den Gegenstand mit sachlich angemesseren Namen zu bezeichnen.

nach der That die richtige ist, wenn sie nur momentan dafür gehalten wird. Z. B. wenn ein katholischer Bischof im Frühjahr 1870 gegen die päpstliche Unfehlbarkeit geschrieben hat, und durch das Concil dieses Jahres die inappellable Belehrung empfängt, dass die päpstliche Unfehlbarkeit von jeher orthodoxe katholische Kirchenlehre gewesen sei, und dass jeder dawider sich Auflehnende der göttlichen Strafe im Jenseits verfallen sei, so erfährt er einen Umstand, den er früher nach seiner menschlichen Einsicht bestritten hatte, und erkennt nun, dass er sich durch diese öffentliche Bekämpfung jenseitige Strafen zugezogen habe, d. h. zu seinem Schaden gehandelt habe. Er empfindet deshalb über sein Thun nothwendig Reue, und thut (was hier nicht hergehört) die nöthigen Schritte, um nachträglich die üblen Folgen seiner That von sich abzuwenden. — Oder aber ein Kaufmann glaubt, einer günstigen Conjunctur sicher zu sein, und unternimmt daraufhin Geschäfte, die durch Eintritt eines nicht in Anschlag gebrachten Zwischenfalls zu seinem Verderben führen; er bereut nun den Entschluss, der ihm seine bürgerliche Existenz gekostet hat.

In beiden Fällen können die Selbstvorwürfe gleich heftig, die Reue gleich aufrichtig, gleich tiefgehend sein; sie kann bei dem zu Grunde gerichteten Kaufmann in wahre innere Verzweiflung und Zerknirschung *(contritio)* sich steigern, und doch wird solche Reue nicht die geringste esoterisch-sittliche Bedeutung beanspruchen können, obwohl ihr Entstehungsprocess in ganz denselben Formen verläuft wie der der ethischen Reue. So lange der Grund, weshalb man die That ungeschehen machen möchte und ihre Verwirklichung bedauert, etwas anderes ist als ihr unsittlicher Charakter, so lange ist die Reue ein bloss selbstsüchtiger Schmerz und Verdruss über den der eignen Glückseligkeit durch die eigne That zugefügten Abbruch. Ein solches Gefühl ist auf der einen Seite sehr natürlich, die Hingabe an dasselbe auf der andern Seite wegen seiner Nutzlosigkeit sehr unpraktisch; dies alles fällt aber ausserhalb des rein ethischen Gesichtskreises, wie sich schon daraus entnehmen lässt, dass es noch nie Jemandem eingefallen ist, der correspondirenden Befriedigung über eine klug angelegte und vortheilhaft ausgeschlagene Handlung einen ethischen Charakter beizulegen.

Wir kommen der sittlichen Reue abermals näher, wenn wir daran denken, dass viele Handlungen aus einer Aufwallung des Affects hervorgehen, welche die Harmonie der Triebe einseitig zu Gunsten

eines einzelnen Triebes stört, und dass nach Ablauf des Affects und Beseitigung der ihn anregenden Motive die übrigen durch die That beeinträchtigten Triebe die Unbefriedigung noch länger fortempfinden lassen, während die Befriedigung des Affectes verraucht ist. Dieser Gegensatz lässt sich meistens auch dadurch charakterisiren, dass die Motive des zum Affect erregten Triebes sinnlich wahrnehmbarer Natur sind, die Motive der entgegenwirkenden und durch die That beeinträchtigten Triebe aber in blossen Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen oder gar in abstracten Gedanken bestehen, wobei erstere zwar die grössere Lebhaftigkeit (und demzufolge auch Motivationskraft), letztere aber die grössere Beständigkeit und längere Dauer für sich haben, so dass sie lange nach Verschwinden der ersteren noch fortwirken. Die länger dauernde Unbefriedigung der durch die That beeinträchtigten Triebe nach Verschwinden der Befriedigung des Affects bildet dann eine Form der Reue, welche auch bei solchen Thieren eine grosse Rolle spielt, die weder einer Reflexion auf die eigne Glückseligkeit, noch sittlicher Bethätigung fähig sind (z. B. die Reue der Schwalben in Egypten, die beim Fortziehen aus der nordischen Heimat ihre zufällig verspätete Nachbrut dem sichern Untergang haben preisgeben müssen, oder die Reue eines Hundes, der um einer Hündin willen die Spur seines Herrn verloren hat; vgl. Darwin's „Abstammung des Menschen", deutsch, I, S. 61 u. 77).

Andrerseits kann aber diese Reue auch durch den Conflict zwischen zwei sittlichen Momenten zu Stande kommen, und wird auf diese Weise zu einer Hauptmarter fein gestimmter Seelen, welche nicht im Stande sind, ihre Gefühle aus rationalistischen Gesichtspunkten zu beherrschen (ich erinnere nur an die so häufigen Conflicte zwischen kindlicher Pietät und Geschlechtsliebe bei Mädchen, zwischen Familiensinn und Patriotismus bei Männern, zwischen Elternliebe und pflichtmässiger Strenge gegen missrathene Kinder, wenn die Zuchtmittel zum Verderben ausschlagen u. dergl. m.) Keineswegs enthält die Reue in solchen Fällen allemal eine gerechte Lösung der Collision der Pflichten, nicht minder oft ist sie gradezu sittlich verkehrt; denn sie hängt nur davon ab, ob die durch die That verletzten Triebe durch dauerndere und beständigere Motive in Erregung gehalten werden, als die durch dieselbe befriedigten, wobei es gleichgültig ist, ob die That als solche eine sittliche oder unsittliche, oder eine mehr oder minder sittliche Lösung der Collision enthielt.

Diese Art Reue ist also ebenfalls noch ein rein natürliches psychologisches Factum, das an und für sich keine sittliche Bedeutung hat, und das nicht nur auf ganz natürliche, der sittlichen Betrachtung fern liegende psychische Conflicte Anwendung finden kann, sondern auch, wo ein sittlicher Maasstab sich anlegen lässt, sehr wohl sich hintennach als dem sittlichen Charakter der bereuten Handlung widersprechend, also als ethisch gefährlich, wo nicht geradezu als unsittlich, herausstellen kann. Gleichwohl ist zuzugeben, dass in vielen Fällen diese Reue eine solche Richtung nimmt, welche mit der der sittlichen Reue übereinstimmt, d. h. dass die dauernd gekränkten Triebe mit abstracten, anhaltend gegenwärtigen Motiven öfters mit den Triebfedern des sittlichen Handelns zusammenfallen. Da aber diese theilweise Coïncidenz für das Wesen dieser Reue zufällig ist, und oft genug auch nicht stattfindet, so kann auch dieser Reue an sich noch keine sittliche Bedeutung beigemessen werden, sondern es kann nur zugestanden werden, dass es in vielen Fällen nur eines Bewusstwerdens dieser zufälligen Coïncidenz im bereuenden Individuum bedarf, um dieser Reue dasjenige hinzuzufügen, was ihr zur sittlichen Reue fehlt, nämlich den Schmerz um das Unsittliche der begangenen That.

Ebenso gut wie diese sittliche Reflexion kann aber auch eine egoistische zu ihr hinzutreten und die ohne Reflexion entstandene Reue durch Reflexion auf die geschädigte eigne Glückseligkeit im egoistischen Sinne erhöhen. Letztere Erwägung wird selbst da, wo die sittliche Reflexion ebenfalls hinzutritt, doch meistens diese überwiegen, und das reflectirende Interesse des Bewusstseins in der Regel in erster Reihe in Anspruch nehmen. Endlich kann sich diese aus Veränderung des Erregungsverhältnisses der charakterologischen Triebe entspringende Reue, die man kurz als „natürliche charakterologische Reue“ bezeichnen könnte, sehr wohl mit der aus Veränderung der intellectuellen Kenntniss und Beurtheilung hervorgehenden vereinigen, welche letztere man analog mit dem Namen „intellectuelle Reue“ kennzeichnen mag. Auch die intellectuelle Reue, ebensowohl wie die natürliche charakterologische Reue, kann sich zur sittlichen Reue erheben, wenn sie sich, statt mit dem Gedanken an die der eignen Glückseligkeit zugefügte Schädigung, mit der peinlichen Reflexion auf den unsittlichen Charakter des Handelns verknüpft, welcher letztere sich bei der intellectuellen Reue natürlich

nur auf schuldvolle Fahrlässigkeit bei der Ausforschung der Umstände und Berechnung der Folgen beschränken kann.

Die sittliche Reue ist nun empirisch stets nur als ein Accidenz der intellectuellen oder charakterologischen oder einer aus beiden combinirten Reue gegeben, und schöpft aus diesem natürlichen psychischen Untergrunde den grössten Theil ihrer so gefürchteten Kraft; nichts destoweniger ist sie ihrem Begriff nach etwas von beiden Verschiedenes und zu ihnen als drittes Element von heterogenem Ursprung Hinzutretendes, das bei Naturen von hoher sittlicher Kraft und tiefem ethischem Bewusstsein auch quantitativ die beiden andern Factoren so sehr überragen kann, dass sie fast zu verschwinden scheinen, weil das Bewusstsein zeitweilig so ganz von dem Schmerz um den unsittlichen Charakter der begangenen Handlung ausgefüllt ist, dass kein anderer Gedanke und kein anderes Gefühl mehr in ihm Platz findet. Dieser sittlichen Reue correspondirt die Befriedigung über ein vollbrachtes sittlich gutes Werk, welche erhebend wirkt, wie die Reue deprimirend. Was dabei gehoben oder deprimirt wird, ist aber offenbar nichts anderes als das moralische Selbstgefühl, und so erkennen wir denn in dem eigentlich sittlichen Bestandtheil des sehr complicirten psychischen Phänomens der Reue in der That nichts anderes als abwärts gerichtete Niveauschwankungen des moralischen Selbstgefühls.

Auch wo das sittliche Selbstgefühl für gewöhnlich nicht in's Bewusstsein fällt, macht sich doch eine Steigerung desselben durch eine sittlich gute That (durch Selbstüberwindung, Selbstverläugnung, Selbstaufopferung u. s. w.) in um so höherem Grade wohlthuend fühlbar, je grössere Widerstände widerstrebender Triebe dabei zu überwinden waren, und je siegreichere Zuversicht deshalb der errungene Sieg für die Zukunft verleiht. Im Gegentheil wird die Depression des moralischen Selbstgefühls durch das Unterliegen der sittlichen Triebfedern um so niederschlagender empfunden, durch je geringfügigere Versuchungen der Mensch sich hat zum Bösen verlocken lassen, weil hierdurch die Ohnmacht oder überrumpelungsfähige Schwäche der sittlichen Elemente im Menschen in einer für sein sittliches Selbstgefühl demüthigenden Weise enthüllt wird. Die sittliche Reue beginnt stets mit sittlicher Scham, und die Scham bleibt auch für die ganze Dauer der Reue ein Bestandtheil derselben.

Dass die nach rückwärts gekehrte Seite der Reue, d. h. der Wunsch, die That nicht begangen zu haben und der Schmerz und die Verzweiflung über die Unmöglichkeit, das Geschehene ungeschehen machen zu können, unter allen Umständen nutzlos ist, bedarf keines Beweises; dass die nach vorwärts gewandte Seite der Reue, d. h. die energische Aufrüttelung des sittlichen Bewusstseins und das hierdurch hervorgerufene oder doch verstärkte inbrünstige Verlangen nach Besserung, in solchen Fällen überflüssig ist, wo die Vernunft allein schon die Besserung ohne alle Schmerzempfindungen besorgt, glauben wir Spinoza gern; die Frage bleibt aber bestehen, ob da, wo die Vernunft hierzu nicht ausreicht (was meistens sehr zweifelhaft sein dürfte) der Nutzen der Reue gross genug ist, um die an sich widersinnige Unlustempfindung und die sonst noch ihr anhaftenden Bedenken und Gefahren mit in den Kauf zu nehmen.

Die theologische Ethik (nicht etwa bloss die christliche) bejaht diese Frage mit Entschiedenheit; sie sieht in der Reue den entscheidenden Wendepunkt für jede sittliche Besserung und deshalb den Angelpunkt der Ethik überhaupt; sie behauptet gradezu, dass in der Tiefe der Reue der Werthmesser der menschlichen Sittlichkeit zu suchen sei, so dass sogar der reuige Sünder dem reuefreien Gerechten an sittlichem Werthe voranstehe. Diese principielle Fundamentalstellung der Reue in der religiösen Ethik veranlasste mich, das moralische Nachgefühl unter den Moralprincipien aufzuführen, da man sich sehr wohl eine theologische Ethik denken könnte, in welcher dieses Princip als Grundstein und alles sonst noch mit Aufgenommene als subsidiäre Zuthat behandelt würde.

Wenn wir nun die Berechtigung dieser Hochstellung der Reue prüfen wollen, so haben wir zunächst daran zu denken, dass die theologische Ethik (abgesehen von modernen philosophischen Ausgestaltungen, die ohne Einfluss auf das Volk geblieben sind), weit davon entfernt ist, die rein sittliche Reue von der natürlichen charakterologischen, von der intellectuellen und von der egoistisch reflectirenden Reue scharf zu sondern. Sie würde bei einer solchen Sonderung für alle Menschen von nicht besonders hervorragendem sittlichem Bewusstsein grade das einbüssen, um was es ihr zu thun ist, die Energie und Heftigkeit der Reue. Für Menschen von sittlicher Charakteranlage und sittlicher Selbstbeherrschungskraft ist gewiss die sittliche Reue weniger Erforderniss, als für alle übrigen Menschen,

aber grade bei denen, welche solches Hilfsmittel brauchen könnten, gelangt sie nur dann zur nöthigen Stärke, wenn sie sich auf natürliche und egoistische Reue stützt und diese unterschiedslos mit ihr in Eins zusammengefasst wird. Insoweit diess geschieht, werden aber natürliche Vorgänge, die theils ohne sittlichen Charakter und Werth sind, theils (wie die egoistisch reflectirende Reue) dem Princip der Sittlichkeit entgegenstehen und ihm den Raum benehmen, fälschlich zum Grundstein der Sittlichkeit gestempelt. Und diess geschieht nicht etwa bloss unvermerkt nebenbei, sondern ganz ausdrücklich, indem von theologischer Seite die egoistische Furcht vor den diesseitigen und jenseitigen Strafen, die Gott der Sünde folgen lassen werde, zum Hauptvehikel der Reue gemacht wird (vgl. oben S. 24—34).

Aber auch wo von solchen rohen Mitteln zur Aufstachelung der egoistischen Reue Abstand genommen wird, wird doch selbst der psychologische Einfluss der eigentlichen sittlichen Reue behufs künftiger Besserung wesentlich nur im egoistischen Sinne aufgefasst, indem nämlich die gegenwärtige Verschärfung des Reueschmerzes für die Zukunft ein abschreckendes Motiv liefern soll, welches von der Wiederholung einer solchen Handlung im Interesse der Vermeidung eines solchen Schmerzes zurückhält. Dem entsprechend wird auch die erhebende sittliche Befriedigung als Motiv für das Vollbringen guter Thaten aufgestellt, um zu dem Genusse dieser Befriedigung zu gelangen. Nun wusste aber schon Hutcheson, dass das moralische Gefühl nur dann moralisches Gefühl ist, wenn es unvermerkt wirkt, und nicht etwa das Aufsuchen der von ihm gewährten Lust oder das Fliehen vor seiner Unlust bewusstes Ziel des Handelns ist, während andernfalls die Handlung bloss nach dem eudämonistischen Princip vollbracht ist, und jedes sittlichen Werthes entbehrt.

Sobald man sich erst soweit vergisst, dem Menschen die Befriedigung des moralischen Gefühls als motivirendes Ziel für sein Handeln aufzustellen, ist derselbe vollkommen in seinem Recht, wenn derselbe dagegen erklärt: nach meiner Constitution ist die Lust aus dem Genuss der Sünde grösser als die moralische Befriedigung aus ihrer Ueberwindung, beziehungsweise als die Reue nach genossener Sünde, *ergo* habe ich Recht, weiterzusündigen (vgl. auch oben S. 21—22).

Es ist also mindestens soviel festzuhalten, dass beim Princip des moralischen Nachgefühls (ähnlich wie bei dem des Ehrgefühls) die Gefahr, durch egoistische Reflexion den sittlichen Charakter zu zer-

stören, besonders nahe liegt. Hiermit sind jedoch die Bedenken gegen die Hochstellung der Reue in der theologischen Ethik noch keineswegs erschöpft; vielmehr gelangen wir nach Erwägung der vorangestellten mehr äusserlichen Einwürfe nun erst zu den eigentlichen, im Wesen der Sache selbst begründeten.

Die nach rückwärts gewandte Seite der Reue besteht in dem Schmerz oder in der Verzweiflung über die Unerfüllbarkeit des Wunsches, das Geschehene ungeschehen machen zu können. Dieser Wunsch ist aber widersinnig in sich; man kann wohl unter Umständen die Folgen einer Handlung abstellen (indem man z. B. das Gestohlene zurückerstattet), aber die bereute Handlung als solche bleibt davon unberührt, und besteht in ihrem sittlichen Charakter fort (der Dieb bleibt Dieb auch nach Rückerstattung des Gestohlenen). Der Wunsch, das heisse inbrünstige Sehnen, die Handlung nicht begangen zu haben, d. h. der Wunsch, das Geschehene möchte ungeschehen sein, ist daher unter allen Umständen logisch widersinnig; d. h. die Reue in ihrem durchbohrenden Schmerz des vergeblichen Sehnens nach *restitutio in integrum* ist ein auf logischem Widersinn beruhendes Gefühl. Diese Thatsache muss früher oder später bei fortschreitender Entwickelung des Intellects dem Menschen zum Bewusstsein gelangen, und von diesem Augenblick an wird seine Vernunft sich dagegen auflehnen, von einem so widersinnigen Gefühl beherrscht zu werden. Gründet man nun die Sittlichkeit, oder auch nur die Besserung (resp. Heilsordnung) auf die Reue, so liegt die Gefahr nahe, dass der Mensch, der zum Bewusstsein der Widersinnigkeit der Reue erwacht ist, die Sittlichkeit oder die Bemühungen um sittliche Besserung mit zum Fenster hinauswirft, weil er nicht länger der Narr einer in sich widersinnigen Selbstquälerei sein mag, und doch nicht anders gelernt hat, als dass diess der einzig mögliche Weg zur Sittlichkeit sei. Hierin liegt offenbar eine ganz analoge Gefahr für die Sittlichkeit, wie in der Lehre, dass die Sittlichkeit nur auf dem Grunde eines bestimmten religiösen Dogma's möglich sei, in Folge dessen der von diesem Dogma nachträglich sich Abwendende zugleich jeden sittlichen Halt verliert. Es dürfte diese Gefahr allein schon ausreichend wichtig scheinen, um mit der Empfehlung der Reue als Bedingung der Besserung und Erlangung der Sittlichkeit mehr als vorsichtig zu sein.

Noch gefährlicher aber wirkt die Reue dadurch, dass sie eine Depression des sittlichen Selbstgefühls bewirkt, d. h. das sittliche Selbstvertrauen, den Glauben an die eigne sittliche Kraft und die Hoffnung auf den Sieg im Kampfe mit dem Bösen erschüttert und herabdrückt und dadurch die Energie in den ferneren Kämpfen lähmt. Die Zuversicht auf die eigne Kraft erhöht überall die Spannkraft, der Glaube an den Sieg ist selbst schon der halbe Sieg; was diese Zuversicht erschüttert, vermindert direkt die Wahrscheinlichkeit des Sieges; diess gilt für die sittlichen Kämpfe wie für alle andern. Will man den Menschen, der zwar durch das Erliegen vor der Versuchung einen Mangel an Entfaltung sittlicher Energie bewiesen hat, bessern, d. h. zum Kampf gegen künftige Versuchungen tüchtiger machen, so muss man vor allen Dingen die von selbst eintretende Depression des moralischen Selbstgefühls zu mildern und zu beseitigen, aber nicht sie durch reflectirendes Wühlen im Schmerz der Reue zu verstärken und zu verschlimmern suchen; man muss ihm ausreden, was er fürchtet, dass seine moralische Kraft zu schwach war, um der Versuchung Widerstand zu leisten, und muss ihm darthun, dass es nur an einem Mangel an Vorsicht gegen Ueberrumpelung, an einer ungeschickten Benutzung und weder ausgiebigen noch rechtzeitigen Entfaltung der ihm zu Gebote stehenden sittlichen Kräfte gelegen habe, wenn er in diesem Falle unterlegen sei. Diess wird seinen Muth wie den einer geschlagenen Armee heben, und er wird sich bemühen, ja er wird wohl gar darauf brennen, die Scharte auszuwetzen, sobald ihm nur der Sieg als möglich und als keineswegs aussichtslos dargethan ist.

Wenn aber eine künstlich genährte und verstärkte Reue die Depression seines sittlichen Selbstgefühls vertieft, so wird dasselbe bald an der Grenze angelangt sein, wo ihm der Glaube an die Möglichkeit des Sieges durch eigene Kraft schwindet, es wird (wie eine von ihrer militärischen Inferiorität und Siegesunfähigkeit überzeugte Armee) mehr und mehr in einen Zustand der Demoralisation versinken (ein hier die Sache ganz vorzüglich ausdrückendes Wort). Jede solche Depression des Selbstgefühls erschwert den Kampf im nächstfolgenden Falle, und jedes neue Unterliegen vertieft die Depression; so geht es auf der abschüssigen Bahn der Demoralisation weiter, bis jeder Funke sittlichen Stolzes gebrochen und der letzte Rest moralischen Selbstgefühls erschöpft ist; dann ist dem Menschen als Phänomen des

Ethischen nichts weiter übrig geblieben, als einzig und allein das wollüstige Wühlen in dem sittlichen Verzweiflungsschmerz über die eigne Erbärmlichkeit, über die gänzliche Unfähigkeit zu sittlicher Selbstaufraffung, und als nothwendiges Correlat hierzu — die Sehnsucht nach fremder Hilfe.

Hier sehen wir auf einmal in erschreckender Klarheit, um was es sich bei der Empfehlung der Reue von Seiten der theologischen Ethik eigentlich handelt: um die Herstellung jenes Zustandes des absolut negativen sittlichen Selbstgefühls, der vollen Verzweiflung am eignen sittlichen Vermögen (vgl. oben im vor. Abschnitt S. 178—179). Die Reue ist die Vorbereitung des Menschen für das Gängelband des Pfaffen; die allmähliche Aushöhlung und Vernichtung des sittlichen Selbstgefühls durch die Pein der künstlich genährten und aufgebauschten Reue ist der Präparandencursus der armen Sünder-Seele zur dankbaren Empfänglichkeit für die durch die Kirche und ihre Sacramente vermittelte göttliche Gnade. Die Selbstzerfleischung des Gefühls in der Reue bietet in der Hoffnung, sich vor dem Herrn beliebter zu machen als 99 Gerechte, ganz ähnliche Wonneschauer und wollüstige Entzückungen wie die körperliche Selbstzerfleischung des religiösen Asketikers; sie überschreitet aber bereits die Grenze der ethischen Betrachtung und fällt der Psychiatrik anheim. So liegt der letzte und tiefste Grund für die Hochstellung der Reue in der theologischen Ethik in der Heteronomie derselben, weil die eigentliche Ketzerei gegen letztere die sittliche Autonomie und deren Gefühlsausdruck das sittliche Selbstgefühl ist, und weil diese Ketzerei nicht wirksamer gebrochen werden kann als durch emsige Pflege der das sittliche Selbstgefühl deprimirenden und Schritt vor Schritt untergrabenden Reue.

Ist der souveräne grundlose Wille eines in der unfehlbaren Kirche oder im geschriebenen Gesetz sich offenbarenden Gottes die alleinige Quelle und das ausschliessliche Princip der Sittlichkeit, so ist die Selbstquälerei der Reue zugleich die inwendige psychologische Busse, welche der durch den Verstoss gegen ihr Gebot persönlich beleidigten Gottheit als Sühne dargebracht wird; je mehr man sich mit der Reue quält, desto eher darf man hoffen, den persönlich beleidigten Gott wieder zu versöhnen, und zum ausnahmsweisen Erlass der von ihm auf die begangene Sünde gesetzten irdischen und ewigen Strafen herumzukriegen. So stellt sich schliesslich die Reue

als eine selbstauferlegte innere Busse heraus, um dadurch der strengeren Strafe des ewigen Richters zu entrinnen; d. h. es handelt sich am Ende nur um ein Werfen mit der Wurst nach der Speckseite. Es ist kein Zufall, dass unter den Orthodoxen aller Religionen und Confessionen die geheimen Sünden aller Art eine so erschreckende Ausdehnung haben; denn so lange sie bloss mit ihrem Gott und nicht mit menschlichen Richtern zu thun haben, denken sie schon durch Reue mit ihm fertig zu werden, und deshalb hat eine solche heteronome religiöse Pseudomoral thatsächlich nur in soweit eine Verbrechen verhindernde Kraft, als die gesellschaftliche Stellung ihrer Heiligen durch die Verübung derselben bedroht scheint.

Fassen wir die gegen die Reue sprechenden Erwägungen zusammen, so waren es folgende: 1) die sittliche Reue wird leicht mit egoistischer oder doch rein natürlicher Reue verwechselt, mit welcher sie stets gemischt ist, und die Betonung der Reue verführt leicht dazu, diesen nicht sittlichen Elementen einen sittlichen Werth beizulegen, während sie vielmehr eine sittliche Gefahr bilden; 2) alle Reue ruht auf dem widersinnigen Wunsche, das Geschehene ungeschehen machen zu können, und auf dem Schmerz über die Unerfüllbarkeit desselben; wird nun die Reue zur *conditio sine qua non* oder auch nur zu einem Hauptmittel für die Erlangung der Sittlichkeit gemacht, so verliert der Mensch die Sittlichkeit oder doch die Hoffnung auf ihre Erlangung mit, sobald die beleidigte Vernunft sich gegen den der Reue zu Grunde liegenden Widersinn empört; 3) die sittliche Reue deprimirt das sittliche Selbstgefühl, verringert die sittliche Kraft durch Schwächung des Vertrauens an dieselbe, und führt durch dauernde Wiederkehr in absteigender Linie zur sittlichen Ohnmacht und Hilflosigkeit.

Bei solcher Sachlage werden wir vom Standpunkte einer esoterischen Ethik, welche sittliche Autonomie als unerlässliche Bedingung echter und wahrer Sittlichkeit ansieht, in der That nicht umhin können, die Reue für überwiegend schädlich und das Streben nach ihrer Mässigung und Unterdrückung für empfehlenswerth im Interesse der Sittlichkeit zu erklären. Spinoza irrte nur darin, dass er die Vernunft allein für ausreichend hielt, um die Besserung in allen Fällen ohne Unterstützung durch Reue zu bewirken, während wir schon jetzt wissen, dass die autonome Sittlichkeit nicht minder

auf Gefühl und Geschmack sich stützen kann. Eine künstliche Verstärkung der Reue ist überall da verwerflich und eine Einschränkung derselben rathsam, wo hinreichende Elemente einer autonomen Sittlichkeit, sei es als Geschmack, Gefühl oder Vernunft, vorhanden sind, auf welche das bereits erwachte sittliche Selbstgefühl sich stützen kann, um die Arbeit der sittlichen Kräftigung an sich zu vollziehen.

Nur da, wo noch gar kein Bewusstsein einer sittlichen Bestimmung und Aufgabe des Menschen dämmert, und es sich darum handelt, die Frivolität der Selbstsucht zu brechen und nur überhaupt erst das schlummernde sittliche Bewusstsein zu wecken, nur da kann die Reue als ein angemessenes Mittel betrachtet werden, um den Leichtsinn des thierisch-gedankenlosen Daraufloslebens durch eine mächtige Erschütterung stutzig zu machen, und die in sich verhärtete Selbstsucht mürbe zu machen zur Aufnahme der ersten Keime eines sittlichen Gefühls. Hier wird es aber grade nicht die sittliche Reue sein, mit welcher die Propädeutik zur Sittlichkeit beginnt, sondern vielmehr die natürliche charakterologische, oder die intellectuelle Reue wird den Hebel abgeben, der die harte Schale des egoistischen Trotzes aufbricht; erst in zweiter Reihe handelt es sich darum, diese natürliche und egoistische Reue zur sittlichen Reue zu veredeln, um an dieser dann den Keimpunkt für Entfaltung eines sittlichen Bewusstseins zu gewinnen.

In solchen Fällen (z. B. verstockter Verbrecher im Zuchthause) leistet die Reue allerdings unschätzbare Dienste, und deshalb darf sie von der ethischen Betrachtung nicht ausgeschlossen werden. In einer ähnlichen Lage befinden sich wilde Völkerstämme von ungebändigter roher Kraft, welche zunächst durch die Schule einer heteronomen Moral gehen müssen, und bei denen es vor allen Dingen darauf ankommt, den trotzigen überkühnen Eigenwillen mit seiner naiven Selbstsucht durch Unterwerfung unter die Gebote eines milderen Sitten-Gesetzes zu brechen. In diesem Sinne hat der Buddhismus in Asien, hat das Christenthum in Europa eine grosse Culturmission vollbracht, bei welcher die Reue als ein Hauptmittel der egoistischen und autoritativen Pseudomoral, den stolzen Eigenwillen kirre zu machen, neben und im Verein mit den verheissenen Belohnungen und Strafen im Jenseits ihre pädagogischen Früchte getragen hat.

Wir aber, die wir heute im Durchschnitt weder Zuchthaussträflinge noch rohe Wilde sind, sondern meistens das Glück haben, schon mit lebhaft geweckterm sittlichen Bewusstsein als Erwachsene in's Leben einzutreten, wir wollen mit andern Mitteln erzogen sein, und haben andre Mittel, uns zu bilden und zu versittlichen; bei uns muss die Fortsetzung der hierarchischen Ansprüche auf Aufrechterhaltung der heteronomen religiösen Moral mit ihrer Reue und ausgehöhlten Sünderdemuth nothwendig depravirend und demoralisirend auf das Volk wirken, und es ist dringendes Interesse aller, die es wohlmeinen mit der Sittlichkeit des Volkes und ihrer Förderung, sich in dem energischen Bestreben zusammenzuthun, dass ein Pfaffenthum, welches von dieser schädlichen Form der theologischen Ethik sich loszusagen ausser Stande ist, in seinem Einfluss auf die sittliche Erziehung und Belehrung des Volkes möglichst beschränkt werde, wenn es denn doch einmal noch nicht ganz aus dieser Stellung vertrieben werden kann.

---

4. Das Moralprincip des Gegengefühls (Vergeltungstriebes).

Nachdem wir in den vorhergehenden beiden Abschnitten das moralische Selbstgefühl und seine Veränderungen nach sittlich differenten Handlungen, d. h. das moralische Gefühl des Menschen in Bezug auf sich selbst betrachtet haben, liegt es uns nunmehr ob, zu der Betrachtung des moralischen Gefühls in Bezug auf Andere überzugehen. Wir werden hier, wie schon oben erwähnt, verschiedene specielle Gestalten des moralisch differenten Gefühls zu betrachten haben, und beginnen mit solchen, welche so zu sagen den elementarsten Charakter, die unmittelbarste Natürlichkeit zeigen, und bei denen deshalb die instinctive Natur, d. h. die Abstammung aus dem Unbewussten am wenigsten bezweifelt werden dürfte.

Bekanntlich täuschen sich die Menschen sehr leicht über den unsittlichen Charakter einer von ihnen selbst zu begehenden oder begangenen Handlung, zu welcher ihre Affecte, Leidenschaften oder ihr berechnender Egoismus sie hingerissen oder verlockt hat; weit klarer schon sehen dieselben das Unsittliche ein, wo sie als unbetheiligte Zuschauer über eine Handlung zu urtheilen haben; am allersichersten

aber ist man, ihr sittliches Verständniss zu wecken, wenn dieselbe Handlung sich als verletzender oder störender Eingriff gegen sie oder ihr Interesse richtet. Einzelne wie ganze Völker schreien allemal über empörende Rücksichtslosigkeit, himmelschreiendes Unrecht u. s. w. bei den nämlichen Handlungen, die sie ganz natürlich und in der Ordnung finden, wenn sie selber sie gegen Andere begehen; sie verlangen, dass Andere sich von ihnen gefallen lassen sollen, was sie keineswegs gewillt sind, sich von Anderen gefallen zu lassen. Während die Leute einen noch so guten Witz auf ihre Kosten niemals witzig zu finden vermögen, giebt es kein besseres Mittel, um ihnen die Unsittlichkeit einer bestimmten Handlungsweise begreiflich zu machen, als wenn man die Spitze derselben gegen sie richtet. Das moralische Gefühl reagirt dann mit einem Unwillen, der die That und den Thäter nicht unterscheidet, weil er auch die That nur als concreten Einzelfall erfasst. Diese Reaction äussert sich in erster Reihe als Gegenthat, als ein Contrecoup gegen die Verletzung, welcher, wenn rechtzeitig eintretend als Nothwehr erscheint, wenn nach empfangener Schädigung erfolgend, Revanche oder Rache genannt wird.

Nothwehr und Rache entstammen derselben Wurzel, dem Unwillen gegen zu erleidende oder erlittene Verletzung; erstere dient der Selbsterhaltung, letztere der Selbstrehabilitirung, so zwar dass diese Ziele keineswegs in's Bewusstsein zu fallen brauchen. Von einem Menschen tückisch überfallen, wehrt man sich seiner Haut, geschlagen schlägt man wieder; aber dieselbe Bewegung, die einen Augenblick früher den Streich des Gegners nur parirt, ist einen Augenblick später Revanche für den empfangenen Streich, und entspringt in beiden Fällen aus demselben reactiven Gefühl gegen die unrechtmässige Verletzung. Es gehört schon eine hemmende Reflexion dazu, um einen empfangenen Schlag oder Hieb oder Stich u. s. w. nicht zurückzugeben; das natürliche Gefühl drängt ebenso unwillkürlich zu sofortiger Revanche, wie es zur Nothwehr drängt. Im modernen Culturleben, wo die Reflexion alles überwuchert, kann man die unmittelbare Identität des reactiven Gegengefühls, aus welchem die Nothwehr und die Revanche entspringen, fast nur noch da beobachten, wo die Revanche aus dem Gefühl so schnell erfolgt, dass die Reflexion keine Zeit gehabt hat, sich dazwischen zu drängen (was hernach oft genug zur Reue führt). Sobald die Reflexion Zeit hat, dazwischen zu treten,

sucht sie sich der Situation zu bemächtigen und arbeitet da dem Vergeltungstrieb entgegen, wo die Befriedigung des letzteren mit Nachtheilen für das eigne Wohl verknüpft, oder auch, wo sie durch höhere sittliche Rücksichten verpönt ist. Wo jedoch die Verletzung eine tief eingreifende, den Lebensnerv des Menschen berührende war, da würden auch heute noch weder sittliche Erwägungen noch die Gewissheit der erheblichsten Selbstschädigung im Stande sein, den Rachedurst zu unterdrücken, wenn nicht der Staat eine ausreichende Bestrafung der Unthat übernähme, und nicht selten wächst heute noch der Vergeltungstrieb zur so übermächtigen Leidenschaft an, dass der Rachsüchtige, bloss um mit eigner Hand sein Opfer fällen zu können, sich selber mit klarem Bewusstsein der Vernichtung mit verfallen lässt.

Wenn der Vergeltungstrieb in solcher Weise selbst in unsrer Zeit noch seine instinctive Macht offenbart, so braucht man sich nicht zu wundern, ihn in roheren Zeiten bei geringerer Macht der Reflexion und bei ungeordneten Zuständen der Strafrechtspflege in Blüthe stehend zu finden. In den Rechts- und Sittlichkeitsanschauungen aller Naturvölker begründet eine That der Vergeltung ebenso wenig eine sittliche Schuld wie eine That der Nothwehr, und wird die Vergeltung bei wichtigeren Verletzungen zur sittlichen Pflicht, welche durch die Ehre gefordert und von der Sitte geheiligt wird. Selbst da, wo das Gesetz die persönliche Vergeltung verbietet, und die Obrigkeit die Bestrafung der Verletzung übernimmt, halten sich im sittlichen Gefühl und im Rechtsbewusstsein des Volkes noch lange Zeit die ursprünglichen Begriffe, und billigen die Verletzung des Gesetzes durch Selbsthilfe aus dem Gesichtspunkte der Ehrenpflicht, ja sogar sie behaften nicht selten in solchen Fällen die pflichtmässige Unterwerfung unter das Gesetz mit dem Makel der Ehrenrührigkeit. Wie wir heute noch in Europa Landstriche finden, wo die Regierungen im Interesse der modernen Civilisation die vom Volksbewusstsein geheiligte Ehrenpflicht der Blutrache bekämpfen, so bemühen sich auch in den Brennpunkten unsrer modernen Cultur die Gesetze noch immer vergeblich, die Rache durch Selbsthilfe in Form des Duells auszurotten, und die höchste ausübende Gewalt dementirt durch ihr thatsächliches Verhalten die von ihr selbst mit ausgegangenen Gesetze, indem sie gewisse bevorzugte Berufsclassen von solchen Mitgliedern purificiren zu müssen glaubt, welche das Gesetz offen zum Richtmaass ihres Handelns

erklären, und sich von der Tyrannei der Standesehre zu emancipiren versuchen. Sehen wir im Allgemeinen die Vergeltung auch nicht mehr in dem Sinne wie die Nothwehr als ein von aller Schuld befreiendes Moment an, so lässt doch jede Jury dieselbe noch heute als mildernden Umstand gelten, und die in Frankreich stets wiederkehrenden Freisprechungen von Ehemännern, die den Verführer ihrer Frau getödtet, zeigt deutlich genug, dass zum Theil auch noch die erstere Anschauung in Kraft besteht.

Bei allen Völkern ohne geordnete Strafrechtspflege giebt es gar keine höhere und heiligere Pflicht als die Blutrache; vor ihr muss selbst die Heiligkeit des Gastrechtes weichen, falls die Vereinigung der Erfüllung beider Pflichten durch Verschiebung der Blutrache nicht möglich sein sollte. Die innigsten Bande der Natur und des Herzens werden hier von dieser unerbittlichsten aller Pflichten rücksichtslos gesprengt; der schönste und treueste Ehebund ist erbarmungslos augenblicklich und für ewig zerrissen, wenn ein Zufall die Enthüllung herbeiführt, dass dem Gatten die Pflicht der Blutrache gegen die Familie der Gattin obliegt. Uns, die wir längst an kein Gottesgericht mehr glauben, und doch albern genug sind, den Vollzug der Rache nicht etwa bloss dem Würfelspiel des Zufalls, sondern sogar der vielleicht überlegenen Stärke und Geschicklichkeit des Feindes gegenüber auf das Spiel zu setzen, uns würde es übel anstehen, dem Gefühl für die Heiligkeit der Blutrache unsere Achtung zu versagen. Es wäre am Ende nicht zu verwundern, wenn dieselbe nach Abschaffung der Todesstrafe von Neuem auflebte.*)

Wo der Staat eine offenbare Verletzung gar nicht oder in einer für das sittliche Gefühl des Volkes unzulänglicher Weise straft, da drängt nothwendig das reactive Gefühl auf das erlittene Unrecht zur Verwirklichung als persönlicher Gegenstoss, als unmittelbare Vergeltung; die Verletzung des sittlichen Gleichgewichts-

*) Ferdinand Kürnberger plaidirt in einem seiner geistvollen Feuilletons alles Ernstes für Uebertragung des Begnadigungsrechtes auf den durch den Mord zumeist Verletzten (z. B. den Vater, Sohn, oder Gatten des Ermordeten) als den allein zu der Entscheidung Befugten, ob die Umwandlung der Todesstrafe in Zuchthausstrafe im besonderen Falle dem Gefühle der Vergeltung genugthue, was für viele Fälle gewiss zu bezweifeln ist. Der Uebelstand wäre dabei nur der Spielraum, welcher dem schnöden Handel um die Begnadigung eröffnet würde.

zustandes durch Uebergriff des Einen in die Rechtssphäre des Andern giebt dem Verletzten nicht nur das Recht, sondern die sittliche Pflicht zur Wiederherstellung des sittlichen Gleichgewichtszustandes durch analogen Uebergriff in die Rechtssphäre des Verletzenden. Der vergeltende Eingriff ist deshalb kein Unrecht, sondern Erfüllung einer sittlichen Pflicht, weil er nur Gegenstoss zur Wiederherstellung des gestörten sittlichen Gleichgewichtszustandes, der unterbrochenen ethischen Harmonie der Gesellschaft ist, Negation einer Negation und dadurch wenigstens *idealiter* Herstellung des ethischen *status quo ante,* d. h. Sühne des Unrechts. Soll aber die *talio* diesem Sinne entsprechen, der in dem Vergeltungsgefühl durchaus nur unbewusst drinsteckt, so darf der *contrecoup* weder zu schwach noch zu stark sein, weil im ersteren Falle die Vergeltung schwächlich und halb unwirksam, die Sühne nicht völlig wäre, im letzteren Falle hingegen über die Sühne hinaus eine neue Störung des sittlichen Gleichgewichtszustandes einträte. Die Vergeltung muss genau der Verletzung entsprechen — Blut für Blut, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Maass für Maass — oder sie muss, wo diess nicht möglich ist, oder nicht wohl thunlich ist, doch ein Aequivalent der Verletzung bilden. In der richtigen Abwägung dieses Aequivalents besteht die Gerechtigkeit in der Vergeltung; denn in dem Gedanken, dass die Negation der Negation, um zur Wiederherstellung des *status quo ante* zu führen, quantitativ gleichwerthig sein muss, steckt die unbewusste Vernunft des Vergeltungstriebes, welche ihm eine Verwandtschaft mit dem zur Vernunftmoral gehörenden Gerechtigkeitssinn verleiht. Hier tritt die Gerechtigkeit noch nicht als selbstständiges Princip auf, sondern nur als sittlich gefordertes Attribut eines zum höchsten Affect und zur wildesten Leidenschaft führenden Triebes, welcher bei seinem instinctiven Charakter nur unter den Gefühlsmoralprincipien eingereiht werden kann.

Weil aber eben Gefühlsmoral und Vernunftmoral als Zweige einer Wurzel in der innigsten Verwandtschaft zu einander stehen, so ist allerdings die Forderung der Proportionalität der Vergeltung mit der Verletzung nicht erst etwas zum Vergeltungstriebe accidentiell Hinzukommendes, sondern sie wohnt ihm als wesentliches Attribut inne, und die Maasslosigkeit, welche bei der Rache nicht selten gefunden wird, ist nicht eigentlich Folge des Vergeltungstriebes, sondern des zu diesem hinzukommenden Hasses. Der Hass kann aus der

nämlichen That entsprungen sein, wie die Rachsucht, oft aber ist der Hass älter als die zu rächende That und letztere selbst nur ein Ausfluss des schon vorher auch von der andern Seite bestandenen Hasses. In solchen Fällen steigert sich nicht selten die Vergeltung einer kleinen Verletzung durch die Zuthat des Hasses zu immer grösseren und grösseren Feindseligkeiten, weil bei einer das Maass überschreitenden Vergeltung stets eine neue Vergeltung von der andern Seite herausgefordert wird, die nun ihrerseits wieder das Maass überschreitet. Indess auch da, wo die persönliche Vergeltung objectiv genommen das rechte Maass innehält, wird doch der von ihr Betroffene die Gerechtigkeit derselben selten anzuerkennen geneigt sein, weil, wie oben bemerkt, seine eigene That ihm in sittlich milderem Lichte erscheint, der gegen ihn gerichtete Gegenstoss aber, weil er ihm unmittelbar schmerzhaft empfindlich ist, überschätzt wird. So führt die persönliche Vergeltung selbst da, wo der Hass nicht von vornherein ihre objective Gerechtigkeit trübt, leicht zur Perpetuirung des Rückschlages und Gegenschlages, wobei das Auflodern des verstärkenden Hasses kaum zu vermeiden ist. Auf der andern Seite bietet aber auch die Ueberlassung der den sittlichen Gleichgewichtszustand wieder herstellenden Vergeltung an den Beschädigten keine Bürgschaft für hinreichende Ausführung derselben, da es dem Beschädigten unter Umständen an Macht, Stärke, Gelegenheit oder Muth fehlen kann, um das mit der Vollstreckung der Rache verbundene Risico zu übernehmen; insbesondere wird ein solcher Zustand der Gerechtigkeitspflege den Starken und Mächtigen ermuthigen, sich an dem Schwachen und Hilflosen zu vergreifen, dessen Rache er nicht fürchten zu müssen glaubt.

Die Gefahr der Unzulänglichkeit oder des Uebermaasses der persönlichen Vergeltung, sowie die Gefahr der Perpetuirung der Feindseligkeit und der Stiftung und Schürung des Hasses müssen nun offenbar zu dem Auskunftsmittel führen, die Aufgabe der Vergeltung, unbeschadet ihres Charakters, an ein Organ zu übertragen, welches ebensowohl für gerechte Abwägung als für kräftige Verwirklichung derselben die möglichsten Garantien bietet. Dieses Organ ist naturgemäss die oberste Autorität der beide Betheiligten umfassenden Gemeinschaft, welche sich mit dem Fortschritt der Cultur mehr und mehr erweitert; nach vollendeter Staatenbildung ist die Staatsregierung die vergeltende Obrigkeit für die von einem Staatsangehörigen einem andern zugefügten Verletzungen, während das Verfahren bei Betheili-

gung von Bürgern verschiedener Staaten mit der Zeit durch Staatsverträge geregelt wird. Nicht durch einen Vertrag geschieht diese Uebertragung der Vergeltung an den Staat, sondern zuerst durch allmähliche Aenderung der Sitte und unvermerkte Erweiterung der Familien- und Stammes-Gemeinschaft zum Staat; nur nach und nach wird ein Gebiet nach dem andern der Privatrache entzogen, und wo erst die Staatsautorität sich sicher fühlt, da wirkt sie energisch mit an diesem Process, um ihre eigene Machtsphäre gegenüber den Unterthanen dadurch zu erweitern. Dass dieser Uebertragungsprocess noch heute nicht beendet ist, z. B. für Beschimpfungen und Beleidigungen, für Verletzung geschlechtlicher Beziehungen und in manchen Ländern auch für Todtschlag zum Theil noch jetzt der Widerstand gegen die alleinige Vergeltung durch den Staat (grossentheils veranlasst durch die Unzulänglichkeit der staatlichen Vergeltung) fortbesteht, wurde schon oben erwähnt.

Worauf es für unsere Betrachtung allein ankommt, ist die Constatirung der Thatsache, dass noch heutigen Tages das Gefühl des Volkes die Strafrechtspflege des Staates wesentlich im Lichte der Vergeltung auffasst, und in der gerichtlichen Bestrafung eines Verbrechens vor allen Dingen eine Befriedigung seines Vergeltungstriebes sieht. Wer daran zweifelt, der denke an den Durchbruch dieses Vergeltungstriebes des Volkes in den Acten der Lynchjustiz, und lausche sorgfältiger auf die bei der erregten Unterhaltung gemeiner Leute über frische Criminalfälle sich als Grundlage ihres Gerechtigkeitsgefühles deutlich genug verrathenden Motive und Triebfedern: auch da wo moderne Theorien von anderweiter Begründung als äusserlicher Firniss aufgetragen sind, bleibt doch als Substanz ihres Sinnes für strafende Gerechtigkeit der Drang nach Sühnung der stattgehabten Verletzung durch rächende Vergeltung bestehen. Das instinctive reactive Gefühl gegen die unsittliche Verletzung und der Trieb nach Wiederherstellung des sittlichen Gleichgewichts durch den Gegenstoss in der *talio* bildet selbst noch bei Kant und Hegel die Grundlage ihrer Strafrechtstheorie, und auch in der Gegenwart dürfte ein grosser Theil der Juristen dieser theoretischen Begründung anhängen. Geschichtlich genommen steht die Entwickelung der strafenden Gerechtigkeit aus dem instinctiven Vergeltungstriebe oder aus dem reactiven Gegengefühl gegen unsittliche Verletzung ausser allem Zweifel. —

Aus derselben Quelle des reactiven Gegengefühls gegen sittlich differente Einwirkungen entspringt ausser der Rache auch die Dankbarkeit. Zwar ist es sehr viel leichter, den unsittlichen Charakter einer erlittenen Verletzung zu gewahren, als sich des sittlichen Charakters einer empfangenen Wohlthat bewusst zu werden, und in gleichem Verhältniss wird auch die Dankbarkeit seltener angetroffen als die Rache (Undank ist der Welt Lohn). Dennoch drängt sich auch die edle und reine That jedem Menschen unwiderstehlich als solche auf, der nicht durch seine eigene gemeine und selbstsüchtige Gesinnung verhindert wird, an uneigennützige Wohlthätigkeit und selbstverläugnende Opferwilligkeit bei Anderen zu glauben, und der statt dessen aus Widerwillen gegen jede Dankesverpflichtung lieber durch Unterstellung gemeiner und selbstsüchtiger Motive sich von der Ursache solcher Verpflichtung befreit. Der edleren Natur hingegen fällt die empfangene uneigennützige Wohlthat in ihrem sittlichen Werthe um so lebhafter in's Bewusstsein, je seltener sie solcher sittlichen Gesinnung zu begegnen gewohnt ist, und je schärfer sie den Contrast zwischen solchem Edelmuth und der gewöhnlichen Gesinnungsgemeinheit empfindet. Alle edlen Triebe, welche in einem Menschen schlummern, werden durch Empfang einer aussergewöhnlichen Wohlthat geweckt, und wenn derselbe irgend zur Entfaltung positiv sittlicher Gesinnung fähig ist, so wird dieselbe sich in erster Reihe reactiv gegen denjenigen kehren, welcher ihm selber Gutes gethan. Wenn er irgendwo den Antrieb zum Bösen zu überwinden im Stande ist, so muss es demjenigen gegenüber sein, von dem er Gutes empfangen, im Contrast zu welchem sein Böses sich um so schwärzer abheben würde.

Wie die Verletzung Hass sät, so die Wohlthat Liebe; während das erlittene Unrecht den sittlichen Widerwillen gegen die neue Verletzung überwindet und dieselbe sittlich rechtfertigt, erhöht die empfangene Gutthat die sittliche Neigung zum Wohlthun in gleichem Maasse als sie dort den Widerwillen überwindet. Wenn der Verletzte sich wie ein Gläubiger vorkommt, der die Schuld von seinem Schuldner einzutreiben hat, fühlt sich der mit Wohlthat überhäufte als ein Schuldner, der das unverdiente Geschenk nur als Darlehn betrachten kann, und in mindestens gleichem Werthe zurückerstatten muss. Schien durch die Verletzung der sittliche Gleichgewichtszustand negativ verrückt, so hier positiv zu Gunsten des Wohlthäters; diese

Erhebung des Wohlthäters über sich empfindet aber der Empfänger als eine relative Verkleinerung seiner selbst, welche erst dann wieder ausgeglichen wird, wenn er seinen Dank durch die That abgetragen. Während also die Unsittlichkeit einen neuen schmerzenden Eingriff erfordert, um nur den sittlichen *status quo ante* herzustellen, provocirt die Gutthat eine neue Gutthat, und das dadurch gewonnene neue sittliche Gleichgewicht repräsentirt zugleich ein höheres Niveau als zuvor. So wirkt das Gute als Multiplicator seiner selbst vermittelst der Erweckung des reactiven Gegengefühls, des Dankes; das Böse aber wirkt höchstens als Vernichter seiner selbst durch die Vergeltung, welche doch zugleich Verdoppelung des Leides ist, — schlimmsten Falls aber wirkt es durch die Saat des Hasses und der Rache eine endlose Perpetuirung der unsittlichen Leidzufügung.

Dankbarkeit und Rachsucht sind also gleich instinctive Gefühle: es sind nur die beiden Aeusserungen des Vergeltungstriebes, oder die beiden Seiten des reactiven Gegengefühls, je nach der Beschaffenheit des Eindrucks, auf welchen das Gefühl reagirt. Insofern der sittliche Charakter einer Handlung zuerst durch das reactive Gegengefühl offenbar wird, wenn sie einem selbst widerfährt, so kann man nicht mit Unrecht sagen, dass das Gegengefühl die erste Quelle des sittlichen Bewusstseins bilde, und ebenso wird es mit Recht als psychologische Grundlage der vergeltenden Gerechtigkeit so wie der vervielfältigenden Fortpflanzung einmal an irgend einer Stelle zu Tage getretenen guten Handelns aufgestellt. Diese Erwägungen schienen wichtig genug, um dasselbe unter den Gefühlsmoralprincipien einer besonderen Beachtung zu würdigen. Die sittlich differenten Handlungen, welche das Gegengefühl herausfordern, brauchen nämlich dem Thäter keineswegs in ihrer sittlichen Bedeutung bewusst zu sein, sondern können ohne alles sittliche Bewusstsein aus seiner Naturanlage entsprossen sein: dann ist es allererst das Gegengefühl des Betroffenen, welches (zwar noch nicht explicite aber doch implicite in der Qualität des Gegengefühls) die sittliche Beurtheilung eintreten lässt, und so als erster Schöpfer des sittlichen Urtheils dasselbe auch für solche Fälle vorbereitet, wo der Urtheilende nicht selbst von der Handlung betroffen ist, sondern sich nur als Zuschauer in die Lage des Betroffenen hineindenkt. In dritter Reihe wird der Mensch durch diese Vorbereitung auch als Handelnder veranlasst, seine Auffassung der Handlung nach demjenigen reactiven Gefühl zu modificiren, von

welchem er weiss, dass er es als Betroffener selber haben würde, und welches, wie er annehmen muss, der Betroffene wirklich haben wird.

Durch die Kenntniss von der als sicher bevorstehend zu betrachtenden Vergeltung erhält letztere Annahme ganz besonderen praktischen Nachdruck; denn hier greift der Vergeltungstrieb in die egoistische Pseudomoral über, indem er die drohende Vergeltung als negatives Motiv gegen die unsittliche Handlung, den zu hoffenden Dank als positives Motiv für die sittliche That vorhält. Der Instinct der Vergeltung ist es ganz allein, welcher die egoistische Pseudomoral erst möglich macht, indem er dem Egoismus indirecte Motive für die Berücksichtigung fremden Wohls und Achtung fremder Rechtssphäre liefert, welche ohne diesen Instinct ganz unerfindlich wären. Das reactive Gegengefühl mit seinem „Dir wie mir!" führt zu der praktischen Demonstration des Satzes: „was Du nicht willst, das Dir geschieht, das thu auch keinem Andern nicht!" Denn es stellt jedem, der diesen Satz nicht einsehen will, in Aussicht, dass er seine Wahrheit in der Vergeltung werde fühlen müssen. Da wir nun die egoistische Pseudomoral als ein hochwichtiges und unentbehrliches propädeutisches Werkzeug für echte Sittlichkeit erkannt haben, so erfüllt dieser Instinct der Vergeltung schon dadurch einen hohen, indirect der Sittlichkeit zu Gute kommenden Zweck, dass er mittelbar eine Handhabe bietet, um vom Standpunkt der Selbstsucht aus die Selbstsucht zu bändigen und zu beherrschen.

Was aber daraus für diesen Instinct selber folgt, ist, dass die unbewusste Vernunft in demselben noch viel weiter reicht, als wir diess oben schon gesehen haben. Indem er nämlich aus sich die strafende Gerechtigkeit gebiert, schafft er damit zugleich die angemessenste Gestalt, in welcher die Vergeltung des Bösen als Gegenmotiv gegen noch unbegangene aber in Versuchung führende Verletzungen wirken kann, d. h. der Vergeltungsinstinct schafft in der Strafrechtspflege das wirksamste (wenn auch nicht absolut wirksame) Präventivmittel oder Prophylaktikon gegen Vergehen und Missethaten, und wird hierdurch zu einem kräftigeren Beförderer wenigstens der äusseren Legalität des Handelns als alle Religionen und Moralsysteme zusammengenommen. Bei der eminenten Wichtigkeit der Legalität nicht nur für vergangene Zeiten, sondern auch für Gegenwart und Zukunft, und bei der günstigen Rückwirkung der gewohnheitsmässigen Legalität auf die Moralität der Gesinnung wird man die Bedeutung des Ver-

geltungsinstinctes nach dieser Richtung kaum zu hoch veranschlagen können.

Je mehr man die unbewusste Vernunft in einem solchen Instinct und die Tragweite der durch denselben zu realisirenden Ziele bewundern muss, um so schärfer muss man die Kurzsichtigkeit solcher Strafrechtstheorien verurtheilen, welche sich allein an den bewussten Inhalt des fraglichen Instinctes klammern (an die *talio*), anstatt die unbewussten Zwecke desselben als die eigentliche rationelle Begründung des Strafrechts zu betrachten, welche die Existenz eines solchen Instincts und die Thatsache der historischen Entwickelung eines Strafrechts aus demselben selbst erst vor dem Forum der kritischen Vernunft zu rechtfertigen haben. Die genannte Kurzsichtigkeit wird zur Beschränktheit, wenn sich bei näherer Erwägung herausstellt, dass das unmittelbare bewusste Ziel des Instincts (die Vergeltung) selbst erst einer sittlichen Rechtfertigung bedarf, die es nur durch die entfernteren Zwecke desselben (Vorbeugung durch die Strafandrohung und Besserung durch die Strafvollstreckung) erhalten kann. Die Begründung dieser Behauptung fordert die Kritik des Vergeltungsprincips aus höheren ethischen Gesichtspunkten.

Ohne Zweifel wird durch jede sittlich differente Handlung der bisherige sittliche Gesammtstatus verrückt, bei einer guten Handlung nach oben, bei einer bösen nach unten. Die Verrückung nach oben entspricht auf alle Fälle der sittlichen Menschheitsaufgabe, bietet also gewiss keinen objectiven Anlass zur Remedur; ergiebt sich dennoch für den Empfänger der Wohlthat ein solcher Impuls daraus, so ist diess ein rein subjectiver, welcher durch den Wunsch vermittelt ist, die durch Erhebung des Wohlthäters entstandene relative Depression seines Selbstgefühls durch den Dank wieder auszugleichen und sich so zugleich von dem drückenden Gefühl einer gelegentlich recht unbequem werden könnenden Verpflichtung zu befreien. Man stattet also den Dank eigentlich deshalb ab, um die Dankbarkeit los zu sein; man handelt gut aus einer Art von sittlichem Neid auf den Vorsprung des Wohlthäters, und ist dankbar, um gelegentlich ohne Selbstvorwurf und fremden Tadel undankbar sein zu können.

Gross und edel angelegte Naturen bedürfen des Sporns der Dankbarkeit nicht, um gut zu handeln, so bald die Gelegenheit sich bietet; sie werden aber auch von der Dankbarkeit nicht zu Handlungen getrieben, die sie ohne dieselbe unterlassen hätten, denn sie tragen die

Verpflichtung des Dankes ohne sie als Last zu empfinden, und sehen die sittliche Erhebung des Wohlthäters und die relative Selbstverkleinerung, ohne sittlichen Neid gegen fremde Grösse zu hegen. Gutherzige, aber kleine und schwache Seelen thun sich viel zu gut auf ihre Dankbarkeit, und glauben mit der schönen Pflicht der Dankbarkeit kleinere oder grössere Abweichungen vom Wege des Rechts und der Billigkeit entschuldigen zu dürfen; sie würden den Vorwurf nicht ertragen können, undankbar*) zu sein, und verfallen eher aus Dankbarkeit in die Corruption des ärgsten Nepotismus. Sittlich bedeutende Menschen hingegen werden meist undankbar gescholten, weil ihnen die Sache höher steht als die Person, und sie zu Gunsten persönlicher Dankbarkeit ihrer sachlichen Pflicht auch nicht ein Titelchen abbrechen mögen; in Wahrheit aber sind sie viel dankbarer, weil sie nicht danach streben, ihre Dankesschuld nur recht bald und recht billig los zu werden, sondern ruhig abwarten, bis eine Gelegenheit kommt, ihrem Wohlthäter Gutes zu thun, und sei es dann auch mit Opfern, welche schwächere Seelen unbedingt scheuen würden. Dieses Gute würden sie aber, sofern die Opfer nur ihre Person betreffen, auch dann gethan haben, wenn sie dem Betreffenden zu keinem Danke verpflichtet gewesen wären, und nur insofern hat der Dank auf sie einen Einfluss, als er darüber entscheidet, ob und in welchem Maasse sie bei solchen Opfern andere ihnen nahe stehende Personen, z. B. ihre Familie, in Mitbetheiligung ziehen dürfen (etwa bei theilweiser Vermögensabtretung). Die Dankbarkeit darf also aus höherem ethischen Gesichtspunkt nur mit grosser Vorsicht als thatbestimmendes Moment geduldet werden, d. h. nur da, wo keine wichtigeren Pflichten durch dieselben verletzt werden; ihre eigentliche Bedeutung beruht weniger in dem verstärkenden Impuls zu guten Handlungen als darin, dass sie bei der Feststellung der Rangordnung des Näher- oder Fernerstehens der Menschen untereinander (welche so oft bei Collision der Pflichten entscheidend ist) mitzusprechen hat.

---

*) Der Undank, d. h. die Verletzung oder das Unrechtthun gegen eine Person, welcher man Dank schuldet, gilt deshalb mit Recht als ein so schwerer sittlicher Vorwurf, weil ja das Motiv der Dankbarkeit die auf Unterlassung des Unrechts dringenden Triebe unterstützt und dasselbe erleichtert; das Unrecht erscheint darum als viel schwerer, wenn es trotz der Verpflichtung zum Danke verübt wird, als wenn es an einer Person verübt wird, der gegenüber keine solche Verpflichtung besteht.

Hat auf diese Weise schon der Trieb nach Vergeltung des Guten seine nicht unbedenklichen Seiten, so werden wir von der Vergeltung des Bösen noch geringere Erwartungen in sittlicher Hinsicht hegen dürfen. Es ist wahr, dass durch eine unsittliche Handlung der sittliche Gleichgewichtszustand in einer Weise verrückt wird, welche entschieden eine Remedur erfordert, während diess bei einer guten Handlung nicht der Fall ist; es ist ferner wahr, dass die Vergeltung die nächste Form der Remedur ist, auf welche der Mensch sich instinctiv hingewiesen fühlt; aber es ist weder erwiesen, dass die Vergeltung des Bösen das einzig mögliche, noch dass sie ein wirklich und in jeder Hinsicht ausreichendes Mittel zur Wiederherstellung des sittlichen Gleichgewichtszustandes auf dem früheren Niveau ist. Höher als Vergeltung steht Vergebung; Rache wird natürlich gefunden, Grossmuth wird als erhaben bewundert. Die Störung des sittlichen Gleichgewichts besteht subjectiv genommen in dem Gefühl erlittenen Unrechts in dem Beschädigten; wo dieses Gefühl mit der eintretenden Vergebung schwindet, da ist allerdings auch die Störung des sittlichen Gleichgewichts verschwunden. Objectiv genommen kann auch die Vergeltung das Unrecht nicht ungeschehen machen; auch sie vermag nichts weiter als dem gekränkten Gefühl des Verletzten Genugthuung zu gewähren. Aber dasselbe subjective Resultat kann auch durch die Vergebung hervorgebracht werden, indem dieselbe ohne äussere Genugthuung durch Aufhebung des Kränkungsgefühls sich selbst genugthut.

Die Vergeltung schafft objectiv genommen eine neue Verletzung, ein neues Leid, um die äussere Genugthuung für das alte zu gewinnen; gleichwohl erreicht sie durch dieses sittlich bedenkliche Mittel strenggenommen doch nicht die Wiederherstellung des sittlichen Gleichgewichtszustandes in dem Niveau vor der ersten That, sondern in einem tiefer liegenden, durch die dazwischen liegende Uebelthat und ihren Gegenstoss herabgedrückten. Die Vergebung hingegen ist eine positive sittliche Leistung, welche durch ihren positiven Werth auch objectiv genommen das negative Gewicht der Uebelthat aufwiegt, und so erst wirklich den *status quo ante* in sittlicher Beziehung wiederherstellt. Die Vergeltung erweckt in demjenigen, welcher von ihr betroffen wird, selten genug die Erkenntniss, dass sie eine verdiente Busse sei, und zur Sühne des Vergehens bereitwillig zu ergreifen sei; weit häufiger nährt sie den

Hass und weckt den Trotz gegen den Vergeltenden (sei diess nun ein Einzelner oder die Gesellschaft und der Staat). Weit eher ist noch Aussicht, dass die Vergebung und Grossmuth des Beleidigten und Beschädigten im Uebelthäter eine sittliche Scham wach rufe, welche ihn zur Selbsterkenntniss und Besserung führt; dem Rohen und Verstockten gegenüber wird freilich beides gleich wirkungslos bleiben, da dieser die Vergeltung nur als Ausfluss der Bosheit und des Hasses, die Grossmuth als Schwäche deutet. In Wahrheit aber ist die Rachsucht der Zwillingsbruder des Hasses, wie die Vergebung der der Liebe; und um wie viel die Liebe sittlich höher steht als der Hass, um soviel steht die Vergebung sittlich höher als die Vergeltung. Jeder hütet sich vor einem Menschen, der nicht vergeben kann, und meidet den Rachsüchtigen; mit einem nachtragenden Gemüth will man nicht gern etwas zu thun haben, und selbst ein stark ausgesprochener Zug der Dankbarkeit macht verdächtig, weil er darauf schliessen lässt, dass aus derselben Quelle auch ein zähes Festhalten an empfangenen schlechten Eindrücken fliesst.

So gross wir also auch die Bedeutung des instinctiven Vergeltungstriebes für die Erweckung sittlichen Bewusstseins in früheren Stadien des Lebens der Menschheit, für die Ermöglichung einer egoistischen Pseudomoral als Vorstufe echter Sittlichkeit und für die historische Begründung der Strafrechtspflege fanden, so wenig können wir doch zugeben, dass ein solcher Instinct berufen sei, das letzte Wort in der Ethik zu sprechen. Im Gegentheil, er ist zur Ueberwindung bestimmt: als Dankbarkeit durch das ruhig erwägende Pflichtgefühl, als Rachsucht durch die Grossmuth und Langmuth der Liebe, welche dazu drängt, nicht sieben Mal, sondern sieben Mal siebenzig Mal dem Bruder zu vergeben. Bei edlen Naturen kostet nicht die Vergebung sondern das Sichversagen der Vergebung eine Selbstüberwindung, und diess beweist deutlich genug, dass, wenn dennoch nur zu oft Gründe vorliegen, um die Vergebung zu versagen, diese nicht mehr in dem Vergeltungstriebe als solchem gesucht werden dürfen, sondern in anderartigen Erwägungen der nachtheiligen Folgen, welche die Vergebung für den Schuldigen und für die Gesellschaft wahrscheinlich nach sich ziehen würde. Wo der Uebelthäter kein Zeichen eines sittlichen Bewusstseins über sein Vergehen erkennen lässt, und zu vermuthen steht, dass die Vergebung ihn nur zu neuen Uebelthaten ermuntern würde, da ist sowohl für ihn als für die Gesellschaft die

Vollstreckung der Strafe Erforderniss; für ihn, weil sie Gelegenheit zur sittlichen Zucht und Weckung des sittlichen Bewusstseins bietet, für die Gesellschaft, weil sie dieselbe vor der Wiederholung des Vergehens in einem gewissen Maasse schützt, insofern die Vergebung nicht nur diesen Uebelthäter, sondern auch andere zur Wiederholung ermuntern würde, während der Vollzug der Strafe sowohl diesem als anderen in ähnlichen Fällen als Gegenmotiv gegen die Versuchung dienen kann. Da die Gesellschaft als Ganzes wichtiger ist als der einzelne Verbrecher, so ist auch der Schutz der Gesellschaft wichtiger als die sittliche Zucht des Verbrechers, und daher letztere nur insoweit als Nebenzweck zu verfolgen, wie der Hauptzweck des Schutzes der Gesellschaft dies zulässt.

Diese Rücksichten und Zwecke sind es denn auch, welche heute allein noch die ursprünglich aus dem Vergeltungsprincip erwachsene Strafrechtspflege bestimmen dürfen. Jede Concession an die Forderung der *talio* um ihrer selbst willen muss uns als unsittlich gelten; wir strafen schlechterdings nicht mehr, „weil gesündigt worden ist, sondern damit nicht gesündigt werde" (Seneca, Grotius), und erfüllen so in Wahrheit und mit Bewusstsein das unbewusst-vernünftige Ziel des blinden Vergeltungsinstinctes, der nur in diesem Ziele seine Rechtfertigung findet.

Das Strafrecht darf sich zunächst nicht auf jede mögliche Verletzung erstrecken, sondern muss ein grosses Gebiet freilassen, in welches die Gerichte sich nicht einmengen, und wo es dem privaten Ermessen völlig freigegeben ist, die erlittenen Kränkungen, Verletzungen, Benachtheiligungen u. s. w. zu vergeben oder zu vergelten. Der so gewährte Spielraum kommt freilich ebensogut der Chicane und Rancune als der gesellschaftlich nothwendigen Zurückweisung unberechtigter Eingriffe zu Gute; aber dieser Spielraum ist eben zur Entfaltung privater Sittlichkeit (welche die Möglichkeit unsittlichen Verhaltens selbstredend einschliesst) durchaus nothwendig. Eine zweite Sphäre umfasst verschiedene Gruppen von Vergehen, welche zwar strafrechtlich verfolgbar sind, aber nur auf Antrag des Beschädigten, welcher Antrag theilweise bis zur Fällung des Urtheils zurückgenommen werden kann. Erst ein drittes Gebiet wird von der Gesetzgebung als unbedingt verfolgbar angesprochen, sobald der Thatbestand zur Kenntniss der Behörden gelangt. Diese Kategorie umfasst alle solche Vergehen und Verbrechen, welche vom Gesetzgeber

für zu gemeinschädlich und gemeingefährlich erachtet sind, um den Verbrecher straffrei ausgehen zu lassen, und ihn und andere dadurch möglicher Weise zur Wiederholung zu ermuntern. Aber auch hier kann die Gesetzgebung nicht verhindern, dass der Beschädigte die Anzeige unterlässt, und selbst dann, wenn der Thatbestand ohne Mitwirkung des Beschädigten zur Kenntniss der Behörde gelangt ist, hält die Gesetzgebung für besondere Fälle, wo die Vergebung bessere Früchte als die Bestrafung zu tragen verspricht, den Weg der Gnade offen, bei welchem ein Gnadengesuch des Beschädigten entscheidend wirken kann, wenn seine Motive an competenter Stelle Zustimmung finden.

So sehen wir selbst in der Strafrechtstheorie die Möglichkeit der Vergebung offen gehalten, soweit dieselbe nicht durch socialethische Rücksichten ausgeschlossen wird, und jedenfalls ist der höheren sittlichen Forderung der Vergebung gegenüber die Berufung auf die niedere der Vergeltung machtlos und wirkungslos. Deshalb muss aber auch endlich einmal mit dem Princip der *talio*, das noch immer in unserer Strafrechtstheorie sich breit macht, gründlich aufgeräumt werden. Man muss begreifen lernen, dass ein Instinct, der unbewussten Zwecken dient, kein Princip ist, auf das man sich in einer wissenschaftlichen Theorie versteifen darf*), am wenigsten, wenn dieser Instinct geschichtlich bereits seine Schuldigkeit gethan hat, wenn seine unbewussten Zwecke erfüllt und ihr Fortbestand durch anderweitige, inzwischen erstarkte und befestigte psychologische Grundlagen gesichert ist, und wenn er den höheren ethischen Forderungen widerspricht, welche die Anhänger der Vergeltungstheorie zwar im Allgemeinen zugeben müssen, aber in ihrer Geltung für dieses Rechtsgebiet bestreiten. Als ob die Sittlichkeit sich so willkürlich von gewissen Gebieten des menschlichen Lebens absperren liesse!

Der Vergeltungsinstinct ist für uns nur das Residuum einer sittlich roheren Zeit, dessen erziehlicher und vorbereitender Werth sich zwar heute noch an sittlich rohen und tief stehenden Individuen fortwährend bestätigt, das aber den Forderungen reinerer

*) Wie diess z. B. E. Dühring in krassester Weise thut (vgl. dessen Abhandlung: „Die transcendente Befriedigung der Rache", Anfang zu der Schrift „Der Werth des Lebens" erste Auflage S. 219—225, — Breslau bei Trewendt 1865).

Sittlichkeit zu sehr widerstrebt, als dass in der sittlichen Oeconomie eines gebildeten und gereiften Menschen dieser Instinct etwas anderes als Bekämpfung durch höher stehende sittliche Triebfedern erfahren könnte. Nur der positiven Aeusserung des Gegengefühls als Dankbarkeit ist ein gewisser Werth im sittlichen Budget nicht abzusprechen; jedoch erfordert dieselbe ebenfalls erhebliche Einschränkungen und grosse Vorsicht gegen Ueberrumpelung der Pflicht durch dieses Gefühl, und die ausdrückliche Pflege dieses Gefühls ist schon deshalb zu widerrathen, weil die Kräftigung des Vergeltungstriebes in Bezug auf das Böse von derjenigen in Bezug auf das Gute psychologisch schwer zu trennen sein dürfte, und erstere jedenfalls in sittlicher Hinsicht mehr Schaden stiftet als letztere jemals Förderung bringen kann.

---

5) Das Moralprincip des Geselligkeitstriebes.

In allen Ordnungen des Thierreichs, von den mund- und magenlosen Eingeweideinfusorien bis zu den Vorläufern des Menschen, giebt es Thierarten, die einzeln, und andere die gesellig oder herdenweise leben. Wo die Sonderung der Geschlechter eine Vereinigung zur Begattung erforderlich macht, wirkt diese doch nur theilweise auf ein vorübergehendes oder dauerndes Zusammenleben zweier Thiere verschiedenen Geschlechtes hin, da der Begattungsact wie bei den Spinnen zwischen einsam lebenden und vorher und unmittelbar nachher sich feindlichen Individuen vollzogen werden kann. Selbst die polygamischen Instincte lassen sich in ausgiebigem Maasse durch vereinzeltes Herumstreifen während der Brunstzeit befriedigen, ohne nothwendig zur Herdenbildung zu führen, während auf der andern Seite die Herde häufig mehr Individuen als die zu einer polygamischen Familie gehörigen umfasst. Der Trieb zum geselligen Zusammenleben, zum Zusammenrotten in Herden, ist also ein vom geschlechtlichen Paarungstrieb unabhängiger Instinct, wenngleich nicht geläugnet werden soll, dass er durch letzteren verstärkt und namentlich in der Art und Weise seiner Entfaltung mitbestimmt werden kann.

Der Geselligkeitstrieb ist ferner ein wirklicher unmittelbarer Instinct, d. h. er ist nicht durch Reflexion auf das durch das Zusammenleben hervorgerufene oder verstärkte eigene Wohlbehagen

bedingt. Wir sehen Thiere herdenweis leben, bei denen eine Förderung durch das Zusammenleben nicht ersichtlich ist, und eher eine Beeinträchtigung der Einzelinteressen durch Schmälerung der auf dem gemeinsamen Wege angetroffenen Nahrung aus demselben zu entspringen scheint (z. B. wilde Schafe, Hyänen, Hyänenhunde u. s. w.) Auch tritt der Geselligkeitstrieb zu Zeiten hervor, wo grade alle Bedürfnisse gestillt sind, ja sogar dann mitunter am stärksten; ein Stubenhund z. B. heult und wimmert, wenn er allein gelassen wird, ein kleines Kind schreit aus demselben Grunde, auch wenn ihm gar nichts fehlt, bloss aus Verlangen nach Gesellschaft. Nach Schopenhauers treffender Bemerkung langweilen sich müssige Menschen lieber in Gesellschaft als allein; aber dass der Geselligkeitstrieb nur aus der Flucht vor der Langenweile herstamme (Parerga I 449), wird doch schon durch den Geselligskeitstrieb der Thiere widerlegt. Es gewährt an und für sich eine Befriedigung, mit seines Gleichen zusammen zu sein, auch ohne dass man etwas von denselben hat, und ohne dass die Gesellschaft einem ebenbürtig ist.

„Die schlechteste Gesellschaft lässt Dich fühlen,
Dass Du ein Mensch mit Menschen bist."

(Goethe im Faust.)

Das blosse Zusammensein mit Individuen unserer Gattung könnte aber nicht eine solche Befriedigung in uns hervorrufen, wenn nicht ein starker Trieb nach Geselligkeit in uns lebte, der eben durch das Zusammensein befriedigt wird. Nur grosse innere Hülfsquellen, traurige und schreckliche Erfahrungen, oder eine krankhafte Degeneration des Geistes können diesen Trieb einschränken, zum Menschenhass oder zur Menschenscheu führen, und den geselligen Verkehr auf ein Minimum herabdrücken; vollständige Isolirung fällt stets in's Gebiet der Psychiatrie, und kommt am häufigsten durch asketische Verirrungen zu Stande. Jeder geistig gesunde Mensch wird eine gewisse Geselligkeit als Lebensbedürfniss empfinden, wenn auch die Befriedigung keineswegs von der extensiven Grösse des Verkehrs abhängig ist. Wie stark dieser Trieb ist, wird man am besten dann empfinden, wenn man unfreiwillig oder absichtlich auf längere Zeit allen Verkehr gemieden hat; man ist dann ordentlich erfrischt durch ein Gespräch mit einem gewöhnlichen Manne, dem man etwa auf dem Felde begegnet. Die Nichtbefriedigung des Geselligkeitstriebes ist daher auch

eine erhebliche Verschärfung der Gefängnissstrafe in Gestalt der Einzelhaft.

Der Mensch gehört entschieden zu den geselligen Thieren, nicht zu den einzeln lebenden, wenngleich man ihn als eigentliches Herdenthier deshalb nicht bezeichnen kann, weil seine Geselligkeit vielseitiger und feiner gegliedert ist als in dem homogenen Aggregat einer Herde. Es kommt dies daher, weil einerseits die höhere geistige Entwickelung des Menschen eine grössere Mannichfaltigkeit in die geselligen Beziehungen und Berührungen bringt, und weil andererseits das vollkommenere Mittheilungsmittel der menschlichen Sprache die gesellige Wechselwirkung sehr erleichtert und dadurch wieder häufiger und intimer macht. Erhält somit im menschlichen Leben die Geselligkeit eine weit höhere Bedeutung, als sie im thierischen irgend beanspruchen kann, so ist auch die Energie des menschlichen Geselligkeitstriebes im Verhältniss zum thierischen nicht zu verwundern.

Der Geselligkeitstrieb steht auf der Uebergangsstufe von den egoistischen zu den socialen und moralischen Instincten. Er ist, wie schon oben bemerkt, keineswegs aus egoistischer Reflexion entsprungen, wenngleich er nachträglich mit derselben (in Bezug auf die aus der Gesellschaft für das eigne Wohl zu schöpfenden Vortheile) Hand in Hand gehen kann; er ist aber doch insofern egoistisch, als bei dem Aufsuchen der Geselligkeit der aus der Befriedigung des Geselligkeitstriebes zu erwartende Genuss mehr oder minder deutlich dem Bewusstsein als Ziel des Handelns vorschwebt. Nichtsdestoweniger tritt er mit dem andern Fusse bereits auf das Gebiet der socialen und moralischen Instincte hinüber, nicht nur dadurch, dass er die allgemeinste Vorbedingung und Grundlage derselben bildet (da ohne geselliges Zusammenleben sociale und moralische Instincte gar keinen Boden zur Entfaltung hätten), sondern auch schon dadurch, dass er seine eigene Befriedigung bewusstermaassen nur durch gleichzeitige Mitbefriedigung der gleichen Triebe in den Anderen erreicht, und sich dieser Solidarität in demselben Maasse bewusst ist, wie seine eigene Befriedigung als Ziel des Handelns in sein Bewusstsein fällt. Wer Gesellschaft aufsucht, ist eben so bereit, gesellig zu geben als zu empfangen; wenigstens ist dies das normale Verhältniss, das durch überwiegenden Egoismus oder überwiegende Gutmüthigkeit freilich dahin modificirt werden kann, dass entweder das gesellige Empfangen oder das Geben zum Hauptziel oder alleinigen Ziel des Handelns

werden kann, während das andere bloss als unvermeidlich nebenherlaufende Folge betrachtet wird. Je naiver der Geselligkeitstrieb sich entfaltet, je weniger überhaupt auf ein Ziel des Handelns reflectirt wird, je blinder und besinnungsloser man sich der Reaction des Triebes auf das Motiv (die vorgestellte Gelegenheit, in Gesellschaft zu sein) hingiebt, desto mehr ist die egoistische und unbewusst-sittliche Seite des Triebes im Gleichgewicht, das durch eintretende Reflexion zunächst zu Gunsten des Egoismus gestört wird, dann aber durch anderweitige Entfaltung sittlicher Momente in's Gegentheil umschlagen kann.

Ohne mithin den Geselligkeitsinstinct ein im ausschliesslichen Sinne moralisches Gefühl nennen zu können, hat dasselbe in seinem Doppelantlitz doch (ebenso wie der Vergeltungstrieb in der Dankbarkeit) eine unbedingt moralische Seite, während die andere Seite (entsprechend der Rachsucht beim Vergeltungstriebe) wenigstens die psychologische Grundlage bildet, auf welcher eine Entfaltung objectiv guter Handlungen aus rein egoistischer Reflexion erst möglich wird. Der raffinirteste Egoist würde gar nicht auf den Gedanken kommen, in Gesellschaft zu gehen und sich andern Menschen anzuschliessen, wenn er nicht einen Befriedigung heischenden instinctiven Trieb nach Geselligkeit in sich vorfände, welcher als solcher, wie wir oben sahen, nicht mehr aus Egoismus zu erklären ist.

Mit Rücksicht hierauf hat Hugo Grotius Recht, in der Einleitung zu den naturrechtlichen Entwickelungen seines berühmten Werkes *de jure belli et pacis* den menschlichen (durch Vernunft und Sprache dem thierischen überlegenen) Geselligkeitstrieb als wesentliche Grundlage der Rechtsentwickelung dem Selbsterhaltungstriebe gegenüber zu stellen, und die instinctive Natur auch des ersteren ausdrücklich anzuerkennen. Da Grotius unter *jus* ebensowohl den moralischen Zustand der Person als auch die jenen Zustand sicher stellenden gesetzlichen Bestimmungen versteht, so stellt der Geselligkeitstrieb bei ihm in der That ein Moralprincip dar, von welchem aus das *justum* und *injustum* bemessen und abgeleitet wird. Diese Ableitung kann in einer Rechtsphilosophie kaum ohne starken Beisatz rationalistischer Elemente erwartet werden, welche schon in der Betonung der Vernunft in der den Thieren überlegenen Geistesentwickelung des Menschen hervortreten. Der abstract rationalistische Charakter der Grotius'schen Moral zeigt sich ferner in seiner Annahme der Gleich-

heit des Geselligkeitstriebes in allen Menschen; aus dieser Annahme folgt dann ein paradiesischer Rechts- und Moralzustand der Menschen, der nur durch einen Sündenfall verloren gegangen sein kann, und durch den Staatsvertrag annähernd wiedergewonnen werden soll. Diese drei Fictionen entspringen aus der empirisch ungerechtfertigten Annahme einer ursprünglichen Gleichheit des Geselligkeitstriebes und der daraus abgeleiteten Negation aller socialen Ungleichheiten. Anstatt dieses einseitig rationalistischen Vorgehens hätte Grotius vielmehr die Triebe untersuchen sollen, welche auf dem Boden der vom Geselligkeitstriebe geschaffenen Lebensgemeinschaft sich entfalten; dann erst würde die grundlegende Bedeutung des Geselligkeitstriebes in ihr wahres Licht gerückt sein, selbstverständlich aber auch die Unzulänglichkeit dieses einen Instincts zum Princip des Naturrechts und der Moral und die überragende Bedeutung anderer eingeleuchtet haben. Dies hindert nicht, die Verdienste des Grotius anzuerkennen, der durch seine Aufstellung des Geselligkeitstriebes als eines von dem Egoismus verschiedenen natürlichen Instincts die Moral- und Rechtsphilosophie seiner Zeit in neue Bahnen lenkte, und auf die Nachfolger vom grössten Einfluss wurde (so z. B. auf Pufendorf, dessen Lehre auf einer Vereinigung des Grotius'schen Geselligkeitsprincips mit dem Hobbes'schen Selbstsuchtsprincip beruht).

Jedenfalls ist mit der Aufstellung dieses Princips ein ungeheurer Fortschritt über die später noch bei Spinoza und den Franzosen herrschende Selbstsuchtsmoral gemacht, indem ein wichtiges Element, mit dem die Eudämonisten immer rechnen, ohne es zu merken, als nicht vom Egoismus abhängig dargethan wird. Es enthält so das Geselligkeitsprincip im Keim die ganze moderne Ethik in ihrem Unterschied von der egoistischen Pseudomoral der Alten und der Renaissance und von der mittelalterlichen Pseudomoral der Heteronomie, leitet zu den objectiven Moralprincipien hinüber, und enthält bereits das Stichwort „social" in sich, das über die einseitige Individualethik hinweg vorahnend auf eine künftige Socialethik deutet. Dies alles schien hinreichend, um ihm ungeachtet seines zweideutigen Charakters einen Platz unter den Moralprincipien des Gefühls neben dem des Vergeltungstriebes und vor den auf dem Boden des geselligen Zusammenlebens erwachsenden moralischen Gefühlen zu sichern.

6. Das Moralprincip des Mitgefühls.

Einer der frühesten Instincte, die wir auf dem Boden des geselligen Zusammenlebens erwachsen sehen, ist das Mitgefühl, das dem reactiven Gegengefühl an Ursprünglichkeit mindestens gleichkommt; denn schon bei Thieren sehen wir in Ausnahmefällen das Mitgefühl mit ihres Gleichen aus der thierischen Selbstsucht rührend hervorleuchten (vgl. Darwin „Abstammung des Menschen" I. S. 65), und noch weniger vermissen wir glänzende Beispiele desselben bei den rohesten Naturvölkern. Wendet sich das Gegengefühl als active Reaction gegen activ in Anderen auftretende Gefühle, so ist das Mitgefühl eine passive Reaction auf passive Gefühle Anderer; bildet ersteres gleichsam den Gegenstoss des elastischen Gefühls gegen Gefühle und ihre Aeusserung in Handlungen, welche auf die eigene Person gerichtet sind, so bildet letzteres die mitklingende Bewegung einer unmittelbar nicht berührten Saite, welche aber durch das Tönen der unmittelbar betroffenen Saite in gleichartige Erzitterung versetzt wird. In dem Object einer Handlung wird reactives Gegengefühl, im unbetheiligten Zuschauer Mitgefühl wach gerufen; so viel grösser die Wahrscheinlichkeit ist, durch directes Eingreifen überhaupt eine sittliche Gefühlsreaction hervorzubringen, so viel besser ist die Aussicht, dass das Gefühl eines unbetheiligten Zuschauers, wenn es einmal auf das Wahrgenommene reagirt, auch wirklich im sittlichen Sinne reagiren werde. Ueberall da also, wo wir überhaupt auf das Vorhandensein von Mitgefühl oder auf Empfänglichkeit für dasselbe rechnen dürfen, werden wir auch hoffen dürfen, an diesem ein reineres moralisches Gefühl anzutreffen als an dem Gegengefühl des Betroffenen. Das Gegengefühl ist erst der Uebergang vom moralischen Selbstgefühl zu dem für Andere, und hat als solcher noch einen gewissen selbstischen Anstrich, d. h. den einer vorwiegenden moralischen Reflexion auf sich selbst, statt direct an Andere zu denken und für Andere zu fühlen und zu wirken; so z. B. sucht die Vergeltung des Bösen Genugthuung für das eigene Kränkungsgefühl im fremden Leide, und strebt die Dankbarkeit nach sittlicher Selbsterhebung durch Vergeltung des Guten, um die beschämende Depression des eigenen Selbstgefühls durch die empfangene Wohlthat und das drückende Gefühl des vom Andern gewonnenen moralischen Vorsprungs los zu

werden. Erst jetzt mit der Betrachtung des Mitgefühls verlassen wir jenes Gebiet moralischer Engherzigkeit, die vor Allem für das eigene Ich, wenn auch nur für den Stand seiner Moralität (also in einem Moralität nicht ausschliessenden, sondern einschliessenden Sinne) sorgt, und gelangen zu den Gefühlen, welche direct auf Andere gehen; denn der Geselligkeitstrieb konnte, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, wegen seines halb auf Andere, halb auf das eigene Ich gerichteten Doppelgesichts nicht zu den eigentlichen moralischen Gefühlen gerechnet werden, sondern bildete erst eine Mittelstufe zwischen selbstsüchtigen und ethischen Trieben.

Wie das Gegengefühl in Rachsucht und Dankbarkeit, so spaltet sich das Mitgefühl in Mitleid und Mitfreude. Diese beiden Hauptabtheilungen sind aber hier keineswegs so streng geschieden und so genau in sich bestimmt wie dort. Denn wie in einem geöffneten Klavier eine Resonanz von ganz verschiedener Tonhöhe und Klangfarbe herausschallt, je nach dem Ton oder Vocal, den man hineinsingt, so modificirt sich auch das Mitgefühl in der Menschenbrust bis in die feinsten Nüancen je nach dem wahrgenommenen Gefühl, vorausgesetzt, dass die Saiten des Gefühls in derselben ebenso vollzählig und unverstimmt vorhanden sind, wie wir die Saiten im Klavier annahmen. Wie nun Schmerz und Lust sich in unendlich mannichfachen Formen, Gestalten und Mischungen darstellen, so auch das Mitgefühl. Die zahllosen Synonymen, welche die Sprache für die schmerzlichen und frohen Gefühle besitzt, geben in ihren verschiedenen Nüancen doch nur grobe Umrisse von dem Reichthum und der Mannichfaltigkeit des wirklichen Seelenlebens. Selten giebt es einen Schmerz, dem nicht eine gewisse Lust, noch seltener eine Freude, der nicht eine gewisse Unlust beigemischt wäre; hallt nun auch das Mitgefühl nur einigermassen kräftige Gefühlstöne wieder, so werden doch Fälle genug übrig bleiben, wo beide Bestandtheile des Originalgefühls kräftig genug sind, um das Mitgefühl erklingen zu lassen, und zwar als ein aus Mitleid und Mitfreude *gemischtes* Gefühl. Da nun aber thatsächlich in der Gefühlsbesaitung der meisten Menschen sich Lücken und verstimmte Stellen finden, so wird auch die Mitgefühlsempfänglichkeit ein und desselben Menschen für *verschiedene Arten* schmerzlicher, freudiger und gemischter Gefühle sehr *verschieden* sein. Dadurch, dass von einem gemischten Gefühl gewisse Bestandtheile Wiederhall finden, andere aber nicht, kann auch das Mitgefühl eine von dem

Originalgefühl abweichende Beschaffenheit gewinnen, wie die Färbung eines Klanges entstellt wird, wenn in dem resonirenden Klavier eine einem wichtigen Oberton des Klanges entsprechende Saite fehlt.

Das Mitgefühl bietet eine Täuschung dar, welche in unserm Intellect nichts ungewöhnliches ist; wir empfinden nämlich ein Gefühl, das nirgends anders als in unserer eigenen Seele existirt, wir denken aber nicht an dieses unser eigenes Gefühl, sondern an dasjenige, welches unser Mitgefühl erweckt. So bilden wir uns ein, gleichsam in fremder Seele zu fühlen, und das Gefühl eines Dritten unmittelbar mitzuempfinden, während wir doch nur den Reflex empfinden, den es in unsre eigne Seele wirft. Diese Täuschung entspricht ganz der des Blinden, welcher das Tastgefühl nicht in der Hand, sondern an der Spitze seines Stabes zu haben meint, oder noch allgemeiner der Täuschung, dass wir die Dinge da draussen zu sehen glauben, während doch in unserm Bewusstsein nur unser eigener Vorstellungsinhalt ist. Diese Täuschung erleichtert nun wesentlich die praktische Wirksamkeit des Mitgefühls, indem die anscheinende Unmittelbarkeit des Rapports zwischen uns und dem Dritten die Neigung zum thätigen Eingreifen in dessen Gefühlszustand begünstigt und verstärkt; zugleich bietet das Unbewusstbleiben des Zwischengliedes als eines ausschliesslich in der eignen Seele bestehenden Gefühls eine stärkere Garantie gegen Aufstellung der Befriedigung des eignen Mitgefühls als egoistischen Zwecks des wohlthätigen Handelns, d. h. gegen Rückfall in die egoistische Pseudomoral, als dies z. B. bei dem Ehrgefühl, der Reue u. a. m. der Fall ist.

Das Mitgefühl braucht keineswegs unter allen Umständen zur praktischen Bethätigung zu drängen; es kann z. B. das Mitgefühl mit der traurigen oder heiteren Stimmung eines geselligen Kreises sich damit begnügen, selbst traurig oder heiter zu sein. Erst da, wo eine wenn auch noch so entfernte, im speciellen Fall vielleicht als unrealisirbar anerkannte allgemeine Möglichkeit auftaucht, durch unser Handeln das Gefühl, welches wir mitfühlen, alteriren zu können, erst da kann begreiflicher Weise der Wunsch entstehen, helfend einzugreifen. Wie könnte z. B. das Mitleid mit dem Schmerz um unersetzliche Verluste (wie gestorbene Eltern oder Kinder) auf den Gedanken bringen, solches Leid abstellen zu wollen, was seiner Natur nach unabänderlich getragen werden muss, bis die Zeit es lindert? Wohl aber kann bei dem Mitgefühl für die Leiden kriegführender

Völker der Wunsch entstehen, die Kriege möchten wo möglich ganz aufhören, wenn auch der so Wünschende zunächst nicht einsieht, was er für seine Person thun könnte, um diesem Ziele näher zu kommen, wenn ihm nur das Ziel im Bereich der Möglichkeit zu liegen scheint. Wirklich eingreifen, um das Gefühl, das er mitempfindet, abzuändern, wird der Mensch erst dann, wenn er nicht nur an die allgemeine Möglichkeit einer Aenderung glaubt, sondern auch ganz bestimmt die ihm in diesem Augenblick erreichbaren Mittel erkennt, durch welche er diese Aenderung herbeizuführen hoffen darf.

Aber auch da, wo die Gelegenheit geboten ist, wird das Mitleid keineswegs immer zur Linderung fremden Leids antreiben; es hängt vielmehr das praktisch-Werden des Mitgefühls sowohl von den neben ihm bestehenden Affecten als von seiner eigenen Beschaffenheit ab. Neid und Schadenfreude, Faulheit und Bosheit, Bequemlichkeit und collidirende Selbstsucht können sehr wohl gleichzeitig mit dem Mitgefühl erregt sein, und werden dann nicht nur den praktischen Consequenzen des letzteren Affects widerstreben, sondern auch seinen Bestand als Gefühl bekämpfen. Sie werden seine Aeusserung vollständig oder unvollständig aufheben, wenn sie zusammengenommen ihm an Stärke mindestens gleichkommen, beziehungsweise dieselbe annähernd erreichen. Noch wichtiger als diese das Mitgefühl paralysirenden Affecte aber ist die Beschaffenheit des Mitleids selbst. Dieses in mehr als einer Beziehung räthselhafte Gefühl ist bekanntlich aus Lust und Unlust gemischt; je reiner die Unlust in demselben vertreten ist, je mehr also das Mitleid seiner idealen Charakteristik, scheinbares Fühlen des Schmerzes in der fremden Seele selbst zu sein, nahekommt, desto entschiedener wird es zur helfenden That drängen; je mehr aber die Lust-Elemente in diesem Gefühl an relativer Bedeutung gewinnen, desto mehr wird naturgemäss die Tendenz des Gefühles, bei sich zu beharren, wachsen, und wird bei überwiegender Lust im Mitleid das Streben nach helfendem Eingreifen überwiegen. Die Lust im Mitleid (es ist hier selbstverständlich nicht von der etwa durch Hoffnung anticipirten Lust der Hilfsleistung die Rede) kann nun wohl in zweifacher Richtung unterschieden werden, als ästhetische Lust des Mitleids und als eine der Grausamkeitswollust verwandte, wo nicht gar mit deren geringeren Graden identische Empfindung; nur zu oft aber werden beide Arten der Lust beim unbetheiligten Zuschauer sich eng verschmelzen, wie wir dies an den bei Unglücksfällen müssig gaffenden

Volkshaufen sehen können, die sich gierig um das Schauspiel eines in Krämpfen liegenden Menschen, oder eines gestürzten Karrenpferdes zusammendrängen, ohne dass der Hundertste an Hilfsleistung denkt. Mag hier auch Neugier ein allein schon viel erklärender Factor sein, so fällt doch die aufgesuchte Lust des Mitleids bei einer grossen Zahl schwer in's Gewicht; hingegen scheucht bei feineren Naturen die Unlust des Mitleids von solchem Anblick hinweg, wenn nicht die Hoffnung, helfen zu können, zur Selbstüberwindung und zur Ertragung der Unlust des Mitleids zwingt. Die aesthetische Lust des Mitleids abstrahirt von vornherein davon, helfen zu wollen, und betrachtet das Leid durchaus nur als Schauspiel vom Standpunkt eines unbetheiligten Zuschauers. Diese Art sich zu den Leiden der Welt zu stellen, ist gewöhnlicher als man denkt, und z. B. in Kaffeeklatschunterhaltungen gut zu beobachten; man entwickelt eine anscheinend starke Gemüthsbetheiligung, thut sich auf seine Rührung viel zu Gute, würde aber die Zumuthung, selber helfend einzugreifen, sehr befremdet mit leeren Ausflüchten ablehnen. Letzteres beweist nicht grade die Unwahrheit dieser Gefühle, aber es beweist, dass dieselben nicht unmittelbare Empfindungen, sondern nur ästhetische Anempfindungen sind. Es ist dies ein concretes Beispiel für die oben besprochenen Gefahren einer ästhetischen Moralbegründung.

Noch gefährlicher jedoch ist die Verwandtschaft mit der Grausamkeitswollust, die, gänzlich verschieden von der Bosheit und ebensogut gegen sich selbst wie gegen andere gerichtet, mehr oder minder in jedem Menschen wohnt. Die krankhaften Auswüchse derselben zeigen uns freilich nur monströse Erscheinungen unter Ueberwucherung entgegenstehender Triebe, können aber grade deshalb als Schlüssel des Verständnisses für die complicirten Vorgänge im normalen psychischen Processe dienen. Wie verbreitet ist die Lust am Martyrium als solchem, sei es an Krankheit oder gesellschaftlichen Plagen, wie oft werden dieselben in höherem oder geringerem Maasse als Selbstzweck cultivirt! Auch das Mitleid mit sich selbst hat seine eigenen Reize, welche unter Umständen so mächtig werden können, dass sie zur Schädigung des eigenen Interesses führen, — ein Vorgang, der dem geschärften psychologischen Blick namentlich im Frauenleben nur zu oft erkennbar wird, und ganz geeignet scheint, der Umgebung, insbesondere dem Ehemann, das Concept zu verrücken. Wie oft sieht man nicht ganz vernünftige Menschen mit Wollust im eigenen Schmerze

wühlen, und denselben künstlich nähren und verschärfen, statt an seiner Unterdrückung zu arbeiten! Aehnliche Paradoxie weist nun auch das Mitleid mit Anderen auf. Die Grausamkeitswollust an fremden Martern wäre in jeder Gestalt unmöglich, wenn ihr nicht das Mitleid ein lebhaft gefärbtes Bild des fremden Leides, eine scheinbar unmittelbar intuitive Sensation desselben zuführte. Nur ein Mensch von starkem Mitleid ist starker Grausamkeitswollust fähig. und kein Mitleid, auch das reinste nicht, ist chemisch rein von dieser Beimischung. Von den Giftmischerinnen aus Passion wird immer wieder berichtet (z. B. von der Bremerin Gesche Gottfried), dass sie von überströmendem Mitleid für ihre Opfer ergriffen waren, in Thränen schwammen bei dem Anblick der von ihnen verursachten Leiden, und von den Angehörigen derselben als Engel der Barmherzigkeit gepriesen wurden. Ich sehe hierin weit weniger Heuchelei, als eine enge Verwandtschaft und zum Theil causale Beziehung des Mitleids zur Grausamkeitswollust, welche überall vorhanden, und nur durch andere Triebe verhindert wird, solche Früchte zu zeitigen.

Es geht hieraus hervor, dass man gegen alles Mitleid, in dem die Lust-Elemente erheblich in's Gewicht fallen, in moralischer Beziehung sehr auf seiner Hut sein muss, mögen nun in dieser Lust des Mitleids die ästhetische Rührung, oder jene der Grausamkeitswollust verwandten süssen Schauer überwiegen, oder mag endlich eine behagliche egoistische Reflexion auf den Contrast der eigenen Leidensfreiheit mit dem wahrgenommenen fremden Leide der Hauptbestandtheil sein. Immer muss die Lustempfindung Selbstbehauptung fordern, d. h. dem Bestreben der Abänderung ihrer Ursache entgegenwirken. Nur dasjenige Mitleid, in welchem die Unlust, das Mit-Leiden das weitaus vorherrschende und bestimmende ist, nur dieses kann zur Abänderung der Ursache drängen, d. h. moralische Triebfeder werden. Aber auch hier bleibt die Möglichkeit offen, dass energielose, passive, und dabei sehr sensible Naturen lieber *à tout prix* vor der Ursache der Unlust fliehen, anstatt sich bei dem Versuch zu helfen der dauernden und gesteigerten Unlust des Mitleids auszusetzen.

Der mannichfache Widerspruch, welchen meine Behauptung gefunden, dass das Mitleid überwiegend Unlust sei, und grade die Lust in demselben keinen unbedenklichen Charakter habe (vgl. Phil. d. Unbew. 8. Aufl. II. 321—322), beweist am besten, wie wenig man bis jetzt

gewöhnt ist, die moralischen und unmoralischen Seiten des Mitleids zu erkennen und zu unterscheiden, und wie sehr man alles dies unter dem gemeinsamen Begriff des Mitleids als untrennbar verknüpft denken zu müssen glaubt. Für die Untersuchung der ethischen Bedeutung des Mitleids ist aber diese Sonderung ganz unerlässlich, wenn man nicht von vornherein sich die Vertretung ganz bedenklicher Consequenzen aufladen will, indem man das Mitleid im gewöhnlichen umfassenden Sinne als Moralprincip aufstellt. Nur das reine, von jeder Lust frei gedachte, in blosser Unlust bestehende Mitleid kann als eine moralische Triebfeder bezeichnet werden, während doch dieses chemisch reine Mitleid in Wirklichkeit gar nicht gefunden wird, also schon deshalb dringend der Oberaufsicht und Leitung durch andere Moralprincipien bedarf.

Das Mitgefühl, mag es nun bloss Stimmung bleiben, oder als Theilnahme sich äussern, oder Gelegenheit zur practischen Bethätigung haben, ist wesentlich dasjenige Gefühlselement, worauf das sogenannte „gute Herz" beruht, wenngleich letzteres schon eine etwas weitere Bedeutung besitzt und ausser dem Mitgefühl noch einige andere Gefühle umfasst, welche wir in den nachfolgenden drei Abschnitten betrachten werden. Die Hauptsache dessen, was man das „gute Herz" nennt, bleibt aber immer die Weichheit für Eindrücke fremden Wohl's und Weh's, d. h. die Empfänglichkeit für das Mitgefühl, und alles Uebrige sind nur Elemente von subsidiärer Bedeutung, wennschon man sie immerhin am „guten Herzen" nicht gern vermisst. Man könnte daher das Moralprincip des Mitgefühls ohne erhebliche Ungenauigkeit auch als „Moralprincip des guten Herzens" bezeichnen, ein Ausdruck der auch für das gewöhnliche Bewusstsein sowohl die Stärke als die Schwäche dieses Standpunktes ziemlich wohl characterisirt. Es ist dies recht eigentlich das Moralprincip der liebenswürdigen Schwäche, einer Bonhommie, über die man die Achseln zuckt, der Sittlichkeitsstandpunkt weibischer Männer und guter aber unbedeutender Frauen ohne tieferen Fond. Von allen Moralprincipien hat dieses am meisten einen passiven Charakter, als passive Gefühls-Reaction auf eine vom Gesichtspunkt des Unbetheiligten aus wahrgenommene passive Gefühlserregung; denn je activer ein Gefühl auftritt, desto weniger weiss das Mitgefühl mit ihm anzufangen, desto scheuer zieht es seine weichen Fühlhörnchen in's Schneckenhaus zurück. Auf der andern Seite aber ist es wesentlich das Mitgefühl, auf dem alle

Weichheit, Milde, Liebenswürdigkeit und herzeröffnende Wärme im sittlichen Verkehr beruht, und ohne dessen die Eiskruste der Selbstsucht und des Stolzes schmelzende Temperatur auch des gerechtesten und edelsten Menschen Sittlichkeit etwas Herbes, Strenges und Starres behält. Es giebt selbst eine tiefe und heilige, aber stolz in sich verschlossene Art der Liebe, welche in der Regel das traurige Schicksal hat, einsam und unverstanden durch die Welt zu gehen, weil ihr die weiche und leicht ansprechende Empfänglichkeit für das Mitgefühl fehlt, weil ihr grosses und treues Herz so wenig vom „guten Herzen" hat.

Die gerade bei bedeutenden Naturen oft vergebens gesuchte Gutmüthigkeit findet man desto häufiger bei sittlich haltlosen Charakteren in Verbindung mit Leichtsinn und Wankelmuth, bei Verschwendern und Spielern, bei Tölpeln und Gänschen, und ganz besonders, wie schon Goethe bemerkte, bei öffentlichen Dirnen. Wodurch sie zerfressen wird, das ist vor allem das Raffinement der Selbstsucht, ferner der Geiz, der Neid und die Schadenfreude; womit sie sich aber trefflich verträgt, ist jene naive Ungenirtheit der Selbstsucht, die man bei Thieren, Wilden und Kindern manchmal in so reizender Weise ausgesprochen findet, und welche die oben genannten Classen sich häufiger als andere bewahrt zu haben pflegen. Beim Wilden wechselt mit den sinnlich anschaulichen Motiven die crasseste Selbstsucht mit überraschender Gutmüthigkeit und Aufwallungen des guten Herzens ab, deren wir uns kaum noch fähig schätzen; gleich dahinter aber platzt auch wieder die tigerhafte Grausamkeitswollust hervor. Er erschlägt um eines Spielzeugs willen seinen Nächsten, und schenkt die Beute einem andern weiter, dem er damit eine besondere Freude zu machen glaubt. Der schon oben bemerkte Umstand, dass das Mitgefühl den Charakter eines allerprimitivsten Instincts habe, lässt dieser Erscheinung eine tiefere Bedeutung beimessen, als sie auf den ersten Anblick zu haben scheint: es ist der in einzelnen Individuen bis in die Gegenwart herein conservirte Urzustand des Naturmenschen-Gemüths, dem wir bei solcher Verschwisterung von naivem Egoismus und naiver Gutherzigkeit gegenüberstehen. Demgemäss ist aber auch eine auf das Mitgefühl allein basirte Sittlichkeit als eine noch möglichst unschuldige, d. h. der selbstbewussten und ihrer selbst gewissen Sittlichkeit noch möglichst fernstehende zu betrachten, die aller Garantien entbehrt, durch welche die letztere zu dem Ideal menschlicher

Sittlichkeit erhoben wird. Als erste und wichtigste Erscheinungsform einer reinen Empfindung und Thätigkeit für andere ist aber das Mitgefühl wiederum von höchster Wichtigkeit, welche noch dadurch erhöht wird, dass dieser Instinct als mitwirkender Factor der Sittlichkeit zu einer vollendeten Humanität für alle Zeiten unentbehrlich bleiben wird. Unschätzbar als subsidiäre Triebfeder, völlig unzulänglich als allein bestimmendes Princip — dies muss unser Endurtheil über das Mitgefühl sein.

Das bisher Gesagte dürfte ausreichend erscheinen, wenn nicht der Umstand, dass Schopenhauer in einer besonderen Schrift das Mitleid als alleiniges und ausschliessliches Fundament der Moral proclamirt hat, Veranlassung gäbe, die Ansichten dieses Philosophen, welche für weitere Kreise eine gewisse Autorität besitzen, einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Ich erinnere vorweg noch einmal daran, dass, wie wir schon oben (S. 43—44) gesehen haben, die auf dem Mitleid beruhende Moralität nach Schopenhauer nur eine relative Gültigkeit für den Standpunkt der Bejahung des Willens zum Leben hat, also nur eine vorläufige propädeutische Geltung in Anspruch nehmen kann, bis der höhere und esoterisch betrachtet — allein wahrhaft ethische Standpunkt der Verneinung des Willens zum Leben errungen ist, wo dann die Askese an Stelle des Mitleids als oberstes Moralprincip von entgegengesetzter Tendenz eintritt. Was den Zusammenhang des Mitleids als psychologischen Fundaments der Moral mit dem metaphysischen Moralprincip Schopenhauer's betrifft, so kommen wir auf denselben später zurück; hier haben wir es nur mit dem Princip des Mitleids als der nach Schopenhauer alleinigen moralischen Triebfeder zu thun.

Es muss zunächst die Beschränkung des Mitgefühls auf das Mitleid auffallen. Dieselbe folgt aber ganz consequent (vgl. die Grundprobleme der Ethik 2. Aufl. S. 210) aus Schopenhauer's unrichtiger Theorie von der Negativität der Lust (vgl. Phil. d. Unb. Cap. C. XIII erstes Stad. der Illusion Nr. 1); denn wenn die Freude nur gehobenes Leid ist, so kann auch die Mitfreude nur gehobenes Mitleid sein, und das Mitleid schliesst dann die Mitfreude negativ schon in sich. Dass die Conclusion unrichtig ist, lässt sich leicht empirisch einsehen; wenn ich einem Freunde, der Schopenhauer's Schriften bisher nur in den von mir entliehenen Exemplaren gelesen hat, diese Werke bei einer passenden Gelegenheit schenke, weil ich annehmen kann, ihm

dadurch eine Freude zu bereiten, d. h. also aus anticipirter Mitfreude, so würde doch Schopenhauer selber schwerlich behaupten wollen, dass diese Mitfreude nur das gehobene Mitleid über den Unglücklichen war, der seine Werke noch nicht erb- und eigenthümlich besass. Was muss Schopenhauer für psychologische Modelle zur Abstraction seiner Behauptungen vor sich gehabt haben, wenn er sagen kann: „Der Glückliche, Zufriedene als solcher lässt uns gleichgültig" (ebd. S. 211)! Hat er denn nie als unbetheiligter Zuschauer einer Weihnachtsbescheerung in einer Familie mit natürlichen, lebensfrohen Kindern beigewohnt, niemals den hellen Jubel fröhlicher Menschen auf Landpartieen, oder den strahlenden Widerschein inneren Glückes auf dem Antlitz einer in Illusionen schwimmenden Braut gesehen, oder ist ihm bei alledem, was ihn gar nichts anging, niemals das Herz aufgegangen?

Mitleid mit handgreiflichem Jammer zu fühlen ist freilich keine Kunst, aber die Gelegenheit zu erspähen, wo man dem kaum gedachten Wunsche zuvorkommt, wo man einen Willen befriedigt, der durch die Umstände der Befriedigung erst recht eigentlich erregt wird, darin besteht die Kunst, Glückliche zu machen, und sei es auch nur auf Minuten. Das Mitleid ist ein plumper Geselle gegen die linde Hand jenes Mitgefühls, das auch unter den erschwerendsten Umständen Freudenblumen in das allen gemeine Leidensloos des Daseins zu weben, und an ihnen freundliche Ruhepunkte zur Erholung der Kraft zu gewähren versteht. Wer diese Fähigkeit der thätigen Mitfreude besitzt, der wandelt wie ein Engel unter seiner dankbaren Umgebung und streut auf den Keinem zu ersparenden Leidensweg des Lebens Rosen des Glückes, die tausend Andere an den Dornenhecken dieses Weges nicht zu pflücken verstehen. Wenn irgendwo das Mitgefühl zum Verwechseln mit der Liebe verwandt ist, so ist es in dieser Gestalt als zarte sinnige Mitfreude, die nicht ermüdet, nach Gelegenheit zur Bethätigung zu spähen, und um so emsiger und um so segensreicher mit kleinen unscheinbaren Mitteln im engsten Kreise wirkt, je mehr sie überzeugt ist, dass an den Hauptleiden des Menschenlebens nichts zu ändern ist, oder doch für ihre Kräfte und Mittel nichts zu hoffen steht. In der That wird man auch eine dauernde Bethätigung des Mitgefühls in dieser feinsten und ätherischesten Gestalt fast nur auf dem Boden eines mehr als bloss guten, eines liebreichen Herzens, und auch da hauptsächlich im engen Kreise

der Lieben erwachsen und blühen sehen, Bedingungen, die besonders in weiblichen Naturen vereint gefunden werden (Dickens hat einige feine psychologische Skizzen in dieser Richtung geliefert, z. B. *little Dorrit*). Indem Schopenhauer sich das Verständniss für die positive Bedeutung der Mitfreude abschnitt, hat er von vornherein das Princip des Mitgefühls seiner duftigsten Blüthen beraubt, und die zarten Fäden, durch welche es am innigsten mit der Liebe verknüpft wird, durchschnitten.

Was weiter an Schopenhauers Behauptung, dass das Mitleid „die einzige Triebfeder aller Handlungen von moralischem Werth" sei, Bedenken erregt, ist die vollständige Confusion zwischen bewusstem Motiv und bewusstem Ziel (oder bewusstem letzten Zweck) einer Handlung, an welcher der im § 16 der „Grundlage der Moral" versuchte Beweis dieser Behauptung laborirt. Gewiss muss jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben, wenn es den Willen bewegen soll (vgl. ebend. S. 205 Nr. 3), und zwar durchaus und nothwendig eine Beziehung auf das eigne Wohl oder Wehe, während eine solche auf fremdes Wohl oder Wehe nur in soweit den Willen bewegen kann, als diese Beziehung bewusst oder unbewusst vermittelt ist durch die Beziehung auf das eigne Wohl oder Wehe. Letzteres hat Schopenhauer ausser Acht gelassen, als er die nachfolgende Argumentation darauf stützte, eine Triebfeder zu suchen, auf welche fremdes Wohl und Wehe direct und ohne vermittelnde Beziehung auf das eigne Wohl oder Wehe unmittelbar als Motiv wirkte (ebend. S. 208 oben), und als er glaubte, eine dieser psychologisch widersinnigen Forderung entsprechende Triebfeder im Mitleid gefunden zu haben. Grade im Mitgefühl liegt die lebhafte Betheilung des eigenen Wohls oder Wehes durch dessen energische Lust- und Unlustempfindungen so deutlich zu Tage, dass diese directe Beziehung auf den eigenen Willen und seine Befriedigung oder Nichtbefriedigung als psychologische Vermittelung zwischen dem fremden Wohl oder Wehe und der Erregung des auf Abänderung desselben gerichteten Willens gar nicht verkannt werden kann, wenn auch diese Vermittelung für gewöhnlich unbewusst bleibt. Kirchmann ist viel eher zu entschuldigen, dass er die Beziehungen der Achtungsgefühle zum eigenen Wohl oder Wehe verkannte, als Schopenhauer in Bezug auf das Mitgefühl. Uebrigens wird durch die Anerkennung dieser psychologischen Vermittelung der Motivation das Problem des Mitleids in metaphysischer Hinsicht um

nichts weniger wunderbar; nur richtet sich die Verwunderung nicht mehr darauf, wie „das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege“ (d. h. meinen Willen zum thätlichen Eingreifen errege), sondern darauf, wie es komme, dass meine Vorstellung von dem Wohl oder Wehe eines Andern in mir ein Mitgefühl erweckt, dessen Lust- oder Unlustcharakter in demselben Sinne gerichtet ist, als ob das Wohl oder Wehe nicht einen Andern, sondern mich selbst beträfe. Für diese Fassung des Problems behält Schopenhauers metaphysische Lösung ihren vollen Werth.

Diese Vermittelung der Motivation durch eine unbewusste oder bewusste Beziehung des fremden Wohles oder Wehes auf eigenes Wohl oder Wehe zerstört nun aber keineswegs den ethischen Charakter des Handelns aus Mitgefühl, so lange nur das fremde Wohl oder die Linderung fremden Wehes letzter Zweck oder Ziel des Handelns bleibt; denn Schopenhauer selbst erklärt nur diejenigen Handlungen für egoistisch (d. h. nicht moralisch), „deren letzter Zweck das Wohl oder Wehe des Handelnden selbst ist“ (ebend. S. 206). *) Wird aber erst einmal auf diese Vermittelung reflectirt, d. h. gelangt die Beziehung des fremden Wohles und Wehes und meines auf dasselbe gerichteten Handelns zu meinem eigenen Wohl und Wehe erst zu meinem Bewusstsein, dann tritt allerdings die von Schopenhauer ganz ausser Acht gelassene und ohne Weiteres geleugnete Möglichkeit ein, dass meine eigene Befriedigung, der Genuss, den ich durch meine Befreiung vom Mitleid und Verwandlung desselben in Mitfreude habe, zum bewussten Ziel, zum letzten Zweck meines Wollens und Handelns wird, und dass ich die Milderung fremden Leides und die Beförderung fremden Wohles nur als unentbehrliches Mittel zu diesem schlechterdings egoistischen Zweck mit in den Kauf nehme. Wie die Bosheit den Genuss ihrer eigenen Grausamkeitswollust zum bewussten Zweck ihres Handelns haben kann, bei dem ihr die äusseren Opfer ihrer Grausamkeit nur als gleichgültige Mittel und Werkzeuge des eigenen Genusses erscheinen, so kann auch das Mitleid lediglich seinen eigenen

*) Der Satz auf S. 204: „Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth“ muss mit Rücksichtnahme auf Schopenhauers Confusion zwischen Motiv und Zweck des Handelns gedeutet werden.

Genuss im Auge haben, und sein Wohlthun nur als gleichgültigen, vielleicht ungern gezahlten Kaufpreis für dieses selbstsüchtige Vergnügen betrachten. Insofern aber nichtsdestoweniger solches Handeln ausschliesslich aus der Triebfeder des Mitleids entspringt, so folgt daraus, dass die Angabe, eine Handlung sei lediglich aus der Triebfeder des Mitleids entsprungen, nicht genügt, um, wie Schopenhauer glaubt, den moralischen Werth des Handelns zu constatiren. Bleibt hingegen, wie dies grade beim Mitgefühl in der Regel der Fall sein wird, das bewusste Ziel des Handelns das fremde Wohl und Wehe, bleibt also der Zweck ein objectiver, und stellt sich — an Stelle des trüglichen Kriteriums der Triebfeder — dieser objective Zweck als das eigentliche Kriterium des moralischen Werthes einer Handlung heraus, so ist es wiederum unrichtig, wenn Schopenhauer behauptet, das Mitleid allein sei die einzige und ausschliessliche Triebfeder, welche zu solchen Handlungen führen könne, die fremdes Wohl und Wehe zum letzten Zweck haben; denn wir haben gesehen und werden ferner sehen, dass auch die heteronomen, die ästhetischen und die noch weiterhin zu besprechenden Gefühls- und Vernunft-Moralprincipien dieser Anforderung entsprechen. Schopenhauers Definition der Handlungen von moralischem Werthe als der aus der Triebfeder des Mitleids folgenden ist also einerseits zu weit — denn es können auch egoistische Handlungen aus ihr folgen, andererseits zu eng — denn es giebt ausser dem Mitleid noch viele andere Triebfedern und psychologische Factoren, aus denen Handlungen von ächtem moralischen Werthe folgen können.

Das Vorstehende dürfte hinreichen, um den Anspruch des Mitleids auf principielle Gültigkeit als ausschliessliche Grundlage der Moral zu beseitigen, nicht aber, um bei den von der Lecture Schopenhauers voreingenommenen Lesern auch die Ueberschätzung dieser Triebfeder auf ihr rechtes Maass zurückzuführen, und zu letzterem Zweck wollen wir noch einige weitere Betrachtungen anschliessen.

Das Mitleid ist eine Gefühlsreaction, welche durch die Vorstellung fremden Leides hervorgerufen wird, und deren Intensität von der Intensität oder sinnlichen Lebhaftigkeit dieser Vorstellung abhängt. Die sinnliche Lebhaftigkeit dieser Vorstellung ist aber subjectiv dadurch bedingt, ob dieselbe abstracter Gedanke, oder concrete Phantasievorstellung (z. B. Ausmalung eines entfernten oder künftigen Leidens), oder Erinnerungsvorstellung eines miterlebten

Vorganges, oder ob sie Wahrnehmungsvorstellung eines gegenwärtigen Vorganges ist, und ob diese Wahrnehmung bloss durch das Gesicht oder bloss durch das Gehör (Jammergeschrei und Wehklagen) oder durch beide Sinne vermittelt oder vielleicht durch noch andere Sinne unterstützt ist (z. B. Tastwahrnehmung der Krampferschütterung oder des Todeszuckens, Geruchswahrnehmung brandigen Gewebezerfalls u. s. w.). Objectiv bedingt aber ist die Intensität der Vorstellung des fremden Leides dadurch, ob und in welchem Grade das Leid an der dritten Person sich durch sinnlich wahrnehmbare Kennzeichen äussert. Alle diese Umstände, von denen die Stärke des Mitleids — und demnach die Moralität der Handlung — abhängt, sind aber höchst zufälliger Natur und stehen nur zum kleinsten Theil und ganz ausnahmsweise in der Macht des Handelnden. Tritt nun eine Collision zweier Pflichten ein, welche nach Schopenhauers Voraussetzung beide nur aus Mitleid folgen können, so wird das stärkere Mitleid siegen; ist dieses aber nur aus zufälligen, nicht aus sittlich berechtigten Gründen das stärkere, so wird häufig genug die Entscheidung den sittlichen Forderungen entgegen ausfallen müssen.

Den Ansprüchen der Billigkeit gemäss müsste das stärkere Leid die grössere Berücksichtigung von Seiten der thätigen Beihilfe verdienen; aus der psychologischen Natur des Mitleids folgt jedoch, dass das schwerere, aber stolz in sich verschlossene und standhaft und geduldig ertragene Leid hinter dem geräuschvoll sich ankündigenden und theatralisch aufspreizenden zurückstehen muss. Das Virtuosenthum der Bettelei (mit Selbstverstümmelung und andern Mitteln) wird mit seinen Speculationen auf die psychologische Natur des Mitleids so lange sein Ziel erreichen und die der verschämten Armuth gebührenden Almosen so lange seiner liederlichen Arbeitsscheu zuzuwenden verstehen, als nicht entweder die menschliche Natur sich ändert, oder aber als die Menschen nicht lernen, die Regungen ihres Mitleids zu beherrschen und die Gefühlsmoral durch die Vernunftmoral zu reguliren und zu rectificiren. Vor dem Forum des Mitleids hat stets der Anwesende Recht gegen den Abwesenden; die Gegenwart Recht gegen die Zukunft; die nothwendige Folge von ersterem ist Wankelmuth, Treulosigkeit und Ungerechtigkeit, von letzterem der Leichtsinn. Wo bloss das Mitleid entscheidet, bricht die Gattin unbedenklich die eheliche Treue, weil sie dem armen guten Jungen, der sich in sie vergafft hat, nicht durch Versagen das Herz brechen kann, und dem fer-

nen Gatten zu Hause ja doch nicht heiss macht, was er nicht weiss. Das gute Herz schenkt den sauer erarbeiteten Nothgroschen dem kläglich thuenden Bettler, der ihn in der nächsten Schenke mit einer Dirne verjubelt, und denkt nicht an die unvermeidlichen Tage der Noth, wo die Seinen dann darben müssen. Das gute Herz ergreift allemal Partei für den Schuldigen, der von Rechtswegen seine Strafe erleiden soll und gegen die Vertreter der Gerechtigkeit, welche sie verhängt haben und vollstrecken sollen. Das Mitleid versagt seinen Dienst als Moralprincip, wo das Verbrechen im concreten Falle kein Leid hervorruft, wenn z. B. einem Millionär ein Goldstück aus der Börse gestohlen wird, dessen Verlust er niemals empfindet, vielleicht nie bemerkt; es verwirrt die ethischen Begriffe, wo das Verbrechen nur dazu dienen soll, durch Zufügung eines kleinen Leides ein grösseres zu stillen, und kann demgemäss nicht umhin, die Heiligsprechung des Crispinus zu sanctioniren. Es bringt das sittliche Bewusstsein auch da in's Schwanken, wo das Verbrechen die Linderung eines grossen eigenen Leides durch Herbeiführung eines geringen fremden erkauft (z. B. die Entwendung eines Brödchens aus dem Bäckerladen durch einen Verschmachtenden, der sich dadurch vor dem Hungertode rettet); denn hier verschwindet bei der maassgebenden Beurtheilung durch den unbetheiligten Dritten das Mitleid mit dem bestohlenen Bäcker vollständig vor dem Mitleid mit dem Verschmachtenden. Das Mitleid, welches aus einer abstracten Vorstellung ohnehin schon im schwächsten Grade folgt, wird noch weiter abgeschwächt, wo der Verletzte nicht in einer oder wenigen Einzelpersonen, sondern in einem Collegium oder in einem Collectivum von einer grösseren Zahl physischer Personen besteht, auf die sich die Verletzung *pro rata* repartirt, wo dann für die Empfindung des Einzelnen (wie etwa bei einem collegialisch erhaltenen Verweise) doch nur wenig herauskommt. Ganz ausser Stande zu functioniren befindet sich das Mitleid aber da, wo der Verletzte bloss eine fingirte moralische oder juristische Person ist, z. B. der Steuerfiscus; hier wird das Mitleid ausschliesslich von den Schmerzen dessen afficirt, der zahlen muss, und begleitet deshalb mit wahrem Hochgenuss und Frohlocken jede geglückte Defraudation.

In den skizzirten Andeutungen wird man ohne Mühe prägnante Charakterzüge jener specifisch weiblichen Moralität erkennen, welche vorwiegend auf dem Mitgefühl beruht, ohne an der Vernunftmoral eine solide Basis für diese vage Gutmüthigkeit zu besitzen. Schopen-

hauer erkennt an, dass die Weiber mehr Empfänglichkeit für's Mitleid haben, und dass dem entsprechend Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind (S. 215), aber er merkt nicht den causalen Zusammenhang zwischen beidem, obwohl er auf der Hand liegt. Vergebens bemüht er sich, die festen Grundsätze der Vernunftmoral als eine blosse Aufspeicherung von Excretionen des Mitgefühls darzustellen (S. 214 unten bis 215 oben); das Mitleid kann nur wirken, wenn und so lange es als wirklich vorhandener Affect besteht, d. h. wenn und so lange es erregt ist, und kräftig erregt kann es nur werden durch sinnlich lebhafte concrete Vorstellungen, nicht durch abstracte Maximen. Hier wenn irgendwo heisst es: man muss das Eisen schmieden, so lange es warm ist; ist der Affect verpufft, so kann er nicht mehr wirken und am allerwenigsten lässt das Mitleid sich zur eventuellen Benutzung warm stellen oder, wie Schopenhauer anzunehmen scheint, auf Flaschen ziehen. Die Moralität aus Grundsätzen der praktischen Vernunft ist eben etwas ganz anderes und weist auf eine ganz andere psychologische Quelle zurück als die Moralität aus erregtem Mitgefühl. Die Gerechtigkeit, welche nach Schopenhauers Ansicht „die erste und grundwesentliche" (S. 266), die „recht eigentliche Cardinaltugend" (S. 199) und zugleich die Tugend der männlichen Moralität ist, lässt sich durchaus nicht auf Mitleid zurückführen, das bei den Männern grade weniger zu finden ist. „Ohne fest gefasste Grundsätze würden wir den anti-moralischen Triebfedern, wenn sie durch äussere Eindrücke zu Affecten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben sein" (S. 215); wenn solche Grundsätze oder principielle Vorsätze, welche sich auf die Achtung aller Rechte beziehen, aus vernünftiger Ueberlegung hervorgehen (S. 214 Z. 13—14 von unten), so haben sie eben eine andere Wurzel als das Mitleid, welches als Gefühl der vernünftigen Ueberlegung spottet, sich niemals an abstracte Regeln kehrt, sondern nur an den concreten Fall hält, bei vorkommenden Collisionen blind der stärkeren Erregung folgt, und eben dadurch so häufig zur Ungerechtigkeit führt.

Es ist eine ganz sophistische Unterstellung, wenn Schopenhauer dem Mitleid die Absicht in die Schuhe schiebt, die Rechte eines Jeden zu achten, als ob das Mitleid sich um Rechte und nicht vielmehr um Leiden zu kümmern hätte! Das Mitleid erzeugt selbst da, wo es das entscheidende Motiv zum Vollbringer der sittlichen

Handlung wird, noch immer keine Gerechtigkeit in der Gesinnung, denn die Güte ist eben etwas anderes als Gerechtigkeit. Wer ein gefundenes Gut, obwohl er es gern für sich behalten möchte, doch aus Mitleid „mit der Sorge, dem Herzeleid und der Wehklage des Verlierers" zurückstellt (S. 216), der ist damit zwar äusserlich „auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückgebracht", innerlich aber ist er darum doch alles Gerechtigkeitssinnes baar, wenn ihn bloss das Mitleid zum Zurückgeben bestimmt hat, und wird dies sofort zu Tage treten, wenn er ein Gut findet, dass nicht einem Armen, sondern einem Reichen (der sich nicht darum grämt), nicht einem Einzelnen, sondern einer Actiengesellschaft gehört. Beruht die Pflicht nach Schopenhauer wesentlich auf der eingegangenen Verpflichtung (S. 220), so schützt das Mitleid keineswegs vor Verletzung der Pflicht und Bruch des eingegangenen Vertrages, ausser wenn dadurch ein Leid hervorgerufen wird, was doch begrifflich gar nichts mit solchem Unrecht zu thun hat, sondern nur zufällig mit ihm verknüpft sein kann. Wenn Schopenhauer allgemein genommen zugesteht, dass die sämmtlichen von Aristoteles zusammengestellten Tugenden und Laster sich nur als angeborene Eigenschaften denken lassen (S. 250), so hätte er auch neben der angeborenen Eigenschaft der Empfänglichkeit für Mitgefühl die andern gleichberechtigt zur Geltung kommen lassen sollen, und vor allen Dingen anerkennen sollen, dass der Gerechtigkeitssinn dem Mitgefühl nicht subordinirt, sondern coordinirt und gleich ursprünglich wie dieses ist, ja sogar zu ihm in einem gewissen diametralen Gegensatz steht.

Ist durch das Vorhergehende dargethan, welche Gefahren der Glaube an das Mitleid als alleinige Grundlage der Moral mit sich bringt, und wie dringend zur Rectification des mitleidigen Handelns im Sinne der Gerechtigkeit anderweitige sittliche Momente erfordert sind, so würde man doch ebenso sehr irren, wenn man glauben wollte, in dem Mitleid auch nur die Triebfeder derjenigen Handlungen positiver, über die negative Forderung blosser Gerechtigkeit hinausgehenden Sittlichkeit erkannt zu haben, welche Schopenhauer unter der zweiten Cardinaltugend der Menschenliebe zusammenfasst. Es folgt dies schon aus demjenigen mit Evidenz, was oben über die durch das Mitleid gefälschte Entscheidung bei einer Collision der Pflichten gesagt wurde, wenn man nur unter Pflichten die negativ und die positiv sittlichen Pflichten zusammenbegreift, anstatt wie

Schopenhauer den Begriff der ethischen Pflicht auf die negative Forderung des Innehaltens einer eingegangenen juridischen Vertragsverpflichtung zu beschränken. Zu dieser falschen Einschränkung (die er doch wieder durch die Pietätspflicht der Kinder gegen die Eltern willkürlich durchbrechen muss — S. 221) kommt Schopenhauer durch sein Vorurtheil, dass die positive Sittlichkeit reine Gemüthlichkeit ohne jede ethische Verbindlichkeit sein müsse, weil sie etwa bloss aus dem guten Herzen stamme, und deshalb nicht ethisch gefordert werden dürfe. Diese das Wesen der Moralität vernichtende und bloss noch das *bon plaisir* der Gemüthlichkeit übrig lassende Behauptung verschwindet, sobald wir von vornherein die Möglichkeit offen lassen, dass Handlungen höchster positiver Sittlichkeit noch aus ganz anderen Factoren entspringen können.

Eine That der Grossmuth z. B., welche nach Schopenhauer nur aus Mitleid entspriessen kann, hat sehr häufig mit diesem gar nichts zu thun, sondern setzt vor allem als Vorbedingung voraus eine ungewöhnlich starke Abstreifung der Selbstsucht und eine kräftige Selbstüberwindung als Herrschaft über die widerstrebenden Instincte (insbesondere den Vergeltungstrieb), und beruht unmittelbar gewöhnlich in der Hauptsache auf einem gesteigerten moralischen Selbstgefühl (sittlichen Stolz), welches durch Vergeben und feurige Kohlen auf's Haupt Sammeln sich selber kräftiger zu fördern sich bewusst ist als durch Vergelten des empfangenen Bösen oder durch Abwenden von dem gedehmüthigten und hülfsbedürftigen Gegner. In zweiter Reihe können die genannten Factoren unterstützt werden durch das Streben nach künstlerischer Selbstdarstellung (in welchem ästhetischen Element Schiller, wie wir oben S. 155 sahen, das Edle des Handelns fand), oder durch eine löbliche Absicht, sittlich erziehlicher Wirkung, welche unter Umständen durch grossmüthiges Verhalten am kräftigsten gefördert werden kann (vgl. oben S. 208—9); es wird endlich eine humane und liebevolle Gesinnung von Einfluss sein können, welche auch da zur Geltung gelangen kann, wo die Situation eigentlich keine Gelegenheit zur Entfaltung des Mitleids bietet.

Ebenso wenig, wie das Mitleid als alleinige, oder auch nur als wichtigste Triebfeder für Thaten des Grossmuths und Edelmuths gegen Personen angesehen werden kann, ebenso wenig hat dasselbe mit jenen höchsten Aeusserungen positiver Sittlichkeit im Menschenleben etwas zu schaffen, welche aus dem Pathos und Enthusiasmus für eine Idee

stammen. So rücksichtslos und erbarmungslos auch die Gerechtigkeit ist, noch weit rücksichtsloser und erbarmungsloser, weil selbst vor der wirklichen Ungerechtigkeit oft nicht zurückscheuend, ist das Pathos für eine Idee, wenn es eine gewaltige Natur ganz und ohne Rest erfüllt, und das allein Maassgebende in seinem Leben geworden ist. Wer nur für eine Idee lebt, der achtet die Personen für das, was sie sind, für geringfügig, benutzt sie für den Dienst seiner Idee, wofern sie für denselben tauglich sind und sich dazu benutzen lassen, und wirft die unbrauchbar gewordenen Werkzeuge bei Seite, ohne sich von persönlicher Dankbarkeit zur geringsten Concession auf Kosten der zu fördernden Sache bewegen zu lassen, was die „guten Herzen" natürlich empörend finden. Wer die Heroen der Weltgeschichte in ihrem zermalmenden Einherschreiten über Blut- und Leichenfelder, über verwüstete Provinzen und Länder mit den Augen der gewöhnlichen moralischen Betrachtung misst, der hält sie entweder für Teufel, oder ihn überkommt ein geheimes Grauen, wenn er ihren Fanatismus für eine leitende Idee zwar ahnt, ohne sich doch zur innerlichen Begeisterung für deren Verwirklichung emporschwingen und dadurch über die schrecklichen Mittel der Verwirklichung hinwegsetzen zu können. Das „gute Herz" wird z. B. niemals begreifen können, dass ein Volk lieber einen langen, aufreibenden und fürchterlichen Krieg mit zweifelhaftem Ausgange über sich nimmt, ehe es in eine Forderung seines Nachbarn willigt, welche nur sein moralisches Ansehen bei den Nachbarn, nicht sein physisches Wohl beeinträchtigt; wäre das Mitleid das allein entscheidende Moment in den Männern, in deren Händen die Entscheidung liegt, so müssten die Gräuel des Krieges auch noch dann vermieden werden, wenn die Fortdauer des Friedens durch die grösste moralische Niederlage erkauft werden müsste, eine Ansicht, die man vom Standpunkt der Moral des Mitgefühls von Frauen und Spiessbürgern oft genug vertreten findet.

Wir haben in dem bisherigen nur diejenigen Unterschiede des Mitleids betrachtet, welche in der Verschiedenheit der mitleiderweckenden Vorstellungen bei Voraussetzung einer constanten Empfänglichkeit liegen; die Intensität des Mitleids ist aber ebensowohl von der Empfänglichkeit abhängig, welche nicht nur bei verschiedenen Personen verschieden ist, sondern auch bei einer und derselben Person mit dem Lebensalter, der Stimmung u. s. w. variirt. Am mitleidigsten ist die leichtsinnige Jugend; im Alter verhärtet das Herz durch die vom

Leben vermittelst bitterer Enttäuschungen aufgezwungene Vorsicht und Beherrschung des Mitleids, auch ohne dass in wirthschaftlicher Hinsicht eine Neigung zum Geiz sich einzustellen braucht. Wie sehr die Empfänglichkeit von der Stimmung abhängt, ist bekannt; bei guter Laune schenkt man demselben Bittenden reichlich und gewährt ihm gern sein Gesuch, den man bei übler Laune barsch abweist. Durch diese Abhängigkeit der Empfänglichkeit von der Stimmung geräth das Mitleid von einer neuen Seite in ein Abhängigkeitsverhältniss zu den allerkleinlichsten Zufällen, von denen die Stimmung und Laune beherrscht wird (z. B. ob der Geschworene gut gefrühstückt, oder mit seiner Frau des Morgens Aerger gehabt hat), während doch das Fundament der Moral auf einen möglichst unwandelbaren Boden gelegt werden muss.

Sogar in einem und demselben Zeitpunkt ist die Empfänglichkeit nach verschiedenen Seiten verschieden, weil durch Nebenumstände im Gemüth verschieden beeinflusst. So ist z. B. die Mitleidsempfänglichkeit für kleine unerhebliche Leiden eines sehr hilflosen und hilfsbedürftigen Wesens grösser als für das grössere Leid eines auf sich selbst angewiesenen Individuums, wenngleich dasselbe im gegebenen Falle sich ebenso wenig von seinem Leide zu helfen vermag wie jenes. So kommen die kleinen Vögel einem hilflos nach Nahrung schreienden jungen Vögelchen selbst einer fremden Species gutherzig zu Hilfe, während sie den flügellahmen erwachsenen Gefährten sogar der eigenen Species unbarmherzig verschmachten lassen. Aehnlich gerathen Frauen ausser sich, wenn ein sie gar nichts angehender Säugling in kleinlichen Nöthen ist, während sie bei dem schreiendsten Elend eines Arbeiterhäuschens gleichgültig vorübergehen, und die Hilflosigkeit der Wittwen und Waisen, zum Theil auch der Verbannten und Vertriebenen, hat von jeher das Vorrecht genossen, das Mitgefühl in höherem Grade in Anspruch zu nehmen als das gleiche Elend anderer Leute.

In allen diesen Fällen handelte es sich nur erst um verschiedene Empfänglichkeit gegen gleichmässig fremde und fernstehende Personen; noch grössere Empfänglichkeitsunterschiede ergeben sich für gleich grosse und in gleicher Weise wahrgenommene Leiden von Personen, die dem Mitfühlenden verschieden fern oder nahe stehen. Diese Rangordnung des Ferner- oder Näherstehens wird durch das Zusammenwirken sehr verschiedener Rücksichten bestimmt, unter denen gesellige Beziehungen, Dienst- und Vertragsverhältnisse,

Landsmannschaft, Nationalität, Glaubensgemeinschaft, Standesgenossenschaft, Zugehörigkeit zu gleichen Sittlichkeitsbünden, Blutsverwandtschaft, Pietät, Dankbarkeit, Treue, Freundschaft und Liebe die wichtigsten sind. Schopenhauer erkennt diesen Einfluss für die Mitfreude als entscheidend an (S. 211), aber nicht in gleicher Weise für das Mitleid. Und doch erregt z. B. das leiseste Weh des eigenen Kindes das Mitleid in viel stärkerem Grade als ein grosses Leid bei Fremden, die uns nichts angehen. Das Mitleid als solches würde ein in Bezug auf alle Menschen gleiches sein müssen, da die charakterologische Eigenschaft der Empfänglichkeit an sich selber nicht in Bezug auf verschiedene Personen verschieden gedacht werden kann; erweist sie sich nun doch als verschieden, so muss dies auf dem modificirenden Einfluss anderweitiger geistiger Factoren beruhen, die durch dieselben Motive mit in Action versetzt werden. Ein deprimirender Einfluss auf die Empfänglichkeit ist wohl nur von Hass, Rachsucht, Neid, Schadenfreude u. s. w. zu erwarten; die normale Empfänglichkeit giebt sich einer fremden und in jeder Hinsicht bisher gleichgültigen Person gegenüber kund, jedes nähere Verhältniss zum Leidenden aber erhöht die Empfänglichkeit für das Mitgefühl und zwar in um so höherem Grade, je intimer das Verhältniss ist.

Dieser Sachverhalt ist wichtig für die Ethik. Das Mitleid ohne Steigerung der Empfänglichkeit durch Pietät, Treue, Liebe u. s. w. würde meistens zu schwach sein, um als sittliche Triebfeder etwas Namhaftes zu leisten; es sind also jene andere Triebfedern, welche in Wahrheit als Grundlage der Sittlichkeit angesehen werden müssen, insofern sie erst die Empfänglichkeit für's Mitgefühl bis zu dem Grade steigern, dass es seine sittliche Aufgabe erfüllt. Aber gesetzt auch das Mitleid wäre ohne jene Unterstützung von anderen Seiten für sich schon stark genug, so würde es doch schon deshalb ausser Stande sein, den sittlichen Aufgaben des Lebens in ihrer complicirten Abstufung gerecht zu werden, weil es gegen alle Personen in gleichem Maase reagiren würde. Erst die Modification der Empfänglichkeit durch jene anderen Geistesfactoren sorgt dafür, dass den nächsten Pflichten zuerst genug gethan, und nicht die kleinere aber naheliegende Aufgabe über der grösseren, aber sachlich weitab gelegenen, versäumt wird. Das Mitleid als alleinige Grundlage der Moral würde den streng geordneten Pflichtenkreis in ein Chaos verwandeln, in welchem Alles mit gleichem Recht Hilfe beanspruchte;

erst dies Miteingreifen jener von Schopenhauer theoretisch ignorirten, aber praktisch vorausgesetzten Momente löst die Verwirrung und macht die nächstliegende Pflicht auch zu der am meisten am Herzen liegenden. Wo daher jene andern Factoren schwach vertreten sind, und das Mitgefühl sich selbst überlassen bleibt, da treibt thatsächlich das gute Herz lauter sittlichen Unfug, indem es aus einem (nachher ebenso oft bereuten) Affect des Augenblicks Fremden, Unbekannten und Unwürdigen zuwendet, was es seinem engeren und nächsten Pflichtenkreise entzieht.

Weit entfernt also, dass das Mitgefühl als Grundlage der Moral die Quelle von Pietät, Treue und Liebe bildete, ist es vielmehr eine Pflanze, die erst auf dem Boden dieser tieferen Grundlagen der Gefühlsmoral gedeiht und Früchte trägt, und erscheint es gleichsam nur als der psychologische Handlanger, dessen jene dauernden sittlichen Willensrichtungen sich bedienen, um die auf ihrem Boden gewachsenen Früchte zu pflücken mit Hilfe einer lebhafteren augenblicklichen Erregung, als sie ihnen selber für gewöhnlich zu Gebote steht. Wenn Schopenhauer behauptet, dass die Menschenliebe oder Nächstenliebe nichts anderes als Mitleid sei, so beweist er damit nichts als seine Verwechselung einer dauernden Willensrichtung mit einem vorübergehenden Affect, die allerdings mit einander verwandt sind, deren intimste Verknüpfung durch die Mitfreude aber Schopenhauer selbst, wie oben gezeigt, durchschnitten hat. Schon in dem Wechselverkehr mit Thieren kann man den Unterschied zwischen Mitleid und Liebe hinlänglich kennen lernen: etwas specifisch anderes ist das Mitleid des modernen Grossstädters mit dem gemisshandelten Karrengaul als die Liebe des Arabers zu seinem edlen Zeltgenossen, etwas anderes das Mitleid des Vorübergehenden mit einem jungen Hunde, der ersäuft werden soll, als die Liebe des alten Bettlers zu dem letzten ihm uneigennützig treu gebliebenen vierfüssigen Freunde. Inwiefern die rührende Liebe des Hundes oder Pferdes zu seinem Herrn oder den Kindern seines Herrn etwas mit dem Mitleid zu thun haben könne, ist in den gewöhnlichen Fällen schlechterdings nicht einzusehen.

Ohne Frage kann Liebe gegen eine Person durch häufige Erregung des Mitleids gegen dieselbe entzündet und genährt werden; aber erstens ist diese Liebe dann immer noch etwas anderes als das Mitleid oder die Mitleidsempfänglichkeit, welche den äusseren

Anlass zu ihrem Aufkeimen gab, und zweitens wird eine solche aus blossem Mitleid erwachsene Liebe in sittlichem Sinne ebenso unbefriedigend und unzulänglich gefunden werden, wie etwa in geschlechtlichem Sinne jemand damit zufrieden sein wird, bloss aus Mitleid geliebt oder geheirathet zu werden. Eine feinere psychologische Analyse zeigt, dass die Liebe gerade nur insoweit durch das Mitleid genährt wird, als sie sich gleichsam dem Mitleid für die Gelegenheit dankbar erweist, welche es an ihm fand, sich selber zu bethätigen (nämlich durch das Wirken und Sorgen für die geliebte Person, welches sich auf die Gefühlssphäre als Steigerung der Empfänglichkeit für das Mitgefühl reflectirt). So findet zwar eine Wechselwirkung statt, aber die Initiative in derselben liegt auf Seiten der Liebe, welche vom Mitleid nur ihre eigne Liebesthätigkeit als Reflex zurückerhält, und so durch Geben sich bereichert. Dass ebensowohl Gutherzigkeit und leichte Empfänglichkeit für's Mitleid in liebeleeren selbstsüchtigen, aber leichtsinnigen und leicht erregbaren Gemüthern ohne eigentliche Fähigkeit zur Liebe, wie auf der andern Seite starke, tiefe und treue Liebe in schwer erregbaren, aber nachhaltig fühlenden, starr verschlossenen und deshalb rauh und frostig scheinenden Naturen möglich ist, wurde oben schon berührt; es kann sich also auch die Wechselwirkung zwischen Liebe und Mitleid auf ein sehr geringes Maass reduciren, und ist deshalb keinenfalls eine Identification beider statthaft.

Schopenhauers Mitleidsprincip ist als Reaction gegen die einseitig rationalistische Moral Kants zu betrachten, und hat als solche eine gewisse historische Berechtigung, wenngleich sie über ihr Ziel hinausschoss. Wenn Kant dem Handeln aus dem unmittelbaren Gefühl mit Unrecht jeden sittlichen Werth abgesprochen hatte, so lehnte Schopenhauer ebenso ungerechter Weise die Vernunftmoral gänzlich ab. Indem er, ausdrücklich gestützt auf die buddhistische und christliche Religion die Rechte der Gefühlsmoral gegenüber einer verknöcherten Vernunftexclusivität der Kathedermoral deutscher Zopfphilosophen zu retten unternahm, vergriff er sich leider in dem aufgestellten Princip, und verfocht den einmal ergriffenen Irrthum mit dem ganzen Eigensinn seines störrischen Kopfes.*) Der über-

*) Um zu ermessen, wie schnellfertig Schopenhauer abspricht, vergleiche man beispielsweise die Art, wie ihm die Erzählung vom barmherzigen Samariter

triebene Werth, welchen die sensible Natur der Inder auf die passive Eigenschaft des mitleidigen Affects und der Empfänglichkeit für denselben legte, und der passive Zug der energielosen Duldung, welcher die Gefühlsmoral des Buddhismus und in geringerem Maasse auch die des Urchristenthums durchzieht, mochte dazu beitragen, ihn zu seinem Irrthum zu verleiten oder doch in demselben zu bestärken. Wir aber können in dem Mitgefühl wohl eine der geschichtlich am frühesten in Action tretenden ethischen Triebfedern und ein für alle Zeiten wichtiges, in gewissem Grade sogar unentbehrliches Hilfsmoment für die Grundlage der Moral erkennen, aber nicht dieselbe als in diesem Princip erschöpft ansehen, und müssen der dänischen Akademie Recht geben, dass sie eine so einseitig aufgefasste Grundlegung der Moral, wie die Schopenhauers ist, nicht prämiiren konnte.

---

7. Das Moralprincip der Pietät.

War das Mitgefühl ein natürlicher Instinct mit sittlich verwerthbaren Folgen, aber ohne unmittelbare sittliche Beziehungen, so erkennen wir in der Pietät zum ersten Mal ein Gefühl in Bezug auf Andere, das wesentlich auf sittlichen Beziehungen beruht. Das Mitgefühl ist die natürliche Resonanz des Gefühls mit fremder Lust und fremdem Leid, die Pietät aber ist die Reaction, mit welcher das Gefühl auf die unwillkürliche Anerkennung eines sittlichen Charakters in Anderen antwortet. Das Mitgefühl wirkt kräftiger und directer auf das Zustandekommen guter Handlungen hin, die Pietät trägt mehr zur Entwickelung des sittlichen Bewusstseins bei. Während der Vergeltungstrieb zuerst und am nachdrücklichsten die Ahnung einer sittlichen Differenz der Handlungen wachruft, weil sie aus der unmittelbaren Empfindung ihres Effects auf den Betroffenen entspringt, erhebt die Pietät das so geweckte Bewusstsein zur Stufe der Unparteilichkeit, indem sie sich auf den sittlichen Charakter von Handlungen, ganz

---

genügt, um die Identität von Nächstenliebe und Mitleid zu begründen, mit der bewunderungswürdigen psychologischen Feinheit und Vielseitigkeit, mit welcher Schiller in seinen Briefen an Körner vom 18. und 19. Februar 1793 denselben Gegenstand behandelt.

abgesehen von der Person des Betroffenen bezieht. Die Pietät schliesst sich daher unmittelbar an das moralische Selbstgefühl an; ist dieses das moralische Gefühl, das man vor sich selber hat, so ist jenes das moralische Gefühl, das man vor Anderen hat.

Die Handlungen, aus welchen man den sittlichen Charakter der Person erkennt, wirken strenggenommen auf das Gefühl nur als Symptome des Charakters, und insofern ist die Person, gegen welche sie gerichtet sind, gleichgültig; ohne Zweifel aber wird die Güte der Handlungen am nachdrücklichsten zu Gemüthe geführt, und daher das Gefühl der Pietät am lebhaftesten hervorgerufen, wenn dieselben gegen den Urtheilenden selbst gerichtet sind. Hieraus erhellt die nahe Verwandtschaft und das häufige Verbundensein der Pietät mit der Dankbarkeit, d. h. die Erhöhung des moralischen Gefühls, das man vor Anderen hat, durch das moralische Gefühl, das man gegen sie hat. Denn auch rückwärts wird die Pietät wiederum die Dankbarkeit steigern, weil die Pietät dafür bürgt, dass die zum Dank verpflichtenden Handlungen auch wirklich aus reinen, edlen und uneigennützigen Motiven entflossen sind, also den nächstliegenden und meist willkommenen Vorwand, um sich der Dankespflicht ganz oder theilweise zu entziehen, die Annahme selbstsüchtiger Motive zur guten Handlung, abschneidet. Die Pietät kann aber ebensowohl durch das Mitansehen solcher Handlungen geweckt werden, bei denen man gar nicht betheiligt ist, z. B. eine grossartige That des Mitgefühls gegen einen Dritten, welche unwillkürlich Achtung gegen den opferwilligen Barmherzigen einflösst, wenn wir denselben auch vorher gar nicht gekannt haben. In der Regel aber wird eine einzelne oder einige wenige Thaten nicht hinreichen, um uns eine sichere Ueberzeugung von dem sittlichen Werth einer Person beizubringen; vielmehr ist dazu meistens eine längere persönliche Bekanntschaft erforderlich, bei deren persönlichen Berührungen eine Mitbetheiligung an den Wirkungen ihres Handelns kaum ausbleiben kann. Ersatz für solche persönliche Bekanntschaft kann nur die Publicität eines Lebenslaufes bilden; eine solche aber ist wiederum am meisten bei solchen in das Staats- oder Culturleben eingreifenden Persönlichkeiten der Gegenwart oder Vergangenheit vorauszusetzen, von deren Wirken man in höherem oder geringerem Maasse, und sei es in noch so vermittelter Gestalt, die segensreichen Früchte mitgeniesst. In allen solchen Fällen wird

sich also mit der Pietät ein gewisser Beisatz von Dankbarkeit verbunden finden, ein Element, das in der gewöhnlichen Auffassung mit dem Begriff der Pietät fast bis zur Unabtrennbarkeit verwachsen erscheint, während eine sorgfältigere psychologische Analyse die Abstammung aus verschiedener Quelle nicht aus dem Auge verlieren darf.

Wie mit der Dankbarkeit, so ist die Pietät auch mit der Liebe verwandt; das Gefühl, dass wir vor einem Menschen empfinden, fliesst gar leicht in dasjenige über, das wir für denselben hegen. Ohne das Fundament einer Achtung vor dem sittlichen Werthe fehlt es der Liebe an der nöthigen Grundlage, wenngleich die Liebe wiederum durch ihre Nachsicht und langmüthige Milde die Bewahrung der Pietät möglich macht, wo der sittliche Kern der Persönlichkeit durch die hässlichsten Fehler entstellt ist. Aber irgend ein sittlicher Kern muss vorhanden sein, sonst kann auch die Liebe durch ihre vergebende Beschönigung der Flecken das Zugrundegehen früher bestandener Pietät nicht aufhalten, und eine solche Liebe ohne Pietät ist entweder blosse dämonische Leidenschaft im Kampf mit den Wünschen und der Einsicht des Bewusstseins, oder sie ist eine bloss noch auf Mitleid und Erbarmen ruhende Liebe, welche, ohne innere Befriedigung in der Fortdauer des Verhältnisses zu finden, dasselbe nur noch aufrecht erhält, weil und insofern sie den Unwürdigen vor tieferem Falle schützen zu können glaubt. Wo hingegen Pietät und Dankbarkeit sich vereinigen, da ergiebt sich ein Gefühl, das nur noch eines ganz geringen Zusatzes bedarf, um selbst schon eine Art von Liebe zu repräsentiren.

Dieser Art kann z. B. das Gefühl der Landeskinder gegen, vor und für einen geliebten Fürsten sein; es kann aber auch das hinzukommende Gefühl der Liebe für den Landesvater in patriarchalischen Verhältnissen so stark werden, dass es durch seine vertrauliche Herzlichkeit die Pietät in den Hintergrund drängt. Denn die einen gewissen Grad übersteigende Intimität ist dem Respect nicht förderlich, der besser bei einer gewissen Fremdheit und Fernhaltung gedeiht, als da, wo die kleinen menschlichen Schwächen den Blick von der Hauptsache, von dem inneren Werth des sittlichen Kernes der Persönlichkeit ablenken. Nichtsdestoweniger bleibt die Pietät im Grunde unversehrt, auch wo die Vertraulichkeit der Liebe für gewöhnlich wenig Pietät erkennen lässt; denn der tägliche Verkehr dreht sich eben um klein-

liche Aeusserlichkeiten, bei denen die kleinen äusserlichen Schwächen und wunderlichen Absonderlichkeiten des Menschen sich fühlbar machen, während erst bei hervortretender ernster Veranlassung, wo das tiefere Wesen des Menschen allein zur Sprache kommt, auch die unerschütterte Achtung der nächsten Vertrauten vor diesem sittlichen Kern der Persönlichkeit zu Tage tritt. Die echte tiefe Liebe schädigt daher nur scheinbar die Pietät, und wirkt vielmehr selbst dahin, die kleinen Schwächen noch in weit höherem Grade zu beschönigen und zu übersehen, als die eigentlichen Flecken und Fehler des Charakters. Es bedarf hiernach kaum noch des Hinweises, dass, wie eng auch die Pietät mit der Liebe verschwistert sein mag, sie doch noch weniger mit dieser confundirt werden darf als mit der Dankbarkeit; die Liebe ist ein Gefühl für (d. h. zu Gunsten) einen Andern, die Pietät ein Gefühl vor einem Andern; die Liebe setzt das Ich an die Stelle des Andern; die Pietät zieht eine Schranke zwischen beiden; die Liebe identificirt, die Pietät sondert, und fixirt den Abstand.

Die Pietät darf endlich nicht mit der blossen Achtung verwechselt werden; Achtung ist der weitere Begriff, Pietät der engere; erstere ist das generelle Gefühl, das man bei Anerkennung irgendwelcher Tüchtigkeit, letztere das specielle, das man bei Anerkennung sittlicher Tüchtigkeit empfindet. Achtung oder Respect hat auch eine Spitzbuben- oder Räuberbande vor einem Erzspitzbuben, aber Pietät haben sie nicht vor ihm. Achtung zollt man auch der intellectuellen Tüchtigkeit, aber Pietät nur einem Menschen, der seine intellectuelle Begabung zu sittlichen Zwecken fruchtbar gemacht und dadurch zugleich seine sittliche Tüchtigkeit bewährt hat. Die Achtung kann selbst bis zur Bewunderung einseitiger Virtuosität oder Ueberlegenheit führen, und doch wird sie nicht zur Pietät werden, wenn sie nicht zugleich zur moralischen Anerkennung sich genöthigt findet. Die Pietät z. B., die man einem Lehrer bewahrt, hängt nicht von seiner intellectuellen Befähigung, sondern von dem moralischen Einfluss ab, den er durch die Totalität seiner sittlichen Persönlichkeit auf den Schüler geübt hat. Ist es demnach erst die Achtung vor dem Sittlichen als solchen, dessen Anerkennung in einer Person die Pietät gegen dieselbe begründet, so ist es nicht die Beschaffenheit des Achtungsgefühles als solchen in seinem Unterschied von andern Gefühlen, sondern die Beschaffenheit des Sittlichen als solchen

in seinem Unterschiede von andern Objecten der Achtung, welche den moralischen Charakter des Pietätsgefühls bedingt. Nicht etwa dadurch wird etwas als sittlich oder unsittlich gestempelt, weil es zufällig Gegenstand der Achtung geworden (denn die Achtung richtet sich wie gesagt noch auf ganz andere Gebiete der Tüchtigkeit und Ueberlegenheit als bloss auf das Sittliche), sondern es wird ein Achtungsgefühl erst um desswillen zum Pietätsgefühl, d. h. zum specifisch ethischen Achtungsgefühl, wenn der Gegenstand der Achtung um seines ethischen Charakters willen die Achtung erweckt.

Es erhellt hieraus, wie verkehrt der von Kirchmann eingeschlagene Weg ist, aus dem Achtungsgefühl als solchen in seinem Unterschiede von anderen Gefühlen*) das Wesen des Sittlichen ableiten zu wollen, während im Gegentheil das Pietätsgefühl nur eine Form ist, in welcher die Idee des Sittlichen aus ihrer substantiellen Unbewusstheit sich zum Bewusstwerden emporringt. Nur da, wo noch nichts als das Resultat des psychologischen Entstehungsprocesses der Pietät in's Bewusstsein dringt, kann das causale Verhältniss zwischen der Achtung der Person und der Achtung ihres sittlichen Charakters so auf den Kopf gestellt werden, wie Kirchmann es thut; wo hingegen das ethische Bewusstsein sich bereits entfaltet hat, da ist es sich auch vollkommen klar darüber, dass es der Person nur desshalb Achtung zollt, weil dieselbe diejenigen sittlichen Qualitäten besitzt, welche, ganz abgesehen von ihrem Träger, rein um ihres ethischen Inhalts willen zur Achtung nöthigen.

Andrerseits ist nicht zu bestreiten, dass bei noch wenig entwickeltem sittlichen Bewusstsein, wo der objective Grund der Pietät vor bestimmten Personen unbewusst bleibt, doch thatsächlich diese unbewusst entstandene Pietät genügen kann, um den eigenen Willen dem Rath oder Gebot der verehrten Person zu unterwerfen, und auf diese Weise durch die Pietät

---

*) Dieser Unterschied ist überdies von Kirchmann, wie schon oben bemerkt, auf eine den allgemeinen psychologischen Gesetzen widersprechende Weise dahin bestimmt worden, dass die Achtungsgefühle frei von jeder Lust- oder Unlustempfindung seien, was gleichbedeutend mit der Behauptung wäre, dass sie gar keine Gefühle seien. Die von ihm selbst (Grundbegr. d. R. u. d. Moral S. 50 bis 51) hervorgehobene Verwandtschaft mit Bewunderung, Andacht und dem ästhetischen Gefühl des Erhabenen hätte allein hinreichen sollen, ihn eines Bessern zu belehren. Man kann auch in Pietät schwelgen und mit der selbstsüchtigen Absicht handeln, sich diesen Genuss zu verschaffen.

zur Uebung einer heteronomen Pseudomoral geführt zu werden. Der Inhalt der letzteren ist dann aber noch immer nicht, wie Kirchmann meint, ein zufälliger, weil ja eben unbewusster Weise die Pietät in ihrer Entstehung und Fortdauer abhängig ist von der Uebereinstimmung der heteronomen Gebote mit dem Inhalt des autonomen Sittlichen selbst, und nur insofern Achtung vor anderen als sittlichen Eigenschaften mit dem Pietätsgefühl sich vermengt, oder gar andere Gefühle (wie selbstsüchtige Furcht und Hoffnung) das Achtungsgefühl fälschen, nur insofern kann auch ein unsittlicher Inhalt in die Gebote der heteronomen Pseudomoral Eingang finden. Letzteres wird unfehlbar stattfinden, wenn man, wie Kirchmann, den Gegenstand der Achtung auf die abstracte Ueberlegenheit der rohen Macht reducirt, weil diese kaum anders imponiren kann, als durch die Furcht vor der Gefahr, sie zu beleidigen, und die Hoffnung, durch Willfährigkeit ihre Unterstützung zu gewinnen.

Sondert man indessen solche nebenherlaufende Ursachen zur Fälschung des sittlichen Gehalts aus, so wird die thatsächlich in aller heteronomen Moral stattfindende Uebereinstimmung des wesentlichen Inhalts mit den autonomen sittlichen Forderungen dadurch erklärlich, dass die Pietät im engeren Sinne, auf welcher die psychologische Aneignung der heteronomen Moral beruht, selbst ein moralisches Gefühl ist, das mit seiner unbewussten sittlichen Autonomie nur einem sittlich haltbaren oder mindestens erträglichen Gehalt der Gebote sich unterwirft, einem geradezu unsittlichen aber die nothwendige autonome Anerkennung versagt. So reducirt sich in Wahrheit der wesentliche Gehalt der heteronomen Moral selbst wieder auf eine unbewusst wirkende autonome Moral durch Vermittlung des moralischen Gefühls der Pietät, und die recht verstandene Aufgabe der philosophischen Untersuchung selbst der heteronomen Moral kann doch immer nur die sein, ihre geheimen autonomen Quellen, d. h. das Wesen des moralischen Pietätsgefühls zu ergründen.

Von diesem Gesichtspunkt aus erlangt also auch die heteronome Pseudomoral einen gewissen esoterischen Werth, freilich nur in dem Grade, als wirklich das moralische Pietätsgefühl und gar nichts anderes der psychologische Grund der Unterwerfung unter dieselbe ist. So selten dies auch der Fall sein mag, und so sehr auch für gewöhnlich Achtung aus anderen als sittlichen Rücksichten, und in

noch höherem Grade Gewohnheit und selbstische Furcht den Grund der Unterwerfung bilden mögen, so darf man doch nicht verkennen, dass man bei edleren Naturen, welche ausschliesslich dem heteronomen Moralprincip zu huldigen glauben, wirklich oft die unbewusste autonome Quelle des moralischen Pietätsgefühls der wahrhaft sittliche Grund ihres Wandels ist, welcher dem Princip ihres Bewusstseins zuwider das nach jenem bloss äusserlich legale Verhalten zu einem innerlich moralischen erhebt und adelt. Aus dieser heimlichen Quelle des autonom sittlichen Gemüths schöpft das Pseudomoralprincip der Heteronomie eine Achtung, welche eigentlich nicht ihm, sondern dem autonomen moralischen Gefühl gebührt, und dieses Quiproquo ist es, welches durch die würdigen und Achtung heischenden sittlichen Gestalten, die es zu Tage fördert, ihm noch heute in der Meinung oberflächlicher Beurtheiler eine moralische Achtung sichert, welche ihm nicht gebührt.

Schon insoweit, als zwischen den Forderungen heteronomer und autonomer Moral thatsächlich Uebereinstimmung besteht, ist doch die autonome Moral in Form des Pietätsgefühls ein sich seiner selbst ganz unbewusster Werthmesser, auf den sich zu berufen für die Vertreter der heteronomen Moral höchst bedenklich wäre, weil er in dieser Gestalt gar keine Controle über die etwa stattgehabte Verfälschung zulässt. Vielmehr würde es sich auch von hier aus als Aufgabe ergeben, das Gebiet der autonomen Moral und die festen Principien seiner Werthbestimmung aus dem Unbewussten in's Bewusstsein zu erheben, um dem Pietätsgefühl an Stelle unklarer Ahnung eine feste Bewusstseinsgrundlage zu sichern. Nach Lösung dieser Aufgabe aber, durch welche erst die heteronome Moral ihre inhaltliche Rechtfertigung erhalten könnte, wäre eben das Gebiet der Moral nach autonomen Principien erschöpft, also die heteronome Moral mindestens für überflüssig erklärt.

Nun ist aber thatsächlich derjenige Theil der verschiedenen heteronomen Moralsysteme, welcher mit dem System der autonomen Moral übereinstimmt, von mässigem Umfang, und andere Theile derselben erheben theils moralisch indifferente, theils sogar unsittliche Forderungen zu Geboten, für welche sie dieselbe moralische Autorität wie für die mit der autonomen Moral übereinstimmenden Gebote in Anspruch nehmen. Wie ist es nun möglich, dass diesen indifferenten oder unsittlichen Forderungen von den Autoritätsgläubigen eine Ach-

tung entgegengebracht wird, welche sich qualitativ nicht von der Pietät unterscheidet, obgleich doch erst die unbewusste sittliche Werthschätzung der gestellten Forderungen ihnen die moralische Autorität beilegen soll? Die Antwort kann nur dahin lauten, dass in diesem Falle eine Fälschung des Werthurtheils durch falsche und verkehrte Gewöhnung vorliegt, eine Fälschung des Instincts, wie sie grade aus der langen unbestrittenen Herrschaft einer heteronomen Autoritätsmoral durch deren Einfluss auf die Kindererziehung und auf die von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbenden Vorstellungen und Vorurtheile entspringen muss. Auch die Völker der Gegenwart befinden sich in ihrer Masse noch wesentlich unter der durch Achtung vor der Macht, durch Furcht und Hoffnung, und durch andere der Sittlichkeit fremde Gefühle erzeugten und aufrecht erhaltenen Herrschaft heteronomer Pseudomoralsysteme, und erst ganz allmählich bricht das Bewustsein sich Bahn, dass nur eine autonome Moral sittlichen Werth haben kann. Die Schatten des Mittelalters, welche bis in unsere Zeit hineinreichen, ziehen sich nur langsam vor dem Licht zurück, das zuerst nur die hervorragenden Höhen beleuchtet, und darum darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn es einer jahrtausendalten Geistesdressur gelungen ist, dem Pietätsgefühl des Volkes in gewisser Hinsicht eine schiefe Richtung zu geben.

Wir haben es also hier mit einem durch Gewohnheit verdorbenen und verfälschten Instinct zu thun, welcher aber noch theilweise und grade in den wichtigsten Punkten das Richtige bewahrt und grade daraus die Kraft schöpft, sich trotz seiner Entstellung mit instinctiver Gewalt geltend zu machen. Dieser Art ist die Pietät gegen die verschiedenen Gestalten des heteronomen Moralprincips, gegen die Sitte, das Gesetz, die Kirche, und die überlieferten Sittengesetze heiliger Schriften, so wie endlich gegen die mehr oder minder mythologischen Gestalten, denen die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen zugeschrieben wird. Bei unerschütterter Geltung der moralischen Heteronomie beugt sich das durch irrthümliche moralische Werthschätzung irregeleitete Gefühl mit gleicher Pietät vor der Unsitte wie vor der Sitte, vor dem schlechten wie vor dem guten Gesetz, vor einer zur verderblichen weltlichen Hierarchie entarteten Kirche wie vor einer solchen, die einen überwiegend sittlichen Organismus repräsentirt, vor dem Ceremonialgebot wie vor dem Moralgebot, vor der rein mythologischen Figur wie vor dem sittengeschichtlichen Heroen.

Die Theologie etablirt überall über dem Bereich bloss menschlicher Sittlichkeit ein höheres Gebiet übernatürlicher Heiligkeit, dessen Abglanz von Gott und seinen Heiligen auf die von ihm eingesetzte Kirche, auf die von ihr verwalteten Gnadenmittel und Ceremonien, ja sogar auf die dazu gebrauchten äusseren Geräthe und legendarischen Reliquien überstrahlt, und fordert für alles dies eine Pietät, welche der vor dem echten Sittlichen nicht vorangehen soll.

Mit dem erwachenden Bewusstsein, dass allein autonome Sittlichkeit diesen Namen verdiene, und dass eine bloss heteronome Sittlichkeit an und für sich rechtlos und ihrem Princip nach unsittlich, also ein sittlich werthloses System sanctionirter Aeusserlichkeiten erst recht sittlich verwerflich sei, wird natürlich die Fortdauer einer Pietät gegen irgend etwas, dem nicht ein wahrhaft sittlicher Charakter zugestanden werden kann, unmöglich; das Pietätsgefühl aber sträubt sich nach dem Gesetz der Beharrung, der neuen Einsicht zu weichen, und leistet diese um so grösseren Widerstand, je tiefer eingewurzelt die Gewohnheit, und je grösser die Anhänglichkeit an das Gewohnte ist. Hier sieht man nun die Verwandtschaft zwischen Pietät und Anhänglichkeitsgefühl der Treue, welche einer Pietät noch lange Zeit nachher eine sichere Stütze gewähren kann, nachdem das Bewusstsein längst mit der Werthschätzung gebrochen, auf welcher die Pietät ursprünglich beruhte. Dieser Gegensatz kann um so länger bestehen, je mehr das Pietätsgefühl sich schlechtweg als eine gegebene Thatsache hinnimmt, und je mehr die Unbewusstheit seines Ursprungs ihm seinen Widerspruch gegen den Standpunkt des Bewusstseins verhüllt.

Da nun aber alles darauf ankommt, das autonome sittliche Bewusstsein zum alleinbestimmenden Moment der Sittlichkeit zu machen, und hierzu grade in unserer Zeit ein energisches Aufnehmen des Kampfes gegen die zähen Reste heteronomer Pseudomoral erforderlich ist, so sieht man nunmehr, welche sittliche Gefahr in dem Pietätsgefühl (freilich nicht in dem ursprünglichen natürlichen Instinct, sondern in dem durch Gewöhnung entstellten und verfälschten) liegt, da es im Bunde mit dem Anhänglichkeitsgefühl die festeste Stütze des Falschen, der überwundenen propädeutischen Vorstufe, das stärkste Bollwerk des zu bekämpfenden Mittelalters gegen den sittlichen und Culturfortschritt bildet. Es kommt also alles darauf an, das Pietätsgefühl von seinen Entstellungen zu reinigen und den ursprünglichen

Naturinstinct im Einklang mit den übrigen Factoren autonomer Sittlichkeit zu restituiren.

Ohne Frage liegt hierbei die Gefahr nahe, mit der Pietät gegen Objecte, die solche nicht verdienen, auch die Pietät gegen das wirklich Achtungswerthe im autonom-sittlichen Sinne mit zu entwurzeln und auszureissen. Diese Gefahr ist nur dadurch abzuschwächen, dass man erstens den Kampf gegen das zu überwindende Alte nicht bloss negativ, sondern stets mit der positiven Kräftigung autonomer Sittlichkeit in Verbindung führt, dass man zweitens nur die Pietät gegen falsche Principien oder todte Sachen, nicht die gegen Personen bekämpft (da man bei letzteren doch nie wissen kann, wie viel unbewusste autonome Sittlichkeit der als Aushängeschild vorgesteckten heteronomen zu Grunde liegt), und dass man drittens sich gewöhnt, durch die Pietät gegen eine Person als solche sich niemals zur Pietät gegen deren bewusste Ansichten, Meinungen, Gebote und moralische Forderungen verleiten zu lassen (weil eben die Person selbst wegen der unbewussten Quelle ihrer Sittlichkeit höchst achtungswerth und doch ihre bewussten Ansichten und Meinungen ganz verkehrt sein können).

Wenn man auf diese Weise verfährt, wird man zwar aufhören, die Pietät als unmittelbares Aneignungsmittel moralischer Maximen zu üben, und deshalb so wie wegen Geringschätzung aller sogenannten heiligen Institutionen, Ceremonien und todten Sachen von den Vertretern heteronomer Moral der Impietät geziehen werden, aber man wird mit beidem einen wirklichen Fortschritt zur echten Sittlichkeit gemacht haben, ohne doch sich voreilig zur Impietät gegen würdige und achtungswerthe Personen hinreissen zu lassen, welche in ihrem Bewusstsein abweichenden Moralprincipien huldigen, oder welche vielleicht durch negative Kritik der moralischen Skepsis verfallen sind. Zur Wahrung der sittlichen Autonomie gehört vor allen Dingen, dass man jeder Heteronomie sich unzugänglich erweist, dass man sich von keiner fremden Meinung imponiren lässt (was die Annahme von Rath und Lehre nicht ausschliesst); kein Gefühl ist aber dieser unerlässlichen Voraussetzung echter Sittlichkeit gefährlicher als das der Pietät. Denn es ist ja so bequem, sich durch Hingeben an fremde Führung das Selbstdenken und die eigene Schlichtung der Collisionen zu ersparen, und es gehört soviel Muth und Standhaftigkeit dazu, sich durch die Abmahnungen verehrter Personen und durch die viel-

seitigen Vorwürfe der Impietät an dem selber für recht Erkannten nicht irre machen zu lassen. —

Wird auf diese Weise das Pietätsgefühl im Wesentlichen auf Personen als solche reducirt, so behält dasselbe doch auch in dieser Gestalt noch einen wichtigen Wirkungskreis als sittliche Triebfeder, indem es das Handeln gegen solche Personen mit beeinflusst. Die sittliche Pietät streitet durchaus nicht mit dem moralischen Selbstgefühl; denn das letztere verträgt sich in seiner Selbstgenügsamkeit sehr wohl mit achtender Anerkennung fremden Werthes. Je grösser das Selbstgefühl, desto neidloser blickt man auf die Tüchtigkeit Anderer und desto neidloser zollt man derselben Achtung; je geringer hingegen das Selbstgefühl, desto weniger ist man geneigt, fremdes Verdienst neben sich anzuerkennen. Der Mangel an Selbstgefühl kann entweder mit Eitelkeit oder mit cynischer Geringschätzung aller Werthschätzung verbunden sein; die Eitelkeit verkleinert fremde Vorzüge, um die eigene Geltung in Anderer Augen relativ zu vergrössern, — die cynische Verachtung Aller einschliesslich seiner selbst bringt die frivole Herabziehung alles Grossen und Edlen in den Koth der eigenen Erniedrigung mit sich.

Den widerwärtigsten Eindruck macht der Mangel an Selbstgefühl, wenn er gleichzeitig mit heimlichem, eitlem Neid und zur Schau getragener cynischer Frivolität verbunden ist; hieraus entspringt das revolutionäre Programm der allgemeinen *égalité*, welche alles in das Niveau der Bestialität herabzieht, indem sie jedes zur Achtung nöthigende Verhalten zum Verbrechen einer aristokratischen Ueberhebung über die demokratische Gleichheit stempelt. Dieser Zustand der Gleichmacherei ist der eigentliche Gegensatz der Pietät; er ist aber noch mehr als das, weil er nicht bloss die sittliche, sondern überhaupt jede Werthschätzung durch Decretirung der abstracten Gleichsetzung Aller (z. B. des geschickten und tölpelhaften, des fleissigen und faulen Arbeiters) vernichtet. Wo solche Gesinnung aus dem Charakter eines Volkes entspringt, da ist sie das traurigste Symptom für dessen Unfähigkeit zu autonomer Sittlichkeit, und wollen wir hoffen, dass der gesundere deutsche Volksgeist dieser importirten französischen Gleichmacherei keinen tieferen Eingang gewähren werde.

Nur wer sich selber schätzt, vermag neidlos Andere zu schätzen; deshalb ist ein gewisses Maass von sittlichem Selbstgefühl die Vorbedingung der Pietät. Auf sittlichem Gebiete aber ist die Achtung

Anderer noch weit leichter mit der Selbstachtung zu vereinbaren, weil hier Jeder etwas für sich gilt durch den sittlichen Kern seiner Persönlichkeit, während auf anderen Gebieten erst das Mehr oder Minder im Vergleich zu Anderen die Geltung bestimmt (vgl. oben S. 171 ff.). Um so leichter ist diese Verbindung von Pietät und moralischem Selbstgefühl zu vollziehen, wenn definitiv auf allen Seiten davon Abstand genommen ist, durch die persönliche Pietät eine Beeinflussung des Meinens und Wollens und der Maximen des Handelns bedingt zu denken, d. h. wenn man weiss, dass auch von Seiten dessen, dem man die Pietät entgegenbringt, die eigene sittliche Autonomie unbedingt respectirt und jeder Versuch einer Beeinflussung perhorrescirt wird. In diesem rein persönlichen Sinne aufgefasst, bildet die Pietät das schönste Band zwischen zwei Menschen, sei es, dass dasselbe bei weiterer Annäherung der Liebe zur Grundlage dient, sei es, dass es für sich allein bestehen bleibt oder sich bloss mit Dankbarkeit, Anhänglichkeit u. dgl. vergesellschaftet.

Wo solch' ein Band besteht, da findet die Versuchung zum Bösen, zum Unrechtthun gegen ein durch Pietät geschütztes Haupt, einen mächtigen Damm, da erhält in dem Bewusstsein der sittlichen Würdigkeit der verehrten Person jeden Antrieb zu guten, edlen und opferwilligen Thaten eine wirksame Verstärkung. Die Verletzung einer Person, gegen welche Pietät vorausgesetzt werden muss, wird schon vom sittlichen Volksbewusstsein schwerer zugerechnet, als die gleiche Verletzung einer nicht durch Pietät geschätzten Person; positiv sittliche Leistungen hingegen, welche man Fremden gegenüber als hervorragend edle Thaten betrachten würde, werden solchen Personen gegenüber, welche auf Pietät Anspruch machen dürfen, als einfache Schuldigkeit angesehen. Ein Band der Pietät wird aber vornehmlich da vorausgesetzt, wo durch längere Zeit hindurch ein Mensch auf den andern eine sittliche Wirkung geübt hat, wo also die sittliche Bedeutung seiner Persönlichkeit dem andern durch das zwischen ihnen bestehende Verhältniss nothwendig zum Bewusstsein gekommen sein muss. Mit einiger Allgemeingültigkeit darf ein solches Verhältniss überall da erwartet werden, wo sittlich Unreife dem erziehlichen oder doch vorbildlichen Einfluss sittlicher reifer oder doch relativ überlegener Persönlichkeiten dauernd ausgesetzt sind, z. B. Kinder und Jünglinge Eltern und Erziehern, oder rohere Stände dem Brodherrn, Pfarrkinder dem Pfarrer gegenüber. Dass Beleidigung, Verletzung

oder Tödtung eines Fürsten strenger geahndet wird, ist nicht blosse Staatsraison, sondern entspricht auch der überwiegend im Volksbewusstsein noch vorhandenen Pietät vor Fürsten.

In allen angeführten Fällen kann zwar ausnahmsweise ein verächtlicher und unwürdiger Charakter das naturgemässe Pietätsverhältniss unmöglich machen oder zerstören, für gewöhnlich aber wird der sittliche Kern der Persönlichkeit genügen, um im Gemüthe des an Reife oder Bildung Zurückstehenden auch dann Pietät zu erwecken, wenn gewisse und selbst erhebliche sittliche Mängel seinen Blicken nicht verborgen bleiben, zumal wenn Dankbarkeit und Liebe das Urtheil milde und nachsichtig stimmen. Nicht selten sieht man im Leben die Pietät durch Vertraulichkeit und Ueberschätzung kleinerer und äusserlicher Fehler überwuchert, dafür aber dann um so stärker hervorbrechen, wenn der Tod diese Aeusserlichkeiten der Erinnerung entrückt hat, das Bild des Verstorbenen nach seinem inneren Werthe allein das Gedächtniss beherrscht, und als Verstärkung vielleicht noch der Selbstvorwurf hinzutritt, im Leben den wahren Werth verkannt zu haben. Dies ist der Grund, weshalb man so oft den Todten eine weit grössere Pietät nachtragen sieht, als man sich bei deren Lebzeiten jemals hätte träumen lassen; die Hindernisse der Pietät im Leben sind beseitigt, und die Zeitferne wirft ihren verklärenden Schimmer über die Erinnerungs-Gestalt des Entrückten.

Wenngleich die Pietät da von besonderer Wichtigkeit scheint, wo die sittliche Unreife (sei es des individuellen Lebensalters oder des Culturstandpunktes des betreffenden Volkes oder Standes) die propädeutische Vorstufe einer heteronomen Pseudomoral noch unerlässlich macht, so begleitet doch der sittliche Einfluss dieses Gefühls auch das ganze übrige Leben; dasselbe verliert nur den Charakter einer schuldigen Pflicht, und wird zur freien Huldigung, insofern es dasjenige Maass allgemeiner sittlicher Achtung vor anderen Menschen überschreitet, welches wir Jedem, auch dem Verworfensten, schuldig sind, wenn wir uns nicht des Unrechtes schuldig machen wollen, den Glauben an die Möglichkeit seiner inneren moralischen Restitution voreilig fahren zu lassen. Wir dürfen nie vergessen, dass in jedem Menschen ebenso der Keim der sittlichen Erhebung zum Guten, wie der zum Versinken in bodenlose Gemeinheit und Schlechtigkeit liegt, und dass niemand im Stande ist, den Motivationsprocess eines Lebens so zu durchschauen, um einen Menschen für schlechthin

unfähig zur sittlichen Wiedererhebung zu erklären; so lange wir aber an einen sittlichen Keim glauben, der durch günstige Umstände wachsen und das Böse überwuchern kann, so lange dürfen wir auch ein gewisses Maass von sittlicher Achtung dem Menschen nicht versagen, der immer noch wenigstens potentiell eine sittliche Persönlichkeit ist. Es ist sehr leicht und wohlfeil, zu verdammen und mit seinem sittlichen Abscheu gegen die verworfenen Glieder der menschlichen Gesellschaft zu prunken, und die Selbstgerechtigkeit hat sich oft genug solchen Abscheu zum sittlichen Verdienst angerechnet; in Wahrheit aber ist derselbe eine sittliche Gefahr, da er uns zu ungerechtem Verhalten gegen solche Verachtete verleiten kann, und ist in der Mehrzahl der Fälle selbst schon eine Ungerechtigkeit der Werthschätzung, weil nach den oft von Zufälligkeiten abhängigen Resultaten des Lebens voreilige Schlüsse auf das ursprüngliche Verhältniss der guten und bösen Anlagen gezogen werden. Nur zu oft ist der ausgestossene Verbrecher den Anlagen nach ein sittlich höher stehender Mensch als der unbescholtene, wohl situirte und angesehene Bürger. Deshalb ist die moralische Verachtung oder der moralische Abscheu gegen Personen ein vom ethischen Standpunkt weder zu lobendes noch zu förderndes Gefühl; dasselbe ist vielmehr zu bekämpfen und überall durch sittliche Achtung der unterdrückten und überwucherten, aber unverlierbaren und unzerstörbaren sittlichen Anlagen im Menschen zu ersetzen, welche stets seine Restitution als möglich offen halten. An solcher Begegnung wird das deprimirte sittliche Selbstgefühl des Gefallenen sich neu aufrichten, die rings umher lauernde Verachtung und sittliche Abscheu aber wird den letzten Rest desselben zerstören. Das Böse ist zu verabscheuen, nicht der Böse.

Auf diese Weise wirkt die Pietät sittlich fördernd nicht nur auf den, der sie hegt, sondern auch auf den, welchem sie zu Theil wird; denn sie hebt das sittliche Selbstgefühl des letzteren und steigert seine Schamhaftigkeit, d. h. seine Scheu vor der geringsten Depression seines moralischen Selbstgefühls durch irgend welche zu gebende sittliche Blösse. So trägt schon das Eintreten in ein Verhältniss, aus welchem Pietät erwachsen soll, dazu bei, eine festere sittliche Haltung zu geben, wie man dies täglich bei Leuten sehen kann, die Kinder zu erziehen bekommen. Davon kann natürlich nach Beseitigung der heteronomen Pseudomoral keine Rede sein, die Pietät als alleiniges

Fundament der Moral aufstellen wollen; wo immer dies geschehen ist, ist der Unterschied autonomer und heteronomer Moral und die allein der ersteren zukommende esoterische Bedeutung noch nicht erkannt worden. Wo hingegen dieser Unterschied verstanden und die Unzulässigkeit der Beeinflussung sittlich reifer Menschen durch noch so verehrungswürdige Personen begriffen ist, da muss es auch klar werden, dass es sich in der Ethik darum handelt, das Wesen des autonom-Sittlichen bis in seinen letzten Grund zu verfolgen und nicht bei dem dunklen Gefühle einer auf mehr oder minder unbewusster Werthschätzung des Sittlichen beruhenden Pietät stehen zu bleiben, wie werthvoll dasselbe auch so noch als mitwirkende ethische Triebfeder bleiben mag. Es handelt sich darum, jenes unbewusste Vermittelungsglied, die Werthschätzung oder Achtung des Sittlichen als solchen, zu ergründen, d. h. von der im eigentlichen Sinne immer nur persönlich zu verstehenden Pietät auf das moralische Gefühl zurückzugehen, mit welchem die Seele auf die Idee des Sittlichen, ganz abgesehen von ihrer Verwirklichung in irgend welcher Person reagirt. Man kann die letztere als Achtung oder Scheu oder allenfalls als Ehrfurcht*) bezeichnen, aber nicht wohl als Pietät, welche eben das Gefühl gegen eine Person ist, deren ethischen Charakter man hochachtet. Bevor wir aber dem Gefühl näher treten, welches durch die autonom producirte Idee des Sittlichen erweckt wird, haben wir uns noch mit anderen persönlich gerichteten Gefühlen zu beschäftigen.

---

8. Das Moralprincip der Treue.

Unter Treue versteht man ein vertrauenswürdiges Verhalten, d. h. ein solches, welches darum Vertrauen verdient und erweckt, weil es das geschenkte nicht täuscht. Fragen wir nun, was es für eine Eigenschaft sei, welche man bei einem Menschen, dem man Vertrauen schenken soll, voraussetzt, so ist es die Stätigkeit des

---

*) Auf diesen Ausdruck stützt Goethe seine (doch wesentlich nur auf die Zeit der Erziehung berechnete) Ergänzungstheorie zur ästhetischen Moral: vergl. Wanderjahre, 2. Buch, 1. Capitel.

Wollens oder der Willensrichtung. Wer heute dies will und morgen das, wem morgen missfällt, was ihm heute gefällt, wer seine Neigung bald dieser, bald jener Person zuwendet, wer heute thut, als ob seine Glückseligkeit an einer Sache hinge und morgen sich nicht mehr um dieselbe bekümmert, der bietet keine Bürgschaft, dass eine auf seine Neigungen und Abneigungen gegründete Rechnung nach einiger Zeit noch stimmen werde; d. h. man kann auf einen solchen Menschen nicht bauen, man kann seiner Beständigkeit nicht trauen. Wer dagegen das einmal vom Willen Ergriffene festhält, wer einmal geknüpfte Beziehungen und Bande ohne Wankelmuth aufrecht erhält, wer in eingeschlagenen Bahnen verharrt, wer an eingelebten Institutionen, Sitten und Gewohnheiten mit Zähigkeit hängt, bei dem weiss man, was man von ihm zu erwarten hat, auf den kann man sich verlassen, dass er die in ihn gesetzten, nach seinen gegenwärtigen Neigungen berechneten Erwartungen nicht täuschen wird. Die Treue ist also Stätigkeit der Willensrichtung in persönlicher wie in sachlicher Hinsicht; sie zeigt sich einerseits als Beständigkeit in Neigungen, Manieren und Gewohnheiten, und andererseits als Anhänglichkeit an Personen, Institutionen, Sitten und Localitäten; beides vereinigt sich im Conservatismus.

Die Stätigkeit oder Beständigkeit ist eine Art geistigen Analogons des Beharrungsvermögens; der Conservatismus entspricht auf psychischem Gebiet der Tendenz zur Stabilität auf mechanischem. Jede Entscheidung, jeder Entschluss, jede Wahl des Willens zwischen verschiedenen möglichen Richtungen absorbirt geistige Kraft; schon die Trägheit und Bequemlichkeit drängt dahin, eine einmal getroffene Entscheidung bei der Wiederkehr gleicher Fälle beizubehalten, um sich der Unlust erneuter Erwägung zu entziehen. Gleichzeitig aber sagt die Vernunft, dass, wenn sich die Umstände nicht geändert haben, die frühere Entscheidung auch jetzt noch nothwendig die beste sein muss, wenn sie nicht früher unrichtig war; letzteres zuzugestehen sträubt sich wiederum das Selbstvertrauen. Alles dies wirkt dahin, eine Gleichmässigkeit des Wollens anzubahnen, z. B. bei dem Handwerker, bei dem man einmal hat arbeiten lassen, zu verbleiben, so lange man nicht Ursache hat, mit seiner Arbeit unzufrieden zu sein, vorausgesetzt, dass die Gründe, weshalb man ihn das erste Mal beschäftigte (z. B. Nähe seiner Wohnung, Bedürftigkeit seiner Familie u. s. w.), unverändert fortdauern.

Dieser Tendenz zur Stabilität steht aber eine Tendenz zur Instabilität im menschlichen Geiste entgegen, welche den Wahlspruch im Schilde führt: *variatio delectat.* Ist das Selbstvertrauen in die Richtigkeit einer einmal getroffenen Entscheidung gering, so wiegt der Zweifel vor, ob man nicht hätte eine bessere Wahl treffen können, und wird dieser Zweifel durch keine Erfahrung oder Bestätigung, dass man gut gewählt habe, beseitigt. Solche Leute mögen noch so oft gut in einem Laden gekauft haben, und noch so oft erfahren haben, dass sie in anderen Läden schlechter kaufen, es treibt sie unwiderstehlich, in immer wieder anderen Läden zu probiren, ob man nicht noch besser kaufen könne; sie machen sich oft den Grund ihres Abspringens nicht klar, und fühlen nur einen die Trägheit überwindenden Drang, in jeder Sphäre des Lebens Abwechselung zu suchen und nach Veränderung zu haschen.

Je nachdem dieser Drang nach Abwechselung oder die Tendenz zur Stabilität in reinem Charakter vorherrscht, je nachdem wird man der Stätigkeit seines Wollens misstrauen müssen oder trauen dürfen. Denn diese Charaktereigenschaften, welche sich im Kleinsten documentiren, sind auch für die wichtigsten Fragen des Lebens entscheidend. Der Eine ist froh, von dem Suchen nach einer Gefährtin des Lebens durch Einlaufen in den Hafen der Ehe entbunden und zur Ruhe gekommen zu sein, auch wenn er die körperlichen und geistigen Mängel seiner Frau sehr wohl kennt; der Andere kann es nicht lassen, sich immer von Neuem nach anderen Weibern umzusehen, selbst wenn er nicht zu sagen wüsste, was er an dem seinigen auszusetzen hätte.

Das wichtigste äussere Mittel, um dem Willen Stätigkeit in einer bestimmten Richtung zu geben, ist die Gewohnheit. Die Treue des Hundes gegen seinen Herrn ist sprichwörtlich berühmt, und doch ist das einzige Band, das den Hund grade mit diesem und keinem andern Menschen verknüpft, die Gewöhnung an diese Person, in deren Besitz er zufällig gelangt ist. Die aus der Gewohnheit entspringende Anhänglichkeit auch unter den Menschen kann kaum überschätzt werden. Das Mädchen wählt den Gatten so wenig, wie der Hund den Herrn; sie hat es nur insofern besser, als ihr ein Vetorecht vor der Uebergabe bleibt, das ebenso häufig ein blosses Scheinrecht ist, wie es andererseits dem Hunde möglich ist, bei erster Gelegenheit zu entlaufen. Ein grosser Theil dessen, was man eheliche Liebe nennt, besteht namentlich in solchen Ehen, die ohne Liebe geschlossen sind,

in der Anhänglichkeit, die aus der Gewöhnung des Zusammenlebens erwächst. Wie dieser Hund nicht diesem, sondern jenem Herrn treu geworden wäre, wenn er zufällig dem letzteren verkauft wäre, so das Weib nicht diesem, sondern jenem Manne, wenn ihre Eltern sie zufällig dem letzteren verheirathet hätten. Immerhin aber wird in verschiedenen Individuen durch eine gleiche Dauer der Gewöhnung ein verschiedenes Maass von Anhänglichkeit erweckt, und diese individuellen Unterschiede können nur auf ein verschiedenes Maass von Empfänglichkeit für Anhänglichkeitsgefühl zurückgeführt werden.

Ganz besonders mächtig wirkt die Gewohnheit, wenn ihr Einfluss sich auf das empfänglichste und bildsamste Lebensalter, auf die Kindheit und Jugend, erstreckt. Dann wächst der Mensch ganz unvermerkt in bestimmte Richtungen und Formen der Willensbethätigung hinein, welche in ihm längst stabil geworden sind, wenn er zur Reflexion über dieselben erwacht, und dann als Mächte in seiner Seele vor ihm stehen, mit denen er wohl oder übel rechnen muss, und deren geheimen und versteckten Einfluss er selbst dann nicht mehr ganz los wird, wenn sein kritisches Bewusstsein dieselben mit Entschiedenheit verworfen hat. Solche bestimmte Formen der Willensbethätigung, in die man unvermerkt als Kind hineinwächst, sind aber vor allem die Sitten und Gebräuche im weitesten Sinne des Wortes, nebst allem, was in den Sitten wurzelt und an ihnen haftet: die politischen Einrichtungen des Landes, die socialen Institutionen des Volkes und die religiösen Cultusformen.

Die Anhänglichkeit an das in der Jugend Eingewohnte überdauert die miterlebten Fortschritte des reiferen Alters beim Einzelnen, wie bei Völkern die Anhänglichkeit an die Gebräuche ihrer Vorväter den Untergang der religiösen und politischen Weltanschauung überdauert, aus der dieselben hervorgingen. Die kritische Reflexion geht auf den Kern der Sache, auf ihren Geist, die Anhänglichkeit aus Gewöhnung haftet an der äusseren Form; so kommt es, dass zwischen beiden oft eine weite Kluft gähnt, dass die Anhänglichkeit an äussere Formen oft noch so lange Zeit bewahrt wird, während der Zeitgeist ihren einstigen Gehalt bereits zu den Todten gelegt, ja wohl gar so sehr aus dem Bewusstsein verloren hat, dass jede Erinnerung an eine einstige geistige Bedeutung geschwunden ist. Je unabhängiger diese Anhänglichkeit an die Form vom geistigen Gehalt der Sache zu sein scheint, desto toleranter stellt sich der Geist zu derselben, in dem

Glauben, dass sein Fortschritt durch sie nicht gehemmt werde. Hierin liegt aber ein gefährlicher Irrthum, so lange die Erinnerung an die geistige Bedeutung der cultivirten Sitte nicht bereits gänzlich verloren gegangen ist (wie bei unsern heutigen Resten heidnischer Feste). Wenn hingegen aufgeklärte Rumänische Edelleute, die in Paris studirt haben und gar nichts mehr glauben, oder Spanische Revolutionshelden, welche die Abschaffung Gottes decretiren möchten, nicht etwa aus kluger Connivenz, sondern in alter Anhänglichkeit des Herzens an die Gewohnheiten ihrer Kindheit die Cultusformen ihrer Confession practiciren, so tritt auf der einen Seite die rührende Gewalt des Gefühls gegenüber den Extravaganzen des Verstandes, auf der andern Seite aber auch die Gefahr hervor, welche dem Weltfortschritt aus diesem Anhänglichkeitsgefühl erwachsen muss, wenn man dasselbe als Moralprincip, dem sich der Geist zu beugen habe, auf den Schild erhebt.

Die kirchlich Gesinnten und dabei halb aufgeklärten Gebildeten, die nachgrade an den geistigen Stützen ihres immer wackliger werdenden Standpunkts zu verzweifeln beginnen, vermeinen zum Theil in der Treue oder dem Anhänglichkeitsgefühl den unerschütterlichen Anker gefunden zu haben, der ihr leckes Fahrzeug vor den Stürmen des einherbrausenden neuen Geistes retten soll; sie fordern die Treue gegen den Gott unsrer Väter und die Religion unsrer Väter als das Grundelement aller Sittlichkeit und (nach ihrer Ansicht mit jener identischen) Religion, welches unbeirrt von dem zersetzenden Einfluss der Kritik bei jedem stehen bleiben müsse, der sich nicht in seinem sittlichen Wesen selbst aufgeben wolle.

So wenig die relative ethische Bedeutung des Conservatismus verkannt werden soll, so sehr muss doch gegen eine solche Erhebung desselben zum absoluten Moralprincip und noch mehr gegen die Anwendung der Treue auf die Handlungsweise und Denkweise unsrer Vorfahren protestirt werden, welche niemals für uns bindende Kraft haben kann und darf, wenn nicht der Weltprocess zur absoluten Stagnation, die Menschheit zum geistigen Tode bei lebendigem Leibe verurtheilt werden soll. So wenig unsre Väter es uns ersparen können, unsre Gedanken zu denken, so wenig, unsre Thaten zu thun; so gut wir uns eigne Begriffe über religiöse und metaphysische Dinge zu bilden berechtigt und verpflichtet sind, ohne uns durch die roheren unsrer Vorfahren beirren zu lassen, eben so gut sind wir auch gehalten, die roheren Formen und unvollkommeneren Vorstellungen der-

selben auf ethischem Gebiet zu berichtigen, beziehungsweise auf neue Grundlagen zu basiren, ohne uns durch Anhänglichkeit an das uns Ueberlieferte und von Kind auf Gewöhnte beirren zu lassen.

Herrlich ist die Treue gegen Personen auch dann, wenn dieselben sittlich gesunken sind und keinen Ersatz mehr für die ihnen zugewandte Anhänglichkeit mehr bieten können; die Treue gegen Unpersönliches aber darf sich nur nach dem Werthe der Sache richten, der entweder selbst ein ethischer sein muss, oder doch den ethischen Forderungen nicht zuwiderlaufen darf. Die Treue gegen den Gott der Väter wird nur durch den Glauben und die Sitten der Väter zu einem persönlichen Verhältniss gestempelt; die Anhänglichkeit an den Glauben und die Sitten der Väter aber hat nur in soweit sittlichen Werth, als der sittliche Werth dieses Glaubens und dieser Sitten autonom von uns hervorgebracht und bestätigt wird.

Ohne diesen Vorbehalt wäre das schöne und edle Gefühl der Treue nur ein verwerfliches Mittel, um die heteronome Moral vergangener Zeiten für die Gegenwart zu restituiren, wo sie nicht mehr ein nothwendiges propädeutisches Sittlichkeitssurrogat repräsentirt, sondern in ihrer Leugnung und Bekämpfung der autonomen Moral und ihrer Beanspruchung des alleinseligmachenden moralischen Werthes für sich gradezu antimoralisch wirkt. Selbst wo das Treueverhältniss gegen eine Religion auf freiwillig in reifem Alter übernommener Verpflichtung beruht, basirt doch diese Verpflichtung selbst wieder auf theoretischen Voraussetzungen, deren Fürwahrhalten nicht vom Willen, sondern allein vom Intellect abhängt; werden diese Voraussetzungen dem Bewusstsein des Individuums hinfällig, so involvirt die Forderung, die Treue zu wahren, einen Widersinn.

Ganz verwerflich aber muss der Versuch genannt werden, entweder durch Ceremonien am Säugling eine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft und eine Unterwerfung unter staatlich garantirtes Zuchtrecht einer Kirche zu begründen, oder durch Gelübde, die in unreifem Alter durch die Eltern und die Sitte gefordert oder nöthigenfalls mechanisch erzwungen werden, den Schein einer freiwilligen Treuverpflichtung vorzuspiegeln, und an einen solchen halb bewusstlos und widerstandsunfähig vollzogenen Act die Forderung einer lebenslänglichen sittlichen Verbindlichkeit zu knüpfen. Hier trifft die oben gekennzeichnete Widersinnigkeit der Forderung mit einer unsittlichen Erschleichung der Verpflichtung durch Missbrauch eines

ganz oder unvollkommen zurechnungsfähigen Geisteszustandes zusammen. Das so charakterisirte Verfahren ist aber das in unseren Landeskirchen thatsächlich allgemein übliche, und aus solchen Missbräuchen wagt man die Forderung der Treue gegen die Religion der Väter als höchstes und alleiniges Fundament der Moral abzuleiten, mit dessen Beseitigung das ganze Gebäude der Sittlichkeit rettungslos zusammenstürzen soll! Kann es Gefahren für die Sittlichkeit der Völker geben, welche dringender eine Abwehr und Unschädlichmachung erheischen?

Wohl ist der Conservatismus im Völkerleben eine Bedingung von unersetzlicher Wichtigkeit, ohne welche der Weltprocess jeder Stätigkeit und Gleichmässigkeit beraubt in ein wüstes Chaos sich auflösen würde. Der Conservatismus ist das retardirende Element in der Weltenuhr; aber seine Bedeutung ist doch dem höheren Rechte der vorwärtsdrängenden Elemente gegenüber nur negativ, und kann nie beanspruchen, mit Ausschluss der Triebfedern des Fortschritts, alleiniges Princip des Lebens zu werden. Gern sieht man den Mann, der fest und treu an der Ueberlieferung hängend ohne kritisches Bedürfniss mit sich im Einklange bleibt und den grössten Verlockungen zum Abfall unerschütterlich Widerstand leistet; aber höher steht derjenige, welcher den erkämpften Standpunkt einer abweichenden Ueberzeugung furchtlos und rücksichtslos bekennt, ohne sich von den Verketzerungen der Mitwelt und den Zweifeln des eignen in seiner Anhänglichkeit an das Altgewohnte verletzten Gemüths beirren zu lassen. Der Conversatismus des Gemüths ist das Höhere gegenüber den Ansprüchen der egoistischen Lebensklugheit, aber er hat in sittlichen Fragen nimmermehr das letzte Wort zu sprechen, er kann nur mitwirkendes Moment, nicht alleiniges Princip des Sittlichen sein. Die Gegenstände, auf welche die Anhänglichkeit sich richtet, bedürfen einer Kritik in Betreff ihres autonom sittlichen Werthes, deren Ausfall allein für die Unterstützung oder Bekämpfung des Anhänglichkeitsgefühls maassgebend sein darf; nur wenn die Gegenstände dieses Gefühls Personen sind, d. h. reale Individuen, mit denen man in persönlicher Wechselwirkung steht, und denen man wohlthun und förderlich sein kann, nur dann ist diese Kritik bei Seite zu lassen, aber immer nur unter der Voraussetzung, dass man, ebenso wie bei der Pietät, sein Handeln und seine Entschlüsse von den Ansichten und Anforderungen dieser Person in Betreff der Moral unabhängig erhält, um nicht auf diese

Weise indirect in sittliche Heteronomie zurückzufallen. Unter den Geschlechtern sind die Aufgaben des Vorwärtsdrängens und Zurückhaltens so vertheilt, dass erstere dem kritisch verwegenen und productiv fruchtbaren männlichen, letztere dem gemüthlich abgeschlossenen, zäh am Ueberkommenen und an der Sitte hängenden weiblichen Geschlecht zufällt. So sehr die Frauen in der Mode den Wechsel lieben, so betrifft das doch nur Aeusserlichkeiten; in wichtigeren Dingen, häufig aber auch in gleichgültigen Lappalien sind sie conservativ bis zur Verbohrtheit, weil das kritische Bewusstsein ihren Instincten und Gewöhnungen gegenüber geringere Macht hat. Die Frauen sind die Hauptträger der religiösen Ueberlieferung, die treuen Hüter der Sitte wie der Unsitte, die fanatischen Vertheidiger der ererbten Vorurtheile und Missbräuche. Man gebe den Frauen zu ihrem berechtigten Einfluss in der Familie noch politisches Stimmrecht dazu, und der Triumph der Reaction ist gesichert; denn selbst wo sie in Masse revolutionär denken und fühlen, sind es doch in der Regel nur revolutionäre Bestrebungen zu Gunsten der Reaction (wie z. B. in Polen). —

Wir haben bisher von der Treue nur im Sinne der Beständigkeit und Anhänglichkeit im Allgemeinen gesprochen, konnten aber nicht umhin, beiläufig schon einmal auf die specielle Treue gegen übernommene Verpflichtungen, auf die Vertragstreue, hinzudeuten. Auch hier handelt es sich lediglich um Vertrauenswürdigkeit im oben dargelegten Sinne, und der Unterschied besteht nur darin, dass beim Conservatismus die Stätigkeit des Wollens aus Symptomen erschlossen wird, welche nicht auf Vertrauenserweckung abzielen, während bei der Vertragstreue das Vertrauen aus einer ausdrücklich auf Erweckung desselben berechneten Kundgebung des Willens geschöpft wird. Im ersteren Falle knüpft sich das Vertrauen an unabsichtliche, im letzteren Falle an absichtliche Willensäusserungen; erstere sind zufällig in Bezug auf die Folgerungen, die aus ihnen gezogen werden, letztere dienen dem ausgesprochenen Zwecke, Vertrauen in die Stätigkeit des declarirten Willens hervorzurufen. Wenn im ersteren Falle das Wollen sich ändert, so hat der Vertrauende sich über die Stätigkeit dieses Wollens getäuscht, wenn im letzteren Falle, so ist er von dem Andern getäuscht worden. Im ersteren Falle erweist sich die Vermuthung oder Schlussfolgerung über die Treue als unzutreffend, der Mensch mithin nicht als treu, sondern als untreu; im letzteren Falle stellt sich die Willens-Kundgebung selbst als trügerisch heraus,

mithin der Mensch nicht nur als untreu, sondern auch als **treubrüchig**, weil er das durch seine Willensdeclaration absichtlich provocirte Vertrauen gemissbraucht und gebrochen hat.

Die Declaration kann in einem formellen Vertrage (Vertragstreue), sie kann auch in einer mündlichen Zusage (Wort-Treue), oder endlich in feierlichen Modalitäten der Versicherung (Schwurtreue) bestehen. Die Zusicherung eines bestimmten Wollens findet meistens unter Voraussetzung ganz bestimmter Bedingungen statt, unter denen bei Gegenseitigkeit des Verhältnisses die Treue des Andern eine der wichtigsten ist, aber doch nicht immer Bedingung ist (z. B. in der Ehe); jedenfalls ist es unzulässig, die Zusicherung absolut und bedingungslos zu nehmen, da immer ausgesprochene oder stillschweigende Voraussetzungen dem Versprechen zu Grunde liegen, deren Hinfälligkeit auch von der Zusage entbindet.*) Die Vertragstreue fordert Selbstbeherrschung, um die Versuchungen zur Aenderung der Willensrichtung zu überwinden, und die einmal getroffene Willensentscheidung veränderten Gefühlen und Begehrungen zum Trotz aufrecht zu halten; diese Selbstbeherrschung gilt mit Recht als Forderung an einen sittlichen Menschen, und der Treubruch überall als unsittlich und verabscheuungswerth. Die sittliche Missbilligung wird noch verschärft, wenn durch die vertrauenerweckende Zusage persönliche Vortheile erlangt wurden; es wird dann der Verdacht auf leichtfertiges Versprechen ohne feste Absicht, es zu halten, oder gar auf falsche Vorspiegelung eines gar nicht vorhandenen Willens, d. h. auf Betrug, nahe gelegt. Am allerschwersten aber erscheint der Grad der Un-

*) Ein Versprechen, das man sich selbst giebt, kann niemals höheren Werth haben als ein einfacher Vorsatz; die Form des Eides ist hier sinnlos, weil der andere vertragschliessende Theil fehlt, und das Pochen auf ein sich selbst gegebenes Versprechen trotz veränderter Verhältnisse ist entweder eine intellectuelle Verirrung oder der Deckmantel schwächlichen und krankhaften Eigensinns. Von jeder Verpflichtung kann man durch den, gegen den man sie übernimmt, entbunden werden; die Form des Gelöbnisses gegen sich selbst erweist sich also schon dadurch als hinfällig, weil man selbst sich jederzeit von der gegen sich selbst übernommenen Verpflichtung entbinden kann. Auch Gelübde vor Gott sind nur statthaft, insofern Gott ein Organ zugeschrieben wird, um eventuell von dem Gelübde entbinden zu können, sei dies Organ nun der Beichtvater, der Papst oder das eigene religiöse Bewusstsein; im letzteren Falle fällt ersichtlich das Gelübde vor Gott mit dem Gelöbniss gegen sich selbst zusammen, nur dass das Ich als religiöses Bewusstsein als der vom Gelöbniss entbindende Theil aufgefasst wird.

sittlichkeit, wo mit dem Treubruch positive Verletzung sich verbindet und das Vertrauensverhältniss gemissbraucht wird, um diese Verletzung zu vollstrecken; solches positives Unrechtthun in einer Lage, wo man Treue schuldete, wird als Verrath gebrandmarkt. Der Verrath steht mit dem positiven Undank insofern auf einer Linie, als er Böses an Stelle des speciell geschuldeten Guten setzt, wird aber mit Recht noch viel härter als letzterer beurtheilt, weil Treue eine stärkere Verpflichtung als Dankbarkeit begründet.

Es bedarf nur eines geringen Besinnens, um sich zu vergegenwärtigen, wie sehr das ganze bürgerliche und öffentliche Leben auf der Vertragstreue, auf der Voraussetzung der Bindung des Willens durch ausdrückliche Declaration zum Zweck der Vertrauenserweckung beruht. Der Vertrag ist nicht nur die Hauptgrundlage des bürgerlichen Rechts, seine Bedeutung erstreckt sich viel weiter als die Rechtssphäre reicht. Nicht umsonst sagt man: „Ein Mann ein Wort"; denn nichts lästiger im Umgang als ein Mensch, der leichtsinnig verspricht und leichtsinnig bricht. Wer es im Kleinen mit dem Halten seines Wortes nicht genau nimmt, dem wird man auch im Grossen nicht sicher trauen, oder doch nur insoweit, als man ihn durch seinen eignen Vortheil oder die Furcht vor Schande gebunden weiss. Grade da aber, wo die Rechtssphäre nicht hinreicht, wird die Treue als Charaktereigenschaft durch keine egoistische Klugheitsmoral ersetzt werden können, weil letztere erklärter Maassen den Willen zu ändern verlangt, sobald die Umstände sich so ändern, dass ein grösserer Vortheil durch die Untreue erlangt wird, als der Nachtheil ist, den die schlechte Meinung der andern Menschen über den Treubrüchigen im Gefolge hat. Hieraus erhellt zur Genüge die Wichtigkeit der Vertragstreue als Moralprincip.

Sowohl die jüdische als die christliche Religion basiren nach der naiveren Auffassung früherer Jahrhunderte auf der Treue gegen einen Vertrag (alten und neuen Bund) mit gegenseitig ausbedungenen Leistungen und Vortheilen. Jehovah z. B. verspricht den Juden gegen die Zusage ausschliesslicher Verehrung und Anbetung seiner Herrlichkeit, ihre Feinde (d. h. die rechtmässigen Besitzer des Landes, das sie erobern wollten) vor ihnen verzagt zu machen und zu verjagen (Gen. 34, 10—11; 23, 20—33 u. s. w.). Im neuen Bunde handelt es sich nicht mehr um irdische, sondern um jenseitige Vortheile, nach Herstellung der neuen Erde und ihres Reiches. Die

früheren Ansichten über Solidarität der Familie und des Stammes gestatteten eine Verpflichtung der nachfolgenden Geschlechter zur Treue gegen den von den Vorfahren geschlossenen Bundesvertrag mit Gott, während der moderne Individualismus sich hiergegen empört: die Treue gegen den Gott der Väter ist nach dieser Anschauung letzten Endes Vertragstreue gegen den von den Ahnen geschlossenen Vertrag, und wird erst da zum blossen Conservatismus, wo diese Auffassung der Religion als eines gegenseitigen Contractes aus dem Bewusstsein entschwindet. Im neuen Testament war diese nach Analogie des alten Bundes gebildete Theorie niemals so scharf ausgesprochen; je mehr aber in letzterem Christus in die Stelle des anzubetenden Gottes rückte, desto mehr nahm die christliche Religion den Charakter eines Treuverhältnisses gegen Christum an, der die Treue gegen die Seinen mit seinem Blute besiegelt hatte. Diese Auffassung des Christenthums wurde die entscheidende für die germanischen Stämme, welche dasselbe annahmen; sie schworen sich als Dienstmannen Christo als ihrem guten Herrn zu, dessen Fahne sie folgen wollten, und die sie dafür zum Siege führen sollte. Sie betrachteten diesen Eid der Treue durchaus als Lehnseid im kriegerischen Sinne und zu kriegerischen Zwecken, und sahen den Bruch desselben in genau demselben Lichte, wie den Treubruch eines Dienstmannen gegen den Herrn, dem er sich zugeschworen.*)

Diese Umwandlung war nichts weniger als zufällig, denn nirgend wurzelt die Treue so tief als im germanischen Volkscharakter, wo sie als die höchste sittliche Eigenschaft des Menschen gefeiert wird. Die germanische Treue ist es, aus welcher das Lehnswesen und mit ihm die ganze politische Gestaltung des Mittelalters entspringt; denn nur ein Volk, das einen starken Glauben an seine Treue besitzt, kann auf den Einfall kommen, auf das Verhältniss einer rein persönlichen Treue seine politische Verfassung zu gründen. Aus dieser Sachlage erklärt sich sowohl die Stärke des Feudalismus und seine Poesie, wie auf der andern Seite seine Schwäche gegenüber den Gefahren des Treubruchs und seine Unhaltbarkeit bei eintretendem Verfall der

*) Vgl. hierzu G. Freytag: „Bilder aus der deutschen Vergangenheit" Bd. I das Mittelalter. — Der eigentliche Bekehrungsgrund war also der Glaube, dass der Christengott ein stärkerer Schlachtengott sei, und das wirksamste Motiv zu Massenbekehrungen grosse Siege unter christlicher Fahne.

alten ehrwürdigen Sitten. Je weniger die Liebe dem Volke in einer so verfeinerten Gestalt zugänglich ist, um zum Hauptgegenstand der Dichtung zu werden, desto mehr tritt die Treue als poetisches Motiv in den Vordergrund, und sie ist es, welcher wir die herrlichsten Gestalten der Volksdichtung verdanken (Penelope, Gudrun, Hagen, Genovefa, Griseldis, Herzog Ernst von Schwaben, Friedrich der Schöne und Ludwig der Baier u. s. w.). Wo die Germanen staatenbildend vordrangen, da erhoben sie den Cultus der Treue zum höchsten Ideal des Grossen und Edlen; so ist z. B. die Blüthezeit der Spanischen Poesie ganz von der feudalen Idee der absoluten Treue bestimmt und getragen. Dass dieses Motiv durch Hervortreten anderer Motive auch in der Neuzeit keineswegs verdrängt ist, beweisen Cymbeline und Wintermährchen, Fidelio und Euryanthe, „Ein treuer Diener seines Herrn" von Grillparzer und die unerschöpfliche Volkspoesie der Treue.

Mit dieser im Feudalismus zum Ausdruck gelangten und in der Poesie gefeierten Treue haben wir eine Gestalt der Treue erreicht, welche, wenn auch von der Vertragstreue ausgehend, doch keineswegs in derselben aufgeht, sondern in einer harmonischen Verschmelzung der Vertragstreue mit der persönlichen Anhänglichkeit besteht. Von ersterer hat sie die Stärke der Verpflichtung, von letzterer die Macht der Gewohnheit und die Festigkeit des Ineinanderlebens; von ersterer die geistige Selbstbeherrschung und bewusste Sicherheit, von letzterer die natürliche Verwachsung und Gefühlsinnigkeit. Sie ist gleichzeitig kräftig und zart, stark und mild; je nach dem Ueberwiegen der bewussten Vertragstreue oder der instinctiven Anhänglichkeit wird das eine oder das andere Merkmal vorherrschen. So wird man z. B. bei Männern häufiger die ernste und herbe, bei Frauen mehr die weiche und innige Seite der Treue ausgeprägt finden, je nachdem bewusste selbstbeherrschende Vertragstreue oder natur- und gewohnheitsgemässe Anhänglichkeit in der Gefühlsmischung prävalirt. Die Vertragstreue, wo sie bloss auf sachliche Verpflichtungen geht, hat einen abstracten, trockenen, juridischen Charakter, und erlangt erst als Begründerin eines persönlichen Verhältnisses eine gewisse gemüthliche Wärme; der Conservatismus, wo er sich bloss auf sachliche Einrichtungen und Verhältnisse bezieht, bedarf, wie wir gesehen haben, einer scharfen Kritik, um nicht in schädliche Richtungen zu führen, und ist nur da ganz unbedenklich und unbedingt werthvoll, wo er sich als persönliche Anhänglichkeit entfaltet: die persönliche Treue

vereint die besten Seiten beider Gestalten der Treue, und giebt so erst ein Bild der schönsten Entfaltung, zu welcher die Charaktereigenschaft der Treue führen kann, ohne doch deren ethische Leistungsfähigkeit zu erschöpfen. Zumal im modernen Leben, das einen weit abstractereu und weniger in persönlichen Beziehungen aufgehenden Charakter hat als früher, wird man die bloss persönliche Treue nicht als ausreichend erachten können, sondern dringend auf der Treue gegen abstracte Ideen, wie Vaterland, Gesetz, Verfassung, Beruf, Familie (im weiteren Sinne auch persönlich unbekannte Familienglieder umfassend) bestehen.

Es ist wahrlich nichts Kleines, wenn man von einem Menschen sagen kann, er sei in allen Beziehungen des Lebens stets treu erfunden worden; ein treuer Sohn, Gatte, Vater und Freund, ein treuer Bürger seiner engeren Heimath, treu seinem Vaterlande, verfassungs- und gesetzestreu, treu seiner Fahne, seinem Princip und seinen Grundsätzen, treu seinem Wort und treu seinem Beruf. Von wem man das (etwa in seiner Leichenrede) sagen kann, der ist wahrlich, und mag er sonst seine Fehler gehabt haben, kein unsittlicher Mensch gewesen; jedenfalls hat man mehr Grund, einen solchen für einen sittlichen Menschen zu halten, als einen, dem man in derselben Weise nur Mitleid bei allen Gelegenheiten nachrühmen kann. Es wird deshalb keiner Rechtfertigung mehr bedürfen, dass ich dem Moralprincip des Mitleids das Moralprincip der Treue habe nachfolgen lassen, wenngleich letzteres trotz seiner vorwiegenden Geltung im jugendlichen Germanenthum noch keinen so einseitigen und beredten philosophischen Vertheidiger gefunden hat, wie ersteres in Schopenhauer.

---

9. Das Moralprincip der Liebe.

Nachdem wir in dem Geselligkeitstriebe einen noch halb egoistischen Zug der menschlichen Natur nach Gemeinschaft mit ihres Gleichen kennen gelernt, sahen wir in dem Mitgefühl, der Pietät und der Treue Blüthen, welche sich auf dem von der Geselligkeit bereiteten Boden erschliessen, und können zu denselben noch das Gegengefühl der Dankbarkeit hinzunehmen. Alle diese besonderen Erscheinungsformen des Ethischen im Gefühl sind mehr oder minder einseitig: die Dankbarkeit setzt das empfangene Gute voraus, das sie zurückgiebt:

das Mitgefühl setzt die möglichst anschauliche Wahrnehmung des fremden Gefühls voraus, auf welche es mit einer vorübergehenden und bald dem Egoismus wieder Raum gebenden Erregung reagirt; die Pietät setzt die Sittlichkeit in dem Dritten voraus, vor welchem man Pietät gewinnen soll, die Treue setzt natürliche oder gewohnheitsmässige persönliche Beziehungen oder ausdrückliche Willensdeclarationen voraus, deren Stätigkeit durch das Gefühl verbürgt wird. Alle diese Voraussetzungen sind einschränkender Natur und ist insofern jedes dieser Gefühle beschränkter als der Boden des Geselligkeitstriebes, auf dem es sich entfaltet, und welcher keine andere Voraussetzung macht, als die Existenz gleichartiger Individuen. Um das moralische Gefühl in Bezug auf Andere zu seinem intensivsten Gipfel zu erheben und zugleich auf seinen umfassendsten Ausdruck zu bringen, käme es also darauf an, die Allgemeinheit und relative Voraussetzungslosigkeit des Geselligkeitstriebes festzuhalten, nur dessen halb egoistische Natur fallen zu lassen, um ihn zum rein moralischen Gefühl zu erheben. Zugleich würde das so gewonnene Gefühl die höchste Concentration des Gefühls als solchen darstellen müssen; es müsste die Weichheit und Milde des Mitgefühls mit der Dauerhaftigkeit und Stärke der Treue, die Reinheit und Hoheit der Pietät mit der Wärme und Innigkeit des Mitgefühls und der Treue in sich vereinigen, mit der Dankbarkeit die Erregbarkeit durch das Entgegenbringen des gleichen Gefühls theilen, und alle diese entgegengesetzten Elemente verschmelzen auf der Grundlage des Strebens nach Vereinigung, welche schon im Geselligkeitstriebe in elementarer Form sich zeigt. Ein solches Gefühl dürfte aber auch nicht bloss ein Conglomerat der genannten Elemente sein, sondern es müsste ein einheitliches Gefühl, die Krone aller Gefühle sein, dessen Vorhandensein nur rückwärts die Erregbarkeit für alle jene einseitigen Gefühle steigert. Alle diese Forderungen, die sich beinahe zu widersprechen scheinen, sind thatsächlich erfüllt in jenem wunderbaren Gefühl der Liebe, welches schon in der religiösen Ethik sowohl des Buddhismus als des Christenthums (insbesondere des johanneischen) eine so grosse Rolle spielt.

Wenn wir von dem Geselligkeitstrieb den Drang nach Vereinigung festhalten, dabei aber die egoistische Motivation dieses Strebens (das Suchen nach eignem Genuss und Vortheil durch die Vereinigung) fallen lassen, so behalten wir nur eine Vereinigungssehnsucht um ihrer

selbst willen übrig, eine Sehnsucht, deren bewusstes Ziel allein draussen liegt, in dem Gegenstande oder den Personen, mit welchen die Vereinigung erstrebt wird. So gefasst ist die Vereinigungssehnsucht eine Verneinung des Egoismus durch Erweiterung des eignen Selbst über die Sphäre des Ich hinaus. Indem man die ersehnte Vereinigung ideell anticipirt, erweitert man das eigne Selbst in dem Sinne, dass es das Ich der geliebten Person mit umfasst, so dass nun die Selbst-Sucht, welche gewöhnlich mit dem Egoismus identificirt wird, die Sucht des Andern, die Selbst-Liebe die Liebe des Andern in sich einschliesst. So wird der Egoismus in der Wurzel seiner punktuellen Concentration getroffen, indem die Selbstsucht, mit der er zuvor Eins war, ihn durch Erweiterung des Selbst über die Grenzen des Ich hinaus verschlingt, wobei die erweiterte Selbstsucht in ihrer relativ grösseren Sphäre noch ganz dieselbe Rücksichtslosigkeit gegen alles draussen Stehende bewahren kann, welche sie vorher als Egoismus besass.

Man denke zur Verdeutlichung des Gesagten an ein vom naivsten aber rücksichtslosesten und schamlosesten Egoismus beseeltes Weib, das von dem Tage an, wo es Mutter wird, mit der ganzen Naivität des weiblichen Gefühls ihr Selbst auf die Personen ihrer Kinder mit ausdehnt, kein Opfer für das Wohl dieser scheut, aber auch die so erweiterte Mutterselbstsucht ebenso rücksichtslos und schamlos nach aussen übt wie vorher ihren Egoismus, ja sogar noch ungenirter, weil sie in ihren Mutterpflichten eine ethische Rechtfertigung ihres Verhaltens zu besitzen glaubt. Und so wenig auch das unsittliche oder unziemliche Verhalten aus erweiterter Mutterselbstsucht zu loben ist, so ist doch der ungeheure, weltumstürzende Gegensatz einer solchen Stellungnahme zu dem auf das eigne Ich beschränkten Egoismus nicht zu verkennen. Ist auch eine solche einseitige Liebe, die rücksichtslos zu allem ausserhalb dieses Liebesverhältnisses Liegendem sich verhält, eine sittlich unvollkommene, so ist sie doch im Princip ein unermesslicher Fortschritt über den starren Eigennutz und die kahle Eigenliebe hinaus, und zeigt den grundsätzlichen Bruch mit der Beschränkung des Willens auf das alleinige Wohl der eignen Individualität. Man kann sagen, dass in einer solchen Mutter, bei aller Einseitigkeit ihrer Moralität, doch unendlich viel mehr ethische Tiefe verwirklicht sei, als bei dem Virtuosen der Klugheitsmoral, dem willenlosen Sclaven kirchlicher Moralformeln und dem Künstler der ästhetischen Moral

zusammen genommen, da jene die Wurzel alles Bösen wenigstens in Einem Punkte radical und von Grund aus zerstört hat, während von diesen die beiden ersten sich durch ausserhalb der Sache liegende Rücksichten, der letztere doch nur durch oberflächliche und äusserliche Seiten der Sache selbst bestimmen lässt. Darum wird solche Liebe sittliche Achtung, und in ihren höheren Graden selbst Ehrfurcht und Bewunderung erwecken, selbst da wo ihre Einseitigkeit zu unsittlichem Verhalten nach anderen Richtungen führt. Es handelt sich wesentlich nur darum, die Liebe über solche einseitige Form zu erheben, welche überhaupt wohl nur da vorkommen dürfte, wo starke ursprüngliche Selbstsucht mit mächtigen instinctiven Gefühlen innerhalb der engsten natürlichen Beziehungen des Lebens und zugleich mit einem auffallenden Mangel anderweitiger regulirender und moderirender Grundlagen der Sittlichkeit zusammentrifft. In allen anderen Fällen wird das liebreiche Gemüth schon durch sich selbst vor solchen Einseitigkeiten bewahrt werden, indem es dem Einen zu Liebe doch keine Lieblosigkeit gegen den Andern begehen mag.

Indem der Liebende die Person des Geliebten in das eigne Selbst mit einschliesst, treten ihm das Wohl und die Interessen des Geliebten so nahe, wie ihm bisher nur seine eigenen waren; eine Collision zwischen den beiderseitigen Interessen im gewöhnlichen Sinne ist durch diese Identification schlechthin ausgeschlossen, und kann nur noch so bestehen, wie sie zwischen verschiedenen Interessen desselben Individuums sich gestaltet. Bei der Entscheidung eines solchen Conflicts legt die Liebe die Gefahr einer Ueberschätzung der Interessen des Geliebten nahe, weil sie nichts ängstlicher fürchtet als die Ueberschätzung der eigenen Interessen gegenüber denen des Geliebten, oder auch nur den Schein einer solchen, und weil sie bei der Förderung der Interessen des Geliebten des doppelten Gewinnes sicher ist, einerseits der directen Förderung seines Wohles und zweitens der eignen Mitfreude an demselben. Nur eine hochentwickelte Vernunft und ein starker Gerechtigkeitssinn wahrt vor solcher Ueberschätzung der Interessen des Geliebten, indem er jeden Schein überhaupt verachtet, sich vor der Unterschätzung der eigenen Interessen sicher weiss, und bei der Gegenseitigkeit des Liebesverhältnisses auch die Gegenseitigkeit der Mitfreude in Anschlag bringt, also die Unterschätzung und Zurücksetzung der eigenen Interessen zugleich als ein indirect dem Geliebten zugefügtes Unrecht empfindet.

Es kann nicht ausbleiben, dass die Ausdehnung des Selbst auf die geliebte Person ebensowohl passiv wie activ zur Erscheinung kommt, d. h. dass der Liebende sich nicht darauf beschränkt, für das Wohl des Geliebten zu sorgen, sondern auch auf alles demselben von anderen Seiten her begegnende Leid und Freude wie auf ihm selbst Widerfahrenes reagirt. Hier zeigt sich, dass das Mitgefühl als eine nothwendige Wirkung aus der Liebe hervorgeht, und es erklärt sich daraus die oben (im Abschn. 6) erwähnte Thatsache, dass die Stärke des Mitgefühls von dem Grade der uns mit der andern Person verbindenden Liebe abhängig ist, und durch dieselbe ins Ungeheure vermehrt werden kann. Aber nicht bloss die Stärke, sondern auch die Beschaffenheit oder Art des Mitgefühls wird durch die Liebe verändert. Wenn ich Zeuge der unverdienten Beschimpfung eines Dritten bin, so werde ich dem Verletzten, auch wenn ich ihn nicht kenne, mein Mitleid über die ihn demüthigende und schmerzende Kränkung, die er vielleicht ungeahndet hinnehmen muss, nicht versagen; aber dieses Mitgefühl wird einen ganz anderen Charakter haben, als wenn etwa der Verletzte mein intimer Freund oder Bruder ist. Im ersteren Falle werde ich durch den objectiven Vorgang peinlich und schmerzlich berührt, und werde vielleicht darüber entrüstet sein, dass so etwas überhaupt vorkommen kann; wenn es aber kein Fall ist, der durch seine verbrecherische Brutalität das Einschreiten unbetheiligter Personen gradezu herausfordert, so werde ich es nicht meines Amtes erachten, mich in private Beziehungen einzumengen, die mich nichts angehen. Ist hingegen der Beschimpfte mein Freund, so gewinnt dadurch, dass ich mein Selbst auf die Person meines Freundes ausdehne, die Sache eine subjective Bedeutung für mich: ich fühle die Beschimpfung meines Freundes als eine Verletzung meiner selbst, und reagire unmittelbar auf dieselbe.

Auch das blosse Mitgefühl ohne Liebe bringt, wie oben bemerkt, die Illusion hervor, als ob ich den Schmerz des Dritten selber mitfühlte, aber diese Erweiterung der Sphäre des Selbst auf die leidende Person ist nur eine momentane, durch den Affect des Mitgefühls erzeugte, auf ihn allein sich beziehende und mit ihm verschwindende, und wo dieser Affect nicht eine jedes andere Bewusstsein gradezu verschlingende Gewalt erreicht (was doch nur ganz ausnahmsweise der Fall sein dürfte), da bleibt sehr wohl im Hintergrunde das mehr oder minder deutliche Bewusstsein wach, dass

diese Identification seiner selbst mit dem Dritten eine vorübergehende, nur auf dieses eine Gefühl sich beziehende und die Gesammtheit der übrigen Interessen beider Personen nicht berührende ist. Wo aber das Mitgefühl auf dem Boden der Liebe erwächst und aus ihr entspringt, da liegt ihm im Gegentheil das mehr oder minder deutliche Bewusstsein zu Grunde, dass der vorliegende Specialfall der Identification nur eine besondere Erscheinungsform der allgemeinen Identification der Liebenden und der Gesammtheit ihrer Interessen ist, und dass diese Identification als dauernde Willensrichtung bestehen bleibt, wenn auch der momentane Anlass zu ihrer Gefühlsäusserung vorübergegangen ist. Beim blossen Mitgefühl ist das Gesammtinteresse in Opposition zum augenblicklichen Affect, und ist seines nahen Sieges über die momentane Umkehrung des normalen Verhältnisses sicher; bei der Liebe ist das Gesammtinteresse in Uebereinstimmung mit dem Affect und findet in ihm bloss den willkommenen Anlass seiner Befriedigung. Durch diese Verschiedenheit des bewussten oder unbewussten Hintergrundes und ihre Rückwirkung auf den Affect des Mitgefühls erklärt sich zur Genüge die quantitative und qualitative Verschiedenheit des letzteren bei fehlender oder vorhandener Liebe.

Schopenhauers Identification von Mitleid und Liebe, welche schon oben im sechsten Abschnitte als unzulässige Confusion verwandter aber doch specifisch verschiedener Gefühle bekämpft worden ist, dürfte durch das Vorhergehende ihre tiefere psychologische Widerlegung erfahren haben; doch sei es gestattet, zur Verdeutlichung des Gegenstandes noch einige erläuternde Betrachtungen anzufügen.

Im Mitgefühl flackert das All-Einheits-Gefühl der Wesen nur auf, um rasch genug wieder im trüben Qualm des Egoismus zu ersticken; in der Liebe aber bricht es zur ruhigen stetigen Flamme durch, die mit ihrer Gluth das Leben erwärmt. Das Mitgefühl ist eine passive receptive Affection durch wahrgenommene passive Gefühlszustände in Anderen; die Liebe ist eine active spontane Sehnsucht zur praktischen Verwirklichung des Identitätsgefühls. Das Mitgefühl ist eine vorübergehende flüchtige Gefühls-Reaction, die Liebe ist eine dauernde Gesinnung, eine beständige decidirte Willensrichtung; ersteres ein wankelmüthiger unzuverlässiger Affect, letztere ein Ethos, von dem man eher als von irgend einem andern Stätigkeit, mindestens auf eine gewisse Dauer, er-

warten darf, und das sich unter Umständen zum überwältigenden Pathos steigert. Ersteres raubt, wie jeder Affect, die Besonnenheit und verleitet zu unbesonnenem Handeln, letztere macht wie jedes ächte Ethos und Pathos, selbst denjenigen besonnen im Handeln, der es von Natur nicht ist, indem sie den Intellect zu intensivster Bethätigung im Dienste des fest sein Ziel verfolgenden Willens spornt. Das Mitgefühl ist in erster Reihe passives Gefühl und kann erst in zweiter Reihe den Willen anregen, um auf Aenderung der gefühlsbestimmenden äusseren Ursache hinzuwirken; die Liebe dagegen ist in erster Reihe Identificationssehnsucht, in zweiter Reihe die hieraus vom Willen gezogene Consequenz, für das Wohl des Geliebten als für das eigne besorgt und bemüht zu sein, und erst in dritter Reihe entspringt aus dieser Willensrichtung die Affection des Gefühls durch die das Wohl des Geliebten betreffenden Ereignisse. Das Mitgefühl kann für ein liebreiches Gemüth der äussere Anlass werden, seine Liebebedürftigkeit nach einer bestimmten Richtung zur actuellen Liebe zu entfalten, aber das Mitgefühl für sich allein kann nicht einmal zur sogenannten Affenliebe führen, welche wesentlich in einem unbesonnenen Nachgeben an jeden Affect des Mitgefühls besteht, doch aber schon eine tiefere Grundlage dauernder Gesinnung und auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Vorliebe erkennen lässt, die aus dem Affect des Mitgefühls allein nicht zu erklären sind. Das Mitgefühl kann die Liebe nicht schaffen, sondern nur wecken oder der allgemeinen Liebe eine individuelle Richtung geben; die Liebe aber schafft das Mitgefühl selbst da, wo es sonst zu fehlen scheint. Das Mitgefühl, eben weil es so leicht zu unbesonnenem Handeln fortreisst, muss man beherrschen; hierzu ist aber kaum etwas anderes nöthig als Liebe, d. h. Identificirung der Gesammtinteressen des Geliebten mit den eigenen, da solche dauernde Willensrichtung am besten von Leichtsinn in Bezug auf das wahre Wohl des Geliebten zurückhält. Grade deshalb aber, weil eine echte Liebe stark und besonnen genug ist, das Mitgefühl zu zügeln und zu beherrschen, grade deshalb erscheint sie nicht selten als kalt, fühllos und hart, während ihr Gefühl nur zu tief und zu intensiv ist, um dem oberflächlichen Blicke so aufzufallen wie das stets bereite Mitgefühl des guten Herzens, das nach der Nothwendigkeit des augenblicklichen Leidens oder der Schädlichkeit seiner sofortigen Beseitigung nichts fragt.

In der passiven Natur des Mitgefühls liegt es begründet, dass dasselbe erst auf gegebene äussere Veranlassung einzutreten pflegt. Schon hierdurch allein wird seine praktische Wirksamkeit sehr beeinträchtigt, weil in der Mehrzahl der Fälle an einem einmal eingetretenen Uebel oder Leid nicht mehr viel zu ändern und zu bessern ist. Praktisch ist die vorbeugende Thätigkeit gegen das Leid die Hauptsache, und ihr gesellt sich die Vorbereitung der Freude hinzu, die überhaupt niemals zu Stande käme, wenn sie erst auf die Anregung durch die wahrgenommene Freude warten sollte; denn wenn bei dem schon eingetretenen Leid doch oft noch eine Beseitigung oder Linderung desselben möglich ist, so müsste bei der schon eingetretenen Freude sich die praktische Bethätigung der Mitfreude wesentlich auf Kundgebung der Theilnahme beschränken, da eine dauernde Aufrechterhaltung der freudigen Erregung doch psychologisch unerreichbar ist. So würde das Mitgefühl erst dadurch den rechten praktischen und sittlichen Werth gewinnen, wenn es anticipirt werden könnte, d. h. wenn der Mensch durch die Vorstellung zum Handeln bewegt würde, wie sein Mitgefühl eventuell erregt werden würde.

Eine solche Anticipation des Mitgefühls ist aber einerseits eine auf abstracten Gedanken oder doch blossen Phantasievorstellungen künftiger möglicher Ereignisse beruhende Gefühlserregung, und in Folge dessen weit schwächer als das Mitgefühl aus unmittelbarer sinnlicher Anschauung; andererseits aber kann die Vergegenwärtigung solcher das Mitgefühl erst erzeugenden Vorstellung doch noch nicht aus dem Mitgefühl bedingt sein, sondern braucht eine andere sie herbeiführende Bedingung, welche, wenn man von äusseren zufälligen Bedingungen absieht, nur in dem Interesse für das Wohl dessen, den das Leid oder die Lust unmittelbar betreffen würde, gefunden werden kann, — d. h. den innern Grund dafür, dass man sich die das Mitgefühl weckenden Vorstellungen künftiger möglicher Ereignisse vergegenwärtigt, wird in der Liebe zu suchen sein. Dann aber ist die Liebe mittelbar auch für die vorbeugende praktische Wirksamkeit des Mitleids und die freudebereitende Bethätigung der anticipirten Mitfreude der tiefere psychologische Grund, und das anticipirte Mitgefühl ist in der That nichts weiter als eine Erscheinung der Liebe im Gefühl für den besonderen Fall, oder der Gefühlsreflex des auf das Wohl des Geliebten gerichteten Willens, der liebevollen Sorge, die alles

Leid ihm nach Kräften abwehrt und fernhält, und wo sie vermag, ihm Freude bereitet. Um diese Leid verhütende und jede Gelegenheit des Glückes für den Geliebten beim Schopfe fassende Thätigkeit mit Sicherheit auszuüben, dazu bedarf es einer sorgfältigen Ueberwachung, einer genauen Beobachtung aller Lebensumstände des Geliebten, d. h. einer möglichst engen Lebensgemeinschaft und eines möglichst selten und auf nicht zu lange Zeit getrennten Beisammenseins, und diese Forderung trifft wiederum zusammen mit der unmittelbaren Sehnsucht der Liebe nach möglichst enger Vereinigung. Das eine Mal folgt der Drang nach dauerndem Zusammensein unmittelbar aus der Erweiterung des Selbst auf die geliebte Person und aus der in realer Vereinigung einen Ausdruck suchenden idealen Identificirung des Geliebten mit sich selbst; das andere Mal ergiebt sich der nämliche Drang mittelbar aus demselben Quell durch Einschaltung der Sorge für das Wohl des Geliebten als für das eigene, die selbst wieder aus der Identification desselben mit dem eigenen Wesen entspringt.

Wo der Liebende sich so weit zu bewusster Sittlichkeit emporgeschwungen, dass er ein entschiedenes sittliches Selbstgefühl besitzt, da wird er auch dieses sittliche Selbstgefühl auf die Person des Geliebten mit ausdehnen, d. h. die Pietät, die er vor ihm als sittlicher Persönlichkeit hegen würde, wenn er ihn nicht liebte, und die er wirklich für ihn besitzt, insofern er sich ihn als Person seiner eigenen Persönlichkeit gegenüberstellt, verwandelt sich in sittlichen Stolz auf den Geliebten und sittliche Scham für die Schwächen und Mängel desselben, sobald die Liebe, d. h. das Identitätsgefühl, gegen die trennende Reflexion die Oberhand hat, was z. B. bei gemeinsamem Einstehen mit dem Geliebten und für den Geliebten gegenüber der ungeliebten Aussenwelt der Fall ist. Wie aber der sittliche Stolz des Individuums bei unzulänglicher oder noch nicht hinreichend in sich befestigter sittlicher Autonomie Gefahr läuft, in die Aeusserlichkeit des Ehrgefühls zu verfallen, so kann auch der sittliche Stolz auf den Geliebten sich leicht mit Eitelkeit auf dessen Vorzüge vor der Welt vermischen oder gar in dieselbe verlieren, und diese Gefahr wird um so grösser sein, einerseits, je weniger das Verhältniss zu dem Geliebten durch inneres Identificationsgefühl, d. h. durch wahre Liebe zusammengehalten ist, je mehr es ein bloss äusseres Band der Verknüpfung darstellt, und andererseits, je weniger der Stolz auf den Geliebten einen

eigentlich sittlichen Charakter hat, je mehr er sich auf sittlich indifferente Vorzüge richtet. Wo aber die Eitelkeit fern bleibt, da bildet das Ineinanderschillern von Pietät vor dem Geliebten und sittlichem Stolz auf denselben ein reizvolles Wechselspiel, je nach dem Hervortreten des Identitätsgefühls oder der trennenden Bewusstseinsreflexion, und die von Eitelkeit freie, sittlich-autonome Schamhaftigkeit für die Schwächen und Mängel des Geliebten ist vielleicht die zarteste und feinfühligste Aeusserung der Liebe, welche sich irgend an derselben beobachten lässt.

Wo die Liebe ihren Einzug in's Herz gehalten hat, da verschwindet mit diesem Identificationsgefühl jeder Antrieb, dem Geliebten gegenüber unrecht zu handeln; denn die Liebe „sucht nicht das Ihre" im Sinne des exclusiven Egoismus, da sie das Wesen des Selbst auf die geliebte Person mit ausdehnt. Wie schon oben bemerkt hat ein Streit zwischen Menschen, die sich lieben, nur denselben Charakter wie ein Streit um verschiedene Interessen eines und desselben Individuums; nicht darum wird gestritten, wessen Interesse über das des Andern siegen soll, sondern nur darüber, mit welchen Mitteln das beiden gemeinsame Gesammtinteresse auf das Zweckmässigste wahrgenommen und gefördert werde. Bei vorausgesetztem gemeinsamem Gesammtziel ist aller Streit um die dienlichsten Mittel nur ein intellectueller Streit über die Zweckmässigkeit der zu wählenden Mittel, kein Streit geschlossener Eigenwillen, wie zwischen entgegengesetzten Zwecken verschiedener Willenswesen; der intellectuelle Streit über die beste Art der Erreichung gemeinsamer Zwecke nimmt aber niemals den Charakter der feindlichen Willenserregung und der leidenschaftlichen Erbitterung an wie der um entgegengesetzte Willensrichtungen. Der intellectuelle Streit hat stets eine friedliche Haltung, ausser wo die idealen Gegensätze zum Inhalt sich kreuzender Willen werden (z. B. bei dem Gezänk von Gelehrten oder politischem Parteihader), und die Gemeinsamkeit der Ziele über der Verbissenheit in einseitig eingeschlagene Wege vergessen wird. Wo aber die Liebe die Gemeinsamkeit des untrennbaren Gesammtinteresses verbürgt, da kann der Streit höchstens die Gestalt eines rührenden Wetteifers an Opferfreudigkeit und Edelmuth annehmen. Deshalb sagt Paulus: „Die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Muthwillen, sie blähet sich nicht; sie stellt sich nicht ungeberdig" (1. Cor. 13, 4—5), und die Seligpreisungen der Sanftmuth und Friedfertigkeit in der Bergpredigt

(Math. 5, 5 und 9) erscheinen hier bloss als Anpreisung der Symptome an Stelle ihrer tieferen Ursache, der Liebe.

Die Identification des Geliebten mit sich selbst begründet ferner das höchste Vertrauen („Sie glaubet Alles"). Wo das Vertrauen sich bloss auf die Ueberzeugung von der Vertrauenswürdigkeit stützt, da ruht es auf Beobachtungen und Inductionsschlüssen, da bleibt stets das Bewusstsein der Möglichkeit eines Irrthums (aus Unzulänglichkeit der Beobachtungen oder aus Unrichtigkeit ihrer Ausdeutung) übrig; wo hingegen das Vertrauen auf Liebe sich gründet, da besitzt es in den unbewussten Wurzeln dieses Gefühls ein Fundament, das durch keine Schlussreihen und Einzelbeobachtungen erschüttert werden kann. Hier ist es auch nicht etwa bloss die Rechnung darauf, dass der Andre sich vor Undank und Verrath an der Treue scheuen werde, denn die Hingebung des Ich an die Person des Geliebten ist etwas ganz anderes als die einzelnen Gutthaten, in welchen sie sich äussert, und auf die sich die gewöhnliche Dankbarkeit bezieht, und wie die Liebe mehr ist als blosse Treue, so ist auch Verrath an der Liebe mehr als gebrochene Treue.

Die Hingebung des Ich, die Unterwerfung des Egoismus unter das solidarische Interesse der Liebenden ist etwas so Grosses, dass nur die volle Hingebung auch des andern Theils ein würdiges Correlat dazu bietet; das Vertrauen der Liebe ruht daher auf dem Identificirungsgefühl selbst, auf dem Glauben an die übermächtige Gewalt der Liebe und ihr Ueberragen über die kleinen egoistischen Sonderinteressen, — es ist eigentlich nur noch insofern ein Vertrauen in die Person des Geliebten, als es ein Glaube an die Liebe als unpersönliche Idee und an die Objectivation dieser Idee in dem Geliebten ist. Wäre das Vertrauen der Liebe nur Glaube an die Person als solche, so würde es durch Symptome der Unvollkommenheit und relativen Unwürdigkeit der Person wankend gemacht werden; als Glaube an die unpersönliche Idee und ihre Allmacht in den Individuen kann es durch Zeichen von der Unvollkommenheit der Objectivation der Idee in dieser Person nicht erschüttert werden, denn es baut fest darauf, dass die Liebe sich dennoch als mächtiger erweisen werde als die noch nicht völlig überwundenen egoistischen Velleitäten des Geliebten, und dieses Zutrauen wirkt um so gewaltiger, als der ganze Process seiner Genesis in der Region des Unbewussten verläuft. Die Liebe „hoffet Alles", d. h. sie hofft jederzeit, dass die Liebe in

dem Geliebten immer mächtiger werde, und immer mehr sein ganzes Wesen umgestalte; sie erwartet gar nicht, dass der Geliebte sich unmittelbar ändere, sie hofft nur, dass er eine immer vollkommnere Objectivation der Liebe werden möge, wo dann alle aus dem Egoismus ihm noch anhaftenden Mängel von selbst verschwinden würden. In dieser zuversichtlichen Hoffnung ist die vertrauensvolle Liebe nachsichtig mit den noch vorhandenen Fehlern und Schwächen des Geliebten, und geduldig in dem Harren auf ihre Besserung und ihr Verschwinden, das von selbst kommen wird, wenn nur der Geliebte noch besser lieben lernt. Nichts macht so geneigt, den instinctiven Vergeltungstrieb niederzukämpfen und siebenmal siebenzig Mal dem Bruder zu vergeben als die Liebe und ihre nachsichtige Langmuth, Geduld und Versöhnlichkeit. Darum sagt Paulus mit Recht, obwohl er die psychologische Ableitung schwerlich zu geben vermocht hätte: „Die Liebe ist langmüthig und freundlich . . . sie verträgt Alles . . . sie duldet Alles" (1. Cor. 13, 4 u. 7).

Wenn die Liebe sich somit als psychologische Grundlage der genannten feineren Tugenden erweist, so bedarf es kaum noch des besonderen Hinweises darauf, dass sie „nicht nach Schaden trachte" (1. Cor. 13, 5), „dem Nächsten nichts Böses thue" (Römer 13, 10), und den gröberen Sünden fern bleibe. „Denn das Da gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen; Du sollst nicht tödten; Du sollst nicht stehlen; Du sollst nicht falsch Zeugniss geben; Dich soll nichts gelüsten; und so ein ander Gebot mehr ist, das wird in diesem Wort verfasset: Du sollst Deinen Nächsten lieben als Dich selbst" (ebda. V. 9). Wer also „den Anderen liebet, der hat das Gesetz erfüllet" (V. 8); „so ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung" (V. 10). Unter „Gesetz" ist hier speciell das mosaische Gesetz, allgemein das heteronome Moralgesetz verstanden; die „Liebe" aber, als die Krone und der Gipfel des sittlichen Gefühls in seiner Beziehung auf Andere steht hier zunächst als Vertreter der autonomen Gefühlsmoral, und weiterhin als Vertreter der autonomen Moral überhaupt. Paulus erklärt also hier die autonome Sittlichkeit, speciell in Gestalt der Gefühlsmoral, als dasjenige, was der heteronomen Moral des autoritativen Gesetzes die Erfüllung bringen soll, d. h. wodurch eigentlich erst das verwirklicht werden soll, wozu durch die Heteronomie des äusseren Gesetzes nur propädeutisch der Grund gelegt worden war (Gal. 4, 1—7). Die Befreiung des Gewissens von der Knecht-

schaft des Gesetzes und der Ersatz des letzteren durch die Liebe wäre nach dieser Auffassung der Inhalt der weltgeschichtlichen Mission Christi. Leider hat nur Jesus selbst seine Mission der „Erfüllung" des Gesetzes so anders verstanden, dass er das directe Gegentheil von dem ersten Theil der Paulinischen Auffassung für seine Aufgabe hielt (Math. 5. 17 ff.), und in Bezug auf den zweiten Theil des obigen Programms hat sogar Paulus selbst nicht vermocht, die sittliche Autonomie als solche festzuhalten, sondern indem er an einer rein menschlichen Sittlichkeit aus rein menschlichen Kräften verzweifelt, vernichtet er wiederum den Begriff der Autonomie durch einen ethischen Mysticismus, der alles Gute direct auf göttliche Gnadenwirkung zurückführt und der Selbstthätigkeit des Menschen nur das Böse übrig lässt. Diese Entleerung des Menschen von allem sittlichen Inhalt zu Gunsten der göttlichen Gnade lässt als einzigen subjectiven Reflex der transcendenten ethischen Inspiration den Glauben bestehen, und deshalb ist sein schönes Wort, dass die Liebe die grösseste unter den Dreien (Glaube, Hoffnung, Liebe) sei (1. Cor. 13, 13) eine offene Inconsequenz gegen seinen systematischen theoretischen Standpunkt.*) Der dogmatische Paulinismus ist ebenso heteronom wie der Judaismus, er ist es nur nicht äusserlich, wie jener dem Buchstaben des Gesetzes gegenüber, sondern innerlich der mystischen göttlichen Gnadenwirkung gegenüber.

So wenig die ungeheure Tragweite dieses Fortschritts zu verkennen ist, so ist doch ein ebenso grosser und noch grösserer Fortschritt von hier zur wirklich autonomen Moral nöthig, wie sie sich in der Religion der Liebe des Johannes vollzog. Die Autorität des Paulus hat aber bis jetzt thatsächlich verhindert, dass das Christenthum eine reine Religion der Liebe wurde und eine rein autonome Gefühlsmoral der Liebe zum Kern ihres Inhalts erhob. Gleichwohl liegt in der Voranstellung dieser Johanneischen Idee die ganze Hoffnung auf eine weitere Lebensfristung der christlichen Religion als solchen, wie schon Schelling aussprach und heute mehr und mehr begriffen wird; nur ein Ernstmachen mit der Erhöhung der Liebe über den Glauben an mythischen und scholastischen Dogmenkram und über die Hoffnung auf Erfüllung von Verheissungen. die doch nur dem feineren oder gröberen Egoismus zu schmeicheln

*) Vergl. F. A. Müllers „Briefe über die christliche Religion" S. 166–180.

bestimmt sind, nur eine Beseitigung all dieser abgenutzten Requisiten und Urgirung einer autonomen Gefühlsmoral als wesentlichen Inhalts der Religion kann den mit Riesenschritten nahenden Verfall des christlichen Theismus verlangsamen.

Wenngleich dieser Schritt allein zu einer lebensfähigen religiösen Neugestaltung nicht ausreicht, so würde er doch den Grund zu derselben legen, und zugleich am besten geeignet sein, auch auf die metaphysischen Erfordernisse zu einem intensiven religiösen Gefühlsleben (das All-Einheits-Gefühl) hinzudeuten. So erst würde die Religion sich wesentlich in derjenigen Gestalt verwirklichen, deren matter Abglanz von jeher dasjenige Element an ihr gewesen, durch welches sie die milden Naturen, die weichgestimmten Seelen, die liebreichen Gemüther, und somit vor Allem die Frauenherzen, mit zauberhafter Gewalt an sich gezogen hat. So hat in der That die Religion sich künftig auf die Moral zu stützen, aber doch in ganz anderem Sinne als Kant meinte, der bekanntlich die Gefühlsmoral als moralisch indifferent, werthlos und gefährlich verwarf, während hier grade die Gefühlsmoral als diejenige Seite der Moral sich erweist, auf welche hauptsächlich die Religion sich zu stützen hat, — und an der Spitze der Gefühlsmoral die Liebe. In der Gegenwart aber stellt die Theologie dieses Verhältniss noch immer auf den Kopf, indem sie das autoritative göttliche Gebot hartnäckig als alleiniges Princip der Moral festhält, und das autonome Gefühl der Liebe zum Gegenstand eines äusserlichen Gebotes unter andern Geboten der heteronomen Moral herabsetzt, — als ob sich *par ordre du Moufti* lieben liesse! —

Wir haben nunmehr zu betrachten, wie sich das allgemeine Gefühl der Liebe in seinen besonderen Gestalten verwirklicht.

Die erste Erscheinungsform der Liebe, die am frühesten im Thierreich uns entgegentritt, ist die Mutterliebe. Das Mutterthier trägt die Jungen lange als Theile seiner selbst mit sich herum, oder wendet ihnen als in der Eischale verhüllten Embryonen seine hingebende Thätigkeit und Sorgfalt zu, bevor es dieselben als organische Individuen an's Licht treten sieht. Nirgends drückt es sich so deutlich aus, dass die Liebe nichts weiter als dunkles Identitätsgefühl ist, als in der Mutterliebe, zu welcher im weiteren Sinne auch die ganze Summe von Instincten gerechnet werden kann, welche mit Aufopferung individueller Bequemlichkeit und eigenen Wohls für das zukünftige Wohl der nächsten Generation sorgen (z. B. das Brutgeschäft und der

Nestbau der Vögel, die Sorge vieler Insecten für ihre Eier oder Larven u. s. w.) Das Identitätsgefühl, welches, seines Wesens unbewusst, die Thiere zu solchen Anstrengungen treibt, ist ersichtlich weit früher als das Mitleid, das doch frühestens dem augenscheinlich gewordenen organischen Individuum gegenüber hervortreten kann, und auch da bei tiefer stehenden Thieren wohl kaum vorauszusetzen sein dürfte. Die selbstverläugnende Sorge für das abgelöste oder ausgekrochene Junge ist vielmehr in erster Reihe als eine directe Fortsetzung jenes Identitätsgefühls anzusehen, und grade die Mutterliebe ist es, welche die Empfänglichkeit für das Mitgefühl mit den hülflosen Kleinen so erhöht, dass das Mitleid gegen die eignen Jungen früher erwacht als in irgend einer andern Lebenslage. Es sind erst die geistig höchststehenden Thiere, bei denen das Mitgefühl mit hilflosen Jungen der eignen Art oder auch fremder Species zu einer so selbstständigen Macht wird, dass sie das Amt von Pflegeeltern zu übernehmen sich gedrungen fühlen. Bei solchen Thieren wird man auch nicht vergebens nach Spuren des Mitgefühls in andern Umständen suchen (Mitleid der Vögel mit flügellahmen Genossen, Mitleid des Hundes mit seiner weinenden Herrin u. s. w.).

So werden wir auch beim Menschen die Mutterliebe als einen ursprünglichen (und keineswegs erst aus dem Mitgefühl abzuleitenden) Instinct ansprechen müssen. Beim gemeinen Volk sogar drückt sich das Identitätsgefühl in der Redensart aus: „es ist ja mein eigen Fleisch und Blut", und die meisten Mütter hören nicht momentan mit Durchschneidung des Nabelstranges auf, das Neugeborene als einen Theil ihrer selbst zu betrachten. Die Natur hat dafür gesorgt, dass das Identitätsgefühl da deutlicher hervortrete, wo es am dringendsten gebraucht wird zur Erhaltung der Gattung als Moment des Weltprocesses, wenngleich man nicht behaupten kann, dass die Identität zwischen Mutter und Kind auch wirklich eine engere sei, als sie zwischen irgend zwei anderen Menschen ist. Deshalb verblasst auch dieses stärkere Identitätsgefühl nach Maassgabe der Abnahme seiner Erforderlichkeit für die Gattungszwecke, d. h. mit Abnahme der Hilfsbedürftigkeit des Kindes, wenn es nicht von einer andern Seite her durch Freundschaft zunehmend befestigt wird.

Die nächst wichtige Erscheinungsform des Identitätsgefühls ist die Geschlechtsliebe; sie trifft darin mit der Mutterliebe zusammen, dass der unbewusste Naturzweck das Bestimmende für die

individuelle Steigerung des allgemeinen unbewussten Identitätsgefühles ist; der Unterschied ist, dass die Mutterliebe in die Zeit nach Entstehung des Kindes (als Embryo), die Geschlechtsliebe vor dieselbe fällt, und auch bei schon vollzogener Zeugung doch immer auf die noch erst zu zeugenden Kinder sich bezieht. Während die Mutterliebe also das Kind selbst (sei es als geborenes oder noch ungeborenes) zum Object hat, hat die Geschlechtsliebe nicht das Kind, das ja noch nicht existirt, und dessen Zustandekommen sogar zweifelhaft ist, zum Object des Identitätsgefühls, sondern das Individuum, mit Hülfe dessen die Zeugung vollzogen werden soll und in welchem der Liebende die polarische Ergänzung seiner selbst zum menschlichen Gesammttypus erkennt. Die Mutterliebe beginnt erst mit Erfüllung ihres unbewussten Zweckes, die Geschlechtsliebe liegt vor der Erfüllung des unbewussten Zweckes; in der Mutterliebe äussert sich daher unter normalen Verhältnissen, wenn keine unnatürliche Trennung vom Kinde eintritt, das Identitätsgefühl wesentlich als Hingebung, in der Geschlechtsliebe wesentlich als Sehnsucht nach Realisirung des Zweckes, als Verlangen nach äusserer und bewusster Verwirklichung der inneren unbewussten Identität im Sinne des Naturzweckes.

Auch die Geschlechtsliebe im individuellen Sinne reicht ziemlich tief in das Thierreich hinab, wenn auch bei weitem nicht so tief wie die Mutterliebe. Mutterliebe und Geschlechtsliebe bilden ebensowohl im Thierreich das dämmernde Frühroth, dessen Strahlen zuerst die Nacht des Egoismus überwinden, als sie in der menschlichen Gesellschaft den leuchtendsten Glanz und den verzehrendsten Brand der Sonne der Liebe darstellen. Geschlechts- und Elternliebe im Verein schaffen das Liebesleben der Familie, und rufen bei dauernderem Zusammenbleiben der Eltern und Kinder durch den Rückschlag der Dankbarkeit und durch die Gewohnheit der Anhänglichkeit die Kindesliebe hervor. Auf dem Naturgrund der Familie erwächst ferner die Geschwisterliebe der vom Erwachen des Bewusstseins an aneinander gewöhnten, Freude und Leid mit einander theilenden Kleinen, wenngleich dieselbe ohne anderweitige sittliche Grundlagen schwerlich tief gehen dürfte, und ohne das hinzutretende Band der Freundschaft nicht nur in Gleichgültigkeit, sondern auch gar leicht in Hass übergehen kann, weil zwischen Geschwistern in der Regel mehr Gelegenheit zu Collisionen der Interessen gegeben sind als zwischen Fremden. In noch höherem Grade ist die Verwandtenliebe im weiteren Sinne auf

die Mitwirkung der Freundschaft und auf anderweitige sittliche Grundlagen (Pflichtgefühl, Bewusstsein von der Solidarität der Familie u. s. w.) angewiesen, und man wird kaum behaupten können, dass ohne letztere zwischen persönlich einander unbekannt gebliebenen Verwandten eine Liebe von Natur bestehe, welche das Niveau der allgemeinen Nächstenliebe erheblich überstiege. Wohl aber wird man behaupten dürfen, dass die Gleichheit des Stammes, des Volkes, der Race natürliche Sympathien zwischen den Menschen erweckt, die erst da besonders merklich werden, wo sie in Contrast treten zu den natürlichen Antipathien gegen Personen von fremden Stämmen und Racen.

Diese natürlichen Zuneigungen und Abneigungen ethnologischen Ursprungs sind durch kein noch so kosmopolitisches Bewusstsein zu überwinden; sie sind auch nur da sittlich fehlerhaft, wo sie den Pflichten der allgemeinen Menschenliebe hinderlich zu werden drohen, bilden aber im Uebrigen eine keineswegs sittlich werthlose natürliche Unterstützung der unerlässlichen organischen Systematisirung der sittlichen Thätigkeit, welche nothwendig in engere und weitere Kreise sich gliedern, nähere und fernere Liebespflichten unterscheiden muss, wenn sie sich nicht durch Zersplitterung ins Unendliche entwerthen und aufreiben soll. In diesem Sinne haben alle speciellen Gebietsgrenzen (wie Heimat, Landsmannschaft, Religions- und Confessionsgemeinschaft, Genossenschaft an speciellen Verbindungen u. s. w.) eine Bedeutung für das leichtere ins-Leben-Treten der Liebe und Freundschaft und für Vorzeichnung von Motiven zur Herstellung einer Ordnung im Näher- und Fernerstehen der Menschen für die Entfaltung der Liebe.

Auf der anderen Seite dürfen aber auch alle solche Gebietsgrenzen nicht erstarren und zu festen kastenartigen Absonderungen führen; es muss der Liebe Freiheit der individuellen Auswahl sowohl für die Geschlechtsliebe wie für die Freundschaft vergönnt bleiben, welche den natürlichen und socialen Schranken gegenüber doch immer das höhere unveräusserliche Recht bleibt.

In der Freundschaft ist es nicht mehr irgend ein unbewusster Naturzweck, nicht mehr eine aus gegebenen natürlichen und socialen Verhältnissen mittelbar sich herleitende Forderung, was das unbewusste Identitätsgefühl der allgemeinen Menschenliebe bis zu dem Grade individuell verstärkt, dass es bestimmendes Moment für das Handeln und Leben wird; sondern diese Verstärkung des Gefühls der un-

bewussten Identität entspringt hier mehr oder minder aus bewusst geistigen Quellen. Mehr als irgend eine andere Erscheinungsform der Liebe ausgehend von dem Boden des Geselligkeitstriebes und emporrankend an dem festen Stamm der sittlichen Achtung und des gegenseitigen Vertrauens, ist es hier die Gemeinsamkeit der Interessen, insbesondere der höheren, idealen Interessen, welche als festes Band die zarte Schlingpflanze der Freundschaft an den Stamm der Achtung und des Vertrauens knüpft. Während die Geschlechtsliebe selbst bei Verachtung und Misstrauen bestehen kann, wenn auch nur als dämonisches Qualgefühl, so ist die Freundschaft unbedingt von der Achtung und dem Vertrauen als ihren Voraussetzungen abhängig, obwohl sie keineswegs in diesen aufgeht. Während die Geschlechtsliebe zuerst Vereinigungssehnsucht und persönliche Hingebung ist, und dann erst um der Befriedigung dieser Gefühle willen sich gemeinsame geistige Interessen zu schaffen sucht, ist das Entstehen der Freundschaft ohne vorangehende Gemeinsamkeit der Interessen undenkbar, kann aber sehr wohl die Gemeinsamkeit der Interessen, durch welche sie geknüpft wurde, überdauern bis in den Tod. Die Wahrnehmung der polarischen Ergänzung in geistiger Hinsicht nährt ebenso die Freundschaft wie die Liebe, nur wird erstere dadurch nicht zur Leidenschaft, weil ihr der unbewusste Naturzweck und der Zwang zu seiner rücksichtslosen Erfüllung fehlt.

Weil die Freundschaft am unmittelbarsten aus dem Boden der Geselligkeit entspringt, und die Gemeinsamkeit irgend welcher Interessen ihr vorangeht, darum liefert dieselbe, wo sie noch nicht zur idealen Höhe gelangt ist, eine weniger entschiedene Ueberwindung des Egoismus, als die mehr instinctiven Erscheinungsformen der Liebe; dafür ist aber auch die Freundschaft weniger exclusiv als jene und weniger zur Rücksichtslosigkeit und Verletzung in Bezug auf alle ausserhalb dieses engen persönlichen Liebesbundes stehenden Menschen geneigt. Die Geschlechtsliebe ist ein Götzendienst, der keine Nebengötter duldet, die Mutterliebe zeigt, wie schon oben angedeutet, nicht selten die unsittliche Engherzigkeit der crassesten Selbstsucht gegen alles, was nicht sie und ihren Gegenstand betrifft, die Freundschaft aber ist tolerant und schliesst andere Freundschaftsbeziehungen daneben nicht aus, wenngleich die höchste und idealste Freundschaft von einem Menschen jederzeit nur nach einer Seite entfaltet werden kann. Erst in der Freundschaft bethätigt sich der Mensch als für sich seiende

Persönlichkeit, während er in der Geschlechts- und Mutterliebe noch als blindes Werkzeug einer unpersönlichen Macht wirkt, von der er gleichsam besessen ist. Deshalb ist es eine wahrhaft sittliche Forderung, dass sowohl die Geschlechtsliebe als die Elternliebe (letztere natürlich erst bei zunehmender Reife des Kindes) durch Freundschaft geadelt und vergeistigt werde. So lange die Liebe nur instinctiv auf unbewussten Naturzwecken ruht, geht sie mit Erfüllung dieser vorüber, wie wir es bei der Mutterliebe der Thiere oder der freundschaftslosen Geschlechtsleidenschaft der Menschen sehen können; die lebenslängliche Dauer des Identitätsgefühls kann nur durch die Freundschaft verbürgt werden. Letztere findet aber auch in der Solidarität der Interessen in der Ehe und in der polarischen Ergänzung der geistigen Eigenschaften (wenn die Geschlechtsliebe auf diese und nicht blos auf körperliche sinnliche Reize sich stützte) so günstige Bedingungen zur Entfaltung, dass die zahlreichen Gelegenheiten zu kleinlichen Conflicten in Folge des engen Zusammenlebens bei hinreichender Klugheit und Nachgiebigkeit auf Seiten beider Gatten kein entsprechendes Gegengewicht bieten können, und es giebt daher auch trotz aller Verkehrtheiten bei der Gattenwahl und trotz aller Unklugheit und Ungeschicklichkeit der Menschen doch nicht wenige Ehen, in denen die Gatten, ungeachtet des nebenbei besonders vom weiblichen Theile häufig unterhaltenen kleinen Krieges, einander gute und treue Freunde geworden sind und fürs Leben bleiben.

Von jeher ist die Freundschaft als die höchste Form der menschlichen Vereinigung gepriesen worden, und die Hochstellung derselben ging aus dem allgemeinen Bewusstsein des Alterthums auch in dessen Philosophie über. Ohne uns hier bei dem philosophischen Eros Platons aufzuhalten, sei nur daran erinnert, dass die Stoiker die Inconsequenz gegen ihr Princip der Selbstgenügsamkeit des Weisen in seiner Isolirung nicht scheuten, um dem allgemeinen Bewusstsein von der Erhabenheit und Schönheit der Freundschaft Rechnung zu tragen, und dass die Epikureer in ihrer Schwärmerei für das Ideal der Freundschaft unwillkürlich ihr Princip des Individualeudämonismus durch das der selbstlosen Hingebung an den Freund überwanden, ohne die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zu merken. Die Hochstellung der Freundschaft im Alterthum ist um so natürlicher, als dieselbe damals in der Geschlechtsliebe keinen solchen Concurrenten besass wie in der

modernen Welt; denn das Weib war namentlich im Hellenenthum noch so wenig in das geistige Leben der Menschheit eingeführt, dass selbst in geschlechtlicher Hinsicht die ekelhafte Verirrung der Knabenliebe ihr den Rang ablief. Sowohl die gesellschaftliche Stellung des Weibes als auch ihre geistige Unbildung schlossen die Frage aus, ob das Ideal der Freundschaft zwischen Männern oder zwischen Personen entgegengesetzten Geschlechts mehr Chancen zur Verwirklichung habe. Gegenwärtig aber, wo die sittliche Gleichberechtigung der Geschlechter mehr und mehr anerkannt, und ihre polarische Ergänzung durch Vorzüge entgegengesetzter Art immer zweifelloser gewürdigt wird, ist es wohl an der Zeit, obige Frage in's Auge zu fassen.

Die Freundschaft zwischen Männern im antiken Sinne scheint jetzt nur noch zwischen Familienlosen realisirbar; denn wir nehmen die Pflichten gegen die Familie zu ernst, um zwei Familienvätern jene unbedingte Gütergemeinschaft zu gestatten, welche das Ideal der Freundschaft zweifellos erfordert, da nur so die Identificirung der Interessen nach der Seite des Eigenthums eine vollständige wird. Von selbst gegeben ist diese Gütergemeinschaft hingegen in der Ehe und schafft als solche allein schon eine hinreichend starke Gemeinsamkeit der Interessen, um das Band der Freundschaft durch dieselbe zu knüpfen. Nicht nur den Besitz haben die Gatten gemeinsam, sondern auch die Interessen der Erhaltung und Mehrung des Besitzes, was nur bei voller Wirthschaftsgemeinschaft möglich ist, ein für männliche Freunde noch schwerer als blosse Gütergemeinschaft durchzuführender Zustand, der aber so lange, als materielle Interessen nicht gänzlich aus dem Leben ausgeschieden werden, nothwendig mit zur Identificirung der Interessen gehört. Wenn männliche Freunde an den gemeinsamen geistigen Interessen des Berufs einen Kitt besitzen, der oft der erste Anlass zu Freundschaften ist, so ist dem gegenüber zu bemerken, dass dergleichen intellectuelle Interessen doch nur eine sehr äusserliche Vereinigung zu Stande bringen, wenn nicht Gemüthsinteressen hinzutreten, die sich auf das rein menschliche Privatleben der Freunde beziehen. Letztere aber können gar nicht in höherem Grade gegeben werden als durch den gemeinsamen Besitz von Kindern und durch die gemeinsame Sorge für deren Erziehung und Fortkommen in der Welt. Bieten sich schon hierbei auch intellectuelle Anregungen genug, so liegt doch in der Ehe ein noch wichtigerer intellectueller Ersatz für die gemeinsamen Berufs-

interessen in dem Meinungsaustausche der Gatten über die gesammte theoretische Welt- und Lebensanschauung und das dilettantische Eingehen auf alle möglichen Sphären des wissenschaftlichen und künstlerischen Interesses.

Auf allen diesen Gebieten tritt nun aber die polarische Ergänzung durch die entgegengesetzten Eigenthümlichkeiten der Geschlechter als ein mächtiger Hebel der Freundschaft hervor, der zwar durch ein analoges Verhältniss männlicher und weiblicher Charaktere unter Männern annähernd imitirt, aber keineswegs völlig ersetzt werden kann. Je tiefer die Freundschaft ist, desto mehr treten die äusseren Umstände, wie Berufsgleichheit, welche die erste Anknüpfung zu ihr gegeben haben, und die bloss theoretischen intellectuellen Interessen zurück, und dafür die praktischen Gemüthsinteressen in den Vordergrund; eine innige Freundschaft kann auch zwischen intellectuell wenig gebildeten, nicht aber zwischen gemüthlosen oder gemüthlich rohen Personen bestehen. Bei einer sehr intimen Freundschaft werden darum schon unter Männern die theoretischen intellectuellen Interessen zur Nebensache, und verliert eben deshalb bei einer innigen Freundschaft zwischen Personen verschiedenen Geschlechts die durchschnittliche Ueberlegenheit des männlichen Geschlechts an intellectueller Anlage und Ausbildung viel von ihrem Gewicht, während das reich und zart entfaltete Gemüthsleben des weiblichen Geschlechts an Bedeutung gewinnt.

Hiernach glaube ich die oben gestellte Frage sowohl nach äusseren wie nach inneren Gründen dahin entscheiden zu müssen, dass in der Gegenwart die ideale Freundschaft günstigere Chancen der Realisirung zwischen Personen verschiedenen, als zwischen solchen gleichen Geschlechts besitzt, vorausgesetzt, dass erstere in die als Ehe bezeichnete Wirthschafts- und Interessensolidarität eintreten. Durch diese Entscheidung erledigt sich zugleich die in der modernen Welt entstandene Concurrenz zwischen Geschlechtsliebe und Freundschaft in dem Anerkenntniss, dass die höchste Erscheinungsform der Liebe oder des Identitätsgefühls nur in der innigen Vereinigung von Geschlechtsliebe und Freundschaft zu finden ist. In wie weit innige Freundschaft zwischen Personen verschiedenen Geschlechts in jüngeren Jahren bestehen könne, ohne zugleich den allgemeinen Geschlechtstrieb in der angedeuteten Richtung in gewissem Grade zu entbinden, ist jedenfalls eine zweifelhafte Frage; dass die Geschlechtsliebe ohne eine gewisse

Beimischung bewusst geistiger Freundschaft keine erfreuliche und harmonische Erscheinung ist, steht jedenfalls fest. Die Verschmelzung beider aber liefert die höchste Gestalt der Liebe, die wir kennen, indem sie die unbewusste Ursprünglichkeit und Tiefe, die instinctive Energie und Gluth und Leidenschaftlichkeit der Geschlechtsliebe mit der selbstbewussten Klarheit, der pietäts- und vertrauensvollen Sicherheit und besonnenen Milde der Freundschaft vereinigt und die beiderseits gewollte Identität des gemeinsamen Wohls und Wehes in der Interessen-Solidarität und Güter- und Wirthschaftsgemeinschaft der Ehe auch äusserlich zur Darstellung und rechtlichen Anerkennung bringt.

Hierdurch erledigt sich zugleich das Bedenken, ob das Weib denn überhaupt zur Freundschaft fähig sei. In der That möchte es schwer halten, Beispiele von einer Freundschaft unter Weibern beizubringen, welche im Ernst diesen hohen Namen verdiente. Aber dies beweist noch nichts gegen die Fähigkeit des Weibes, mit einem Manne eine wahre Freundschaft zu pflegen. Das Weib ist weit unselbstständiger als der Mann; die Blicke des Mädchens richten sich nach der Ehe, die Frau aber ist viel zu sehr von der Ehe und dem Hausstand absorbirt, um nach aussen wahre Freundschaft cultiviren zu können. Zwei für sich selbstständige Männer können einen Freundschaftsbund schliessen, sobald nur der eine von beiden weiblich genug veranlagt ist, um sich hinreichend zu accomodiren und die weibliche Rolle in dem Verhältniss zu übernehmen; bei zwei Weibern aber liegt die Schwierigkeit umgekehrt darin, dass eine von beiden genug Selbstständigkeit besitzen muss, um die andere noch mit zu stützen und dem ganzen Bunde Halt und Festigkeit zu geben, und diese Selbsterhebung des Weibes wird viel schwieriger zu finden sein als die correspondirende Selbsterniedrigung des Mannes. Dem Manne gegenüber fällt nun aber diese Schwierigkeit weg, da hier das Weib nur den sich anschmiegenden Theil darstellt. Gleichwohl ist zuzugestehen, dass das Weib so sehr in den Fesseln des Instinctes liegt, dass ein höherer Gemüthsaufschwung desselben fast nur auf der Naturbasis des Instincts möglich ist; ihre Neigungen und Abneigungen drehen sich unbewusst so sehr um das Geschlechtsleben und seine unbewussten Naturzwecke, dass eine mit Gewalt von diesem Mutterboden losgelöste Freundschaft kaum irgend welche Garantieen für eine auch nur annähernde Verwirklichung des Ideals der Freundschaft

bieten kann. Das Weib ist daher seiner Natur nach ganz wesentlich darauf angewiesen, die Freundschaft im höchsten Sinne nur auf Grundlage der geschlechtlichen Liebe zu verwirklichen, und selbst die geringeren Grade der Freundschaft an die Naturbasis der Kindesliebe, Geschwisterliebe und Mutterliebe anzuknüpfen.

Auch hier zeigt sich, dass die extensive Beschränkung der Insentität zu Gute kommt, dass nämlich das Weib um so vollständiger von Liebe und Freundschaft erfüllt wird und um so vorbehaltloser in ihr aufgeht, je weniger sie sich mit einer der männlichen gleichkommenden Freiheit in beiden Sphären zu bewegen veranlagt ist. Es ist vielleicht das dunkle Gefühl ihrer Abhängigkeit von den instinctiven Trieben und ihrer Unfähigkeit für das Leben in der Freundschaft, welches die Frauen so gern an dem allgemeinen Ausdruck „Liebe" festhalten und die ideellen Vorzüge der Freundschaft theoretisch verkennen lässt. Sie sträuben sich dagegen, das in ihrem Liebesleben Verschmolzene auch nur begrifflich zu trennen, weil sie ahnen, dass sie es in Wirklichkeit doch nicht getrennt darzustellen vermögen. Sie bestehen darauf, die höchste Realisirung der allgemeinen Liebe, d. h. des Gefühls der unbewussten Identität, wie sie in der Frauenliebe sich darstellt, nach dem in ihnen überwiegenden instinctiven Gefühlsmoment Liebe und nur Liebe zu nennen, während der Mann im Gegentheil geneigt ist, sich mit seinem selbstständigen bewussten Geist in möglichster Freiheit gegen den instinctiven Grund seiner Seele zu bewegen und deshalb die Verwirklichung des allgemeinen Identitätsgefühls in der Form der Freundschaft als das Höhere, Menschenwürdigere, Idealere anzusehen, welchem die natürlichen Formen der Liebe ein- und unterzuordnen seien. So bleibt beim Weibe die Geschlechtsliebe, beim Manne (wenn man das Verhältniss der Gatten für längere Dauer in's Auge fasst) die Freundschaft im Uebergewicht, und die volle Harmonie beider Momente wird auch hier nicht auf einer Seite, sondern nur in der Totalität des Liebes- und Freundschaftsbundes erzielt. Ihren Höhepunkt erreicht diese Wechselliebe zu der Zeit, wo der Besitz noch nicht so lange gedauert hat, um die geschlechtliche Leidenschaft abzustumpfen, aber das Zusammenleben doch schon lange genug gedauert hat, um die Freundschaft zur vollen Reife gedeihen zu lassen. Freilich wird dieser Höhepunkt bei beiden Theilen nicht in denselben Zeitpunkt fallen; denn beim Manne hat

zwar die geschlechtliche Leidenschaft vor Erringung des Besitzes einen weit acuteren Charakter als beim Weibe, stumpft sich aber auch nach errungenem Besitz rasch ab, und bedarf ziemlich rasch der Ablösung durch die Freundschaft; beim Weibe hingegen erlangt die im jungfräulichen Busen noch ziemlich unbestimmte Sehnsucht erst durch die Gewöhnung an den geschlechtlichen Umgang die volle Entschiedenheit des Bewusstseins und die ganze Stärke der Leidenschaft, so dass ihre Liebe erst dann den Gipfel erreicht, wenn die des Mannes schon stark im Niedergange begriffen, ja vielleicht schon ganz durch Freundschaft abgelöst ist. Der Gipfel des Liebesverhältnisses der Gatten als einheitliche Totalität gefasst, wird also in das Intervall zwischen das Maximum beim Manne und das beim Weibe fallen müssen.

Wenn nun die höchste Verwirklichung der allgemeinen Liebe nur in der Freundschaft, Geschlechtsliebe und Mutterliebe, beziehungsweise in der Verschmelzung der Freundschaft mit einem instinctiven Identitätsgefühl besteht, wenn ferner die näheren und entfernteren Kreise der Liebesbethätigung im Allgemeinen den näheren und ferneren Pflichten entsprechen, so hört doch die Liebe nicht völlig auf, wo die Beziehungen irgend welcher engeren genossenschaftlichen Zusammengehörigkeit aufhören; sie entnimmt vielmehr aus der Gleichheit der Gattung, aus dem Menschenthum als solchen, hinlängliche Impulse zur Entfaltung bei gegebener Gelegenheit. Das liebreiche Gemüth, d. h. ein Gemüth, in welchem das Gefühl der unbewussten Identität lebhaft vertreten ist, bedarf nur einer Anregung zur Bethätigung desselben in einer bestimmten Richtung auf ein gegebenes Object, um aus den unbewussten Tiefen der Seele an's Tageslicht zu treten; es braucht nur einer Gelegenheit, um Liebe zu üben, und es wird sie üben, gleichviel ob der Gegenstand, dem es Liebe erweist, nähere Ansprüche darauf hat, als die allgemeinen, Mensch zu sein. Diess ist der Sinn des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, welches uns erläutern soll, dass jeder unser Nächster sei, der uns Gelegenheit zur Entfaltung der Nächstenliebe darbietet.

Der schönste Charakterzug der Liebe ist aber vielleicht darin zu suchen, dass sie durch nichts so sehr verstärkt wird, wie durch ihre eigene Bethätigung, dass durch nichts so sehr der Mensch dem Herzen des Menschen näher gerückt wird, als durch die Wohlthaten, die man ihm erwiesen, durch die Sorge, die man auf ihn verwandt, und durch die Liebe, die man an ihm zu üben das Glück gehabt hat.

So steht, auch abgesehen von physiologischen Gründen, das Kind der Mutter schon deshalb näher als dem Vater, weil erstere mehr Sorge für dasselbe aufzuwenden und mehr Opfer für dasselbe zu bringen hat. So kann ferner eine einzige Liebesthat einen gänzlich Fremden dem Herzen nahe bringen, und durch die Dankbarkeit und die Reaction auf die entgegengetragene Liebe auch in dem Empfänger Liebe erwecken, also ein Band der Liebe um zwei bis dahin einander völlig fernstehende Menschen schlingen.

Indessen auch bei der allgemeinen Menschenliebe bleibt die Liebe nicht stehen, ihre Wirksamkeit erstreckt sich weiter auf alle empfindenden Wesen, ja sogar auf leblose Dinge, denen das Gemüth vermittelst der Phantasie eine Art von Beseelung leiht. Die persönliche Freundschaft und Liebe zwischen dem Menschen und höheren Thieren von den allerverschiedensten Ordnungen und Arten ist schon oft genug besungen, und die Sagen vom Löwen des Androklus und ähnlichen Vorkommnissen, würden selbst, wenn sie nur Sagen wären, bezeugen, wie zart und schön das Gemüth derer, die sie geschaffen und verbreitet haben, das Verhältniss von Mensch und Thier auffasst. Nicht minder bezeichnend sind die Berichte über die Liebebedürftigkeit Gefangener, welche in Ermangelung angemessenerer Gegenstände Ratten, Spinnen oder andere Insecten durch unermüdliches Entgegenkommen zu einer gewissen Erwiderung der Zuneigung zwingen. Unter gewöhnlichen Verhältnissen wird der Mensch zwar kaum dazu gelangen, seine Specialfreundschaften unter Insecten zu suchen, aber das liebreiche Gemüth wird allen lebenden und empfindenden Wesen gegenüber ein mehr oder minder deutliches Analogon der Liebe fühlen, wie es sie seines Gleichen entgegenträgt, und wird bei besonderen Gelegenheiten nicht unterlassen, diese Liebe auch dem unscheinbarsten Gewürm gegenüber zu bethätigen. Je zarter besaitet und je sensitiver eine Seele organ isirtist, desto mehr wird sie auch die Pflanzen in den Kreis ihrer Liebe hereinziehen, und damit practisch und instinctiv dem Aberglauben der modernen Aufklärung und Wissenschaft Trotz bieten, welche den Pflanzen jede Beseelung und Empfindung abspricht. In reizvoll sinnigster Weise spricht sich die liebevolle Behandlung der Pflanzen und Blumen in den Blüthen der indischen Poesie aus, wo das Leben des ganzen Volkes und insbesondere der Frauen der höheren Stände etwas dem Traumleben der Blumen Verwandtes an sich trägt. Aber auch bei uns sehen wir den Blumen-

cultus bei sinnigen Frauen nicht selten mit entschiedenen Spuren eines dunklen Identitätsgefühls verknüpft, das die Pflanzen nicht nur als ihres Gleichen behandelt, sondern auch als wesenseins mit ihnen in wahrer Liebe umfasst.

Der liebevolle Mensch erstreckt die Identificirung seines Selbst mit anderen lebenden und empfindenden Ich's auf Alles, was in seinen Gesichtskreis kommt, er betrachtet die Welt mit total anderen Augen als der Egoist; er fühlt den Pulsschlag der ganzen Natur in seinen Adern und das Allleben in seinem Bewusstsein, und fasst die Welt als eine wesentliche Einheit mit sich, nicht als einen kalten, feindlichen, transscendenten Gegensatz zu seinem Ich auf. Er umspannt das All mit seiner Liebe, weil er sich (in phänomenaler Hinsicht) als Theil des All, aber zugleich (metaphysisch genommen) als wesentlich identisch mit demselben, und deshalb sein fühlendes Subject als den Kern des All's weiss. Indem er das Selbst zum All ausdehnt, erweitert sich das Selbstgefühl zum Allgefühl*), die Liebe zur Alliebe; das Identitätsgefühl, das sich bisher nur in bestimmten beschränkten Richtungen concentrirter offenbarte, wird zum allumfassenden Identitätsgefühl oder zum All-Einheits-Gefühl, ohne dass es deshalb den Charakter der Unbewusstheit seiner eigenen Natur zu verlieren braucht. Ja sogar je weltumspannender das Gefühl sich entfaltet, desto mystischer, d. h. desto mehr seines eigenen

*) „Mein Busen, der von Wissensdrang geheilt ist,
Soll keinen Schmerzen künftig sich verschliessen,
Und was der ganzen Menschheit zugetheilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst geniessen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern."

Goethe's Faust.

„Verhall', o Stimm', ich höre
Der ganzen Schöpfung Lied,
Das Seelen fest an Seelen,
Zu Herzen Herzen zieht.
In Ein Gefühl verschlungen
Sind wir ein ewig All,
In einen Ton verklungen
Der Gottheit Wiederhall."

Herder, Das Saitenspiel.

Ursprungs und Wesens unbewusst, gestaltet sich dasselbe. In der Freundschaft verschwindet das Mystische des Identitätsgefühls hinter dem scheinbar klaren Ursprung seiner bewusst geistigen Anregung und Veranlassung, in der Geschlechts- und Mutterliebe hinter den Illusionen, die der Instinct dem Egoismus als Köder vorgaukelt, in dem Allgefühl aber tritt der mystische Charakter am unverhülltesten zu Tage, da nichts mehr vorhanden ist, was des Menschenherzens namenloses Wunder verhüllt: das praktische Ueberspringen der intellectuellen und physischen Schranken der Individuation.

Ist es nicht völlig unbegreiflich vom Standpunkte des Pluralismus oder Individualismus, wie der Mensch dazu kommt, seinem Wollen ein Ziel zu setzen, das für den Wollenden von gar keinem Interesse ist, ausser insofern er ein solcher ist, es zu wollen um eines Andern willen? Ist es nicht erstaunlich, dass der Individual-Wille motivirt wird durch die Vorstellungen über das Wohl und Wehe eines fremden Individuums, das ihn eigentlich gar nichts angeht, ausser soweit er den sonderbaren Drang in sich hat, sich um dasselbe zu bekümmern? Die Lösung liegt im Gefühl selbst, wenn man sich bemüht, seine verschiedenen Seiten, die Sorge für das fremde Wohl, die Vereinigungssehnsucht u. s. w. in einen Centralpunkt zusammenzufassen, wie es die Einheitlichkeit des Gefühls entschieden verlangt; wir haben die Lösung anticipirt, indem wir die Liebe als Gefühl der unbewussten Identität bestimmten, welche als unmittelbarste Aeusserung das Streben der Erweiterung des eigenen Selbst auf die Gegenstände der Liebe erzeugt. So weist eine tiefere Betrachtung der Liebe direct auf die metaphysischen Moralprincipien hin, in denen der mystische Drang des mehr oder minder unbewussten Gefühls erst die Enthüllung und Erfüllung dessen findet, was er ahnend erstrebt.

Das Vorhergehende wird keinen Zweifel an der Richtigkeit der obigen Behauptung übrig gelassen haben, dass die Liebe die Krone der Gefühlsmoral sei, dass in ihr das autonome und doch über den Egoismus hinausgehende Wirken des Gefühls seine grossartigste und schönste Verkörperung gefunden habe. Nichts destoweniger scheint die Liebe allein nicht als Moralprincip genügen zu können. Zum Theil wiederholen sich hier dieselben Gründe, welche ich schon oben (S. 229—234) gegen das Mitgefühl angeführt hatte. Die Liebe als Allliebe oder Allgefühl ist nicht nur sehr selten zu finden, sie füllt auch das Herz

mit einem zu allgemeinen und unbestimmten Gefühl aus, um für den concreten Fall des sittlichen Handelns eine concentrirte Energie in beschränkter Richtung entfalten zu können. Daher sind auch die zum Allgefühl vorzugsweise disponirten Volkstypen und Individuen meistens passive, sensitive, energielose Naturen, von denen bedeutende sittliche Leistungen hauptsächlich nur im opferwilligen Dulden für Andere zu erwarten sind. Wäre aber die Allliebe in dem Sinne das Bestimmende im Menschen, dass sie sich auf alle Wesen gleichmässig erstreckte, so würde nicht nur bei der Vertheilung auf jedes Einzelne wenig genug kommen, sondern es würde auch solche „Liebe ohne Ansehen der Person", indem sie alles über einen Kamm scheerte, das System der näheren und ferneren Liebeskreise umstürzen, auf welches sich in der Gefühlsmoral hauptsächlich die Abwägung der näheren und ferneren Pflichten stützt.

Tritt hingegen die individualisirte Liebe in den Vordergrund, so nimmt diese, sei es als Mutterliebe, Geschlechtsliebe, Verwandtenliebe oder Freundschaft, leicht einen so leidenschaftlichen Charakter oder doch eine so sehr das ganze Gefühlsleben absorbirende Intensität an, dass sie über die allgemeine Liebe zu ferner Stehenden allmächtig prädominirt, und unfehlbar zu Ungerechtigkeiten gegen diese fortreisst, wenn die Gerechtigkeit nicht durch andere sich geltend machende Moralprincipien geschützt wird. Die Liebe als actuelles Gefühl braucht anschauliche concrete Motive, um nach einer bestimmten Richtung auf ein bestimmtes Object hin sich zu entfalten (z. B. Dankbarkeit, Gegenliebe, eigne Wohlthaten, fremde Hülfsbedürftigkeit, genossenschaftliches Solidaritätsbewusstsein u. s. w.); alles dies aber wird die Liebe nur auf Personen lenken können, mit denen man persönlich in kürzere oder längere Berührung gekommen, hingegen um dieser willen zur Ungerechtigkeit gegen solche verleiten, die einem vollständig fremd geblieben sind, und die man entweder nur dem Namen nach, oder wohl gar nur als integrirende Bestandtheile von statistischen Bevölkerungsziffern kennt. Wo durch solche Ungerechtigkeit das Wohl anderer Personen direct verletzt wird, da kann die Liebe zu letzteren wenigstens noch als Gegengewicht dienen, nicht aber, wo die Ungerechtigkeit eine nur principielle ist, oder wo sie sich nicht gegen physische, sondern juristische Personen richtet, oder auch wo der directe Vortheil der intensiv Geliebten sehr viel schwerer wiegt, als der directe Schaden der dadurch Benachtheiligten für das Bewusstsein

der letzteren in's Gewicht fällt. Die Liebe macht (wie schon oben bei der Mutterliebe bemerkt) oft noch weit rücksichtsloser als der Egoismus; sie birgt dabei die Gefahr in sich, dass selbst die Erniedrigung des moralischen Selbstgefühls in sophistischer Weise als ein der Liebe dargebrachtes und dadurch geheiligtes Opfer betrachtet werden kann,*) während doch die wahre Liebe jeden auf Kosten der Sittlichkeit des Geliebten erkauften Gewinn mit Abscheu als eine Kränkung ihrer selbst zurückweist, was der andere in Rechnung zu stellen nicht unterlassen darf.

Freilich setzt die letztere Erwägung schon voraus, dass es doch noch einen andern Maassstab der Sittlichkeit geben müsse als die Liebe, da sonst in der That nicht recht abzusehen ist, von woher eine That der höchsten und aufopferndsten Liebe das sie verdammende Prädicat der Unsittlichkeit erhalten solle. Nur wenn die Gerechtigkeit als die dringendere Pflicht anerkannt wird, auf deren Voraussetzung erst die Liebe Spielraum zur freien Entfaltung erhält, gegen welche sie aber nicht verstossen darf, ohne ihren sittlichen Charakter einzubüssen, erst dann erhalten wir die unerlässliche Ergänzung der Liebe zur vollen und ganzen Sittlich-

---

*) Vergl. Schiller's Abhandlung „Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen." Er sagt (gegen Ende der Abhandlung): „Aber man wage es ja nicht mit diesem Führer (der Liebe), wenn man nicht schon durch einen bessern gesichert ist. Der Fall soll eintreten, dass der geliebte Gegenstand unglücklich ist, dass er um unsertwillen unglücklich ist, dass es von uns abhängt, ihn durch Aufopferung einiger moralischen Bedenklichkeiten glücklich zu machen. „Sollen wir ihn leiden lassen, um ein reines Gewissen zu behalten? Erlaubt dieses der uneigennützige, grossmüthige, seinem Gegenstand ganz dahin gegebene, über seinen Gegenstand ganz sich selbst vergessende Affect? Es ist wahr, es läuft wider unser Gewissen, von dem unmoralischen Mittel Gebrauch zu machen, wodurch ihm geholfen werden kann — aber heisst das lieben, wenn man bei dem Schmerz des Geliebten noch an sich selbst denkt? Wir sind doch also mehr für uns besorgt als für den Gegenstand unserer Liebe, weil wir lieber diesen unglücklich sehen, als es durch die Vorwürfe unseres Gewissens selbst sein wollen?" So sophistisch weiss dieser Affect die moralische Stimme in uns, wenn sie seinem Interesse entgegensteht, als eine Anregung der Selbstliebe verächtlich zu machen und unsere sittliche Würde als ein Bestandstück unserer Glückseligkeit vorzustellen, welche zu veräussern in unserer Willkür steht. Ist unser Charakter nicht durch gute Grundsätze fest verwahrt, so werden wir schändlich handeln bei allem Schwung einer exaltirten Einbildungskraft, und über unsere Selbstliebe einen glorreichen Sieg zu erfechten glauben, indem wir, gerade umgekehrt, ihr verächtliches Opfer sind."

keit. Sobald aber anerkannt wird, dass die Harmonie mit der Gerechtigkeit für die Bethätigung der Liebe *conditio sine qua non* der Sittlichkeit ist, so ist damit die Liebe als alleiniges Moralprincip aufgehoben, indem sie ihre Moralität erst an dem anderartigen Moralprincip der Gerechtigkeit messen und bestätigen lassen muss. Zuerst und vor allen Dingen muss Gerechtigkeit geübt werden ohne Ansehen der Person, dann erst hat die Liebe Platz, sich mit Ansehen der Person auszuleben, d. h. sich in individueller Beschränkung, ohne welche sie nicht zur Energie der Concentration gelangt, zu realisiren.

Somit setzt die Liebe auf der einen Seite die elementare Moralität der Gerechtigkeit als ihr Fundament voraus, ohne welches sie selbst sittlich haltlos wäre, ist aber selbst unter dieser Voraussetzung doch nicht im Stande, das Gebiet der positiven Sittlichkeit für sich allein auszufüllen, theils weil sie als concretes Gefühl es zu keiner positiven Leistung gegen bloss abstract vorgestellte physische oder moralische Personen bringen kann, theils weil die Organisation der näheren und ferneren Kreise der Liebe doch nur im Grossen und Ganzen mit der systematischen Ordnung der engeren und weiteren positiv-sittlichen Pflichten übereinstimmt, und im concreten Falle keineswegs als brauchbare Richtschnur für die Entscheidung einer Pflichtencollision gelten darf. Diese Erwägungen erhalten dadurch vermehrtes Gewicht, dass bei der grossen Masse der Menschen die Liebefähigkeit denn doch nur eine sehr eng begrenzte ist, welche sich nur auf wenige am allernächsten stehende Individuen (z. B. auf den engsten positiven Pflichtenkreis der Familie) beschränkt, und selbst hier nur ausnahmsweise eine so bedeutende Energie erlangt, dass ohne Unterstützung anderweitiger sittlicher Triebfedern die totale Ueberwindung des Egoismus zweifellos zu erwarten stände. Endlich ist noch der Umstand zu berücksichtigen, dass, jemehr die Liebe als dauernde, von augenblicklichen Motivationseinflüssen unabhängige Willensrichtung zu betrachten ist, desto schwerer auch ein Einfluss auf dieselbe im Interesse der Versittlichung zu üben ist, — ein Umstand, der die Möglichkeit der Anknüpfung an mehr dem Einfluss der Motivation zugängliche Triebfedern mindestens dringend wünschenswerth erscheinen lässt.

So hoch wir deshalb auch die Liebe in ethischer Hinsicht veranschlagen mögen, so werden wir doch nicht übersehen dürfen, dass

die Aufgabe bestehen bleibt, ein Moralprincip für die zwar nicht höhere, aber dringendere, gleichsam elementarere Pflicht der Gerechtigkeit, sowie für die positiv-sittlichen Pflichten gegen bloss abstract vorgestellte Personen und endlich ein Princip für klare, sichere und feste Ordnung der verschiedenen Pflichtenkreise in ihrer relativen Bedeutung zu finden. Im Besitz einer deutlichen und bestimmten sittlichen Weltanschauung werden wir die Liebe für die höchste sittliche Offenbarungsform des Absoluten halten dürfen, ohne solche aber wird sie keine Garantie dafür bieten, dass sie nicht durch ihre an und für sich edle und schöne Gesinnung unter Umständen zu gröberen Verletzungen der Sittlichkeit führt, als vielleicht jene gewesen wären, die durch die Liebe verhütet wurden. Hierin liegt eine unleugbare theoretische Rechtfertigung für jene Theologen, welche sich sträuben, die Liebe zum selbstständigen Princip und Angelpunkte der christlichen Moral zu machen; sie haben dabei die ganz richtige Ahnung, dass sie dadurch in eine vage molluskenartige Gefühlsverschwommenheit ohne festes sittliches Knochengerüst gerathen würden. Aber dann sollten sie eben zu der Einsicht weiter schreiten, dass es nunmehr gilt, anderweitige Grundlagen einer autonomen Moral aufzusuchen, anstatt dass sie immer und immer wieder in die moralische Heteronomie des göttlichen Willens zurückfallen.

Ohne die Grundlage einer schon aus anderweitigen Quellen geschöpften sittlichen Weltanschauung ist auch die Liebe gar nicht einmal im Stande, das zu erreichen, was sie zunächst beabsichtigt, das Wohl des Geliebten, denn erst aus einer sittlichen Weltanschauung erfährt sie, was denn das wahre Wohl des Geliebten sei, das sie befördern möchte. Das wahre Wohl des Geliebten wird der Mensch nämlich immer zunächst nach dem taxiren, was er für sich selbst als das wahre Wohl ansieht. Findet er es für sich im Fressen, Saufen und geschlechtlicher Sinnlichkeit, so wird er auch die Beförderung des Wohls des Geliebten auf solche Ziele richten; findet er es für sich in religiöser Erbauung oder in einem alle Kräfte des Menschen berücksichtigenden thätig-sittlichen Leben, so wird er auch den Geliebten fromm, beziehungsweise sittlich zu machen bemüht sein; erkennt er an, dass die verschiedenen Veranlagungen der Menschen die vorzugsweise Pflege verschiedener Seiten des Lebens erheischen, so wird er auch der Individualität des Freundes und dessen Neigungen Rechnung tragen und ihn nach seiner Façon nicht nur ungestört selig werden

lassen, ohne ihm die eigenen Neigungen aufzwingen zu wollen, sondern ihm auch nach Kräften Mittel zur Befriedigung seiner besonderen Bestrebungen zuführen. Wer also für sich selber noch nicht weiss, wie er sich zum Leben zu stellen hat, der wird auch mit aller Liebe das Ziel derselben verfehlen, wenn er nicht das Glück hat, dieselbe auf Personen zu richten, welche die ihm fehlende sittliche Weltanschauung besitzen und seine Liebesthätigkeit gleichsam ins Schlepptau nehmen, um sie auf wahrhaft werthvolle Ziele zu lenken. Einen Anklang hieran bietet die Liebe des Weibes zum Manne dar, wenn das Verhältniss den normalen Charakter trägt, d. h. wenn der Mann die selbstständige und sichere sittliche Weltanschauung besitzt, deren Zielen und Mitteln das Weib ihre Liebesthätigkeit willig und schmiegsam unterordnet, ohne auf gewichtigen Einfluss intuitiver Mitbestimmung dabei zu verzichten. Man sieht hier von Neuem, wie sehr es zulässig und teleologisch begründet ist, dass das Weib sich vorzugsweise auf die in der Liebe gipfelnde Gefühlsmoral stützt, weil dabei schon eine Anlehnung an das andere Geschlecht als der normale Zustand vorausgesetzt ist; man sieht aber andrerseits auch, wie nöthig es ist, dass einerseits der Mann eine von der Liebe unabhängige autonome Moral besitze, und dass andrerseits das Weib weder familienlos herumirre, noch in kindisch-trotzigen Emancipationsgelüsten sich gegen die ihm von der Natur angewiesene Stellung auflehne.

Was uns nach alledem am dringendsten noth thut, ist die Ergänzung des Moralprincips der Liebe durch ein Moralprincip, welches im Gegensatz zu jener die Pflicht in jeder Gestalt auf seine Fahne schreibt, und die Pflicht um der Pflicht willen ohne alle Nebenrücksichten zum Ziele der Sittlichkeit macht. Ein solches Princip werden wir einfach Pflichtgefühl nennen können; wir bleiben mit ihm noch innerhalb der Gefühlsmoral, treten aber hart an die Grenzen heran, wo dieselbe in ein anderes Gebiet hinüberleitet.

---

10. Das Moralprincip des Pflichtgefühls.

Man kann im Allgemeinen drei Stufen des sittlichen Bewusstseins unterscheiden: die erste, wo Neigung und Pflicht noch gar nicht in Conflict gekommen sind, die zweite, wo sie sich feindlich gegenüberstehen, und die dritte, wo sie sich versöhnt haben und Hand in Hand

mit einander gehen. Die erste Stufe des noch Ungeschiedenseins ist die Unschuld, die unbewusste oder natürliche Sittlichkeit; die zweite Stufe des Kampfes und Widerstreites ist die Pflichtmässigkeit, die bewusste reflectirte Moralität; die dritte Stufe des wiedergewonnenen Friedens oder der hergestellten Harmonie ist die Tugend, die Uebereinstimmung von Neigung und Pflicht, die Einheit unbewusster Sittlichkeit und bewusster Moralität und darum ein Höheres als jede von beiden für sich allein, das wahrhaft Ethische. Auch in der Unschuld stimmt die Neigung mit der Pflicht überein, aber unbewusster Weise; erst in der Tugend wird diese Uebereinstimmung zu einer selbstbewussten erhoben. In der Unschuld ist daher die Neigung nur zufällig der Pflicht entsprechend, in der Tugend aber nothwendig übereinstimmend, weil es in Folge der Selbstbeherrschung zu einer pflichtwidrigen Neigung nicht kommt.

Wäre kein Conflict zwischen Neigung und Pflicht möglich, so wäre die Unschuld das Höchste; da aber ein solcher Conflict auf die Dauer doch unvermeidlich ist, so ist die Unschuld das Niedrigste, d. h. diejenige Stufe der Sittlichkeit, welche erst noch die Aufgabe vor sich hat, sich im Kampfe zwischen Neigung und Pflicht zur Stufe bewusster Moralität heraufzuarbeiten. Die reflectirte Moralität steht beständig auf Lauerposten, um die Contrebande pflichtwidriger Neigungen abzufangen, und wird in Folge dessen eher mit ihnen fertig, als die Unschuld, welche arglos ihren Neigungen sich hingiebt, und die Pflichtwidrigkeit derselben erst merkt, nachdem sie sich in Schuld verstrickt hat, weil erst an der Verschuldung und deren moralischem Nachgefühl der Begriff der Pflicht ihr aufgeht. Wird aber die reflectirte Moralität zur Virtuosität (Tüchtigkeit) entwickelt, so hört das auf-der-Lauer-Liegen gegen pflichtwidrige Neigungen wiederum auf, weil das Bewusstsein der Uebereinstimmung zwischen Neigung und Pflicht erlangt ist. Die pflichtmässigen Neigungen sind nun so gestärkt, die pflichtwidrigen so geschwächt, dass es wiederum keines Kampfes mehr bedarf. Taucht doch eine pflichtwidrige Neigung als Velleität auf, so kann das Bewusstsein unbesorgt darum sein, dass es durch dieselbe sofort wachgerüttelt wird, indem es gleichsam über dieselbe erschrickt, und dass es die Velleität alsdann im Keime zu ersticken vermag.

Es wird also in der Tugend die Moralität von Neuem in's Unbewusste versenkt, indem sie einem zur Natur wird; diese Un-

bewusstheit unterscheidet sich aber dadurch von der Unschuld, dass sie die Garantie in sich trägt, jeden Augenblick, wo es nöthig wird, in volles Bewusstsein umzuschlagen, während die Unbewusstheit der Unschuld erst, wenn es zu spät ist, aus ihrem Schlummer erwacht. Die Unschuld verhält sich zur Tugend wie die naive Empfänglichkeit in dem Beschauer eines Kunstwerkes zu dem gebildeten Kunstsinn; letzterer geniesst von dem Kunstwerk darum so viel mehr, weil er sich bewusst ist, sich in jedem Augenblick über die Schönheit des Ganzen und seiner kleinsten Theile Rechenschaft ablegen zu können, ohne doch dies wirklich zu thun.

Wenn die Tugend strauchelt, so fällt sie zunächst nur in die nächst niedere Sphäre der bewussten reflectirten Moralität herab, in den Kampf der Pflicht mit der Neigung, wo der ersteren immer noch die Hoffnung bleibt, über letztere zu siegen; wenn dagegen die Unschuld strauchelt, so fällt sie rettungslos, da sie sich nicht während der Versuchung mit einem Ruck in die Sphäre der bewussten Moralität erheben kann, sondern vor dem Herannahen der Versuchung diesen Process, über sich als Unschuld hinwegzukommen zur reflectirenden Erkenntniss des Guten und Bösen, allmählich hätte durchgemacht haben müssen. Ohne vom Baum der Erkenntniss zu essen, kann die Unschuld nicht zur Tugend gelangen; nur durch den Kampf geht der Weg zum befestigten Besitz des Geschenkten, und nur durch die Entzweiung des sittlichen Bewusstseins mit dem natürlichen hindurch ist zur Versöhnung und bewussten Harmonie beider vorzudringen.

Ohne Frage hat das Ziel dieses sittlichen Processes, die Tugend, mehr Aehnlichkeit mit dem Ausgangspunkt der Unschuld, als mit dem beide trennenden Wege der reflectirten Moralität. In der Unschuld ist die Sittlichkeit noch unbewusst, in der Tugend wird sie wieder unbewusst; in ersterer ist die Natur sittlich geworden, in letzterer ist die Sittlichkeit natürlich geworden; in beiden herrscht Friede, in beiden fehlt die Selbstentzweiung des Bewusstseins, die den Weg von der einen zur andern charakterisirt. Die ursprüngliche Einheit der Entzweiten, wie sie in der Unschuld besteht, wiederzugewinnen, bildet daher das Ideal, das dem um die Palme der Tugend Ringenden vorschwebt. Trotz dieser inneren Aehnlichkeit aber liegen Anfangs- und Ausgangspunkt einander ferner als dem zwischen ihnen liegenden Wege; die Sittlichkeit der Unschuld kann sich gar nicht behaupten

als Sittlichkeit, ohne den Charakter der Unschuld aufzugeben, und in den Kampf einzutreten, und die Sittlichkeit der Tugend wiederum kann nur aus der im Kampfe erworbenen Fertigkeit und Tüchtigkeit der Selbstbehauptung hervorgehen und sieht sich beständig genöthigt, sich von Neuem im Kampfe zu stärken, wenn nicht ihre Selbstgewissheit mit der Zeit wegen Mangel an Bewährung in's Schwanken kommen soll.

Es bedarf wohl kaum des besonderen Hinweises, dass die drei Stufen der Sittlichkeit keineswegs scharf von einander abzugrenzen sind, dass sie vielmehr fliessend ineinander übergehen und stark in einander hinein- und hinübergreifen. Eine absolute Unschuld, d. h. eine absolut unbewusste Sittlichkeit kann gar nicht vorkommen; wo sich Triebe entwickeln, die im ethischen Sinne wirken, da entfaltet sich nothwendig auch ein gewisser Grad sittlichen Bewusstseins mit, und auch die naivste Unschuld ist niemals ohne Ahnung sittlicher Aufgaben, nur dass sie dieselben intuitiv in ihre Neigungen implicite einschliesst und nicht auf dieselben reflectirt. Wäre dieses intuitive implicite Bewusstsein einer ethischen Bedeutung der natürlichen Neigungen nicht schon in der Unschuld enthalten, so könnte nicht in Folge des eigenen Handelns dieses Bewusstsein zu selbstständiger expliciter Bedeutung sich entfalten, wie wir dies an dem moralischen Gegengefühl, Nachgefühl, Mitgefühl u. s. w. gesehen haben. Das Ethische ist in den Neigungen der Unschuld wohl enthalten, aber erst an sich, d. h. verhüllt und aufgehoben im natürlichen Gefühl, während es in der bewussten Moralität herausgesetzt wird zu einem selbstständigen Object der Reflexion. Die Unschuld *fühlt* zwar den sittlichen oder unsittlichen Charakter ihrer Neigungen in und mit denselben, aber sie *achtet* nicht auf ihn und *denkt* nicht an ihn, bis das eigene Handeln oder seine Folgen ihr diese Reflexion speciell aufnöthigen, und damit auch zugleich ihr den Charakter der Unschuld rauben.

Nun kann aber sehr wohl ein Mensch auf Einem Gebiete sittlichen Lebens sich in einer reflectirten Moralität bewegen, die vielleicht nicht mehr weit von Virtuosität ab ist, während er auf einem andern Gebiete des sittlichen Lebens in voller Naivität und Unschuld verharrt. Man ist oft ganz überrascht, zu gewahren, welch ein Grad von Unschuld in manchen Lebensrichtungen beim Menschen sich behaupten kann, wo man es nach der sonstigen Routine und Lebenserfahrung sich nicht träumen lässt, und sogar bei sich selber kann einem

solche Ueberraschung widerfahren, wenn man nur nachträglich seine eigenen psychischen Vorgänge richtig zu deuten weiss. Die verschiedenen Gebiete des Lebens sind eben weit trennbarer von einander, als man gewöhnlich glaubt, und nicht nur reflectirte Moralität, sondern auch ausgebildete Lasterhaftigkeit auf dem einen verträgt sich bis zu einem gewissen Verwandtschaftsgrade beider Gebiete ganz wohl mit conservirter Unschuld auf dem andern. Das sittliche Bewusstsein muss nämlich für jede Willensrichtung besonders geweckt werden, sei es durch praktische Erfahrungen an sich oder anderen, sei es durch Belehrung und Nachdenken über die möglichen Eventualitäten und über das bei denselben einzuschlagende Verhalten und dessen Folgen. Wo die Veranlassung und Anregung zu solchen Reflexionen mit Beziehung auf das eigne Ich fehlt, da können selbst Beobachtungen des Weltlaufs an Anderen eindruckslos am Bewusstsein vorübergehen, dessen Aufmerksamkeit anderweitig präoccupirt ist, und sogar die directe moralische Belehrung geht zum einen Ohr herein und zum andern hinaus, ohne die Unschuld zu irritiren, wenn die innere Anregung zur eventuellen Beziehung des Gehörten auf sich selbst und zur geistigen Verarbeitung und Aneignung desselben mangelt.

In ähnlicher Weise wie Unschuld und bewusste Moralität greifen auch bewusste Moralität und Tugend in einander und durcheinander. Die volle und ungetrübte Harmonie des Systems der Neigungen und des Systems der Pflichten, eine sich deckende Congruenz beider in allen ihren Punkten zu erzielen, bleibt selbstverständlich ein Ideal, das nirgends verwirklicht zu finden ist. Man muss schon sehr zufrieden sein, wenn man auf einigen der wichtigeren Lebensgebiete zur wesentlichen Uebereinstimmung von Neigung und Pflicht gelangt, und im Uebrigen auf der Stufe der reflectirten Moralität stehen bleibt. Diejenigen Kreise der Bethätigung des Willens werden am meisten Chancen zur Erreichung der Tugend gewähren, welche einerseits in der individuellen Veranlagung die günstigste natürliche psychologische Grundlage zur Sittlichkeit vorfinden, und welche andrerseits in Folge der gegebenen äusseren Lebensbedingungen (sociale Stellung u. s. w.) am meisten Veranlassung zur Uebung und Bethätigung bewusster Moralität gegeben haben.

Wo ein hervorragender Grad natürlicher Veranlagung des Charakters zur Sittlichkeit, d. h. eine besondere Stärke einzelner oder mehrerer vorzugsweise zu sittlichen Handlungen führender Triebe,

vorliegt, da hat die bewusste Moralität auf den von diesen Trieben beherrschten Lebensgebieten im Kampfe mit dem Bösen leichtes Spiel, weil ihr die Neigung zuvorkommt, und es bleibt eigentlich nur die eine Aufgabe für sie übrig, sich der Sittlichkeit des natürlichen Handelns deutlich bewusst zu werden, oder höchstens die Uebergriffe der betreffenden Triebe über die ihnen zustehende Grenze zu beschränken. In solchen Fällen führt gleichsam die Unschuld möglichst unmittelbar zur Tugend, d. h. das Stadium der Entzweiung des Bewusstseins in dem Gegensatz von Neigung und Pflicht wird für die betreffenden Willenssphären auf ein Minimum reducirt.

Umgekehrt kann die besonders kräftige Entfaltung reflectirter Moralität in solchen Richtungen, wo dieselbe besonders häufig zur Bethätigung Veranlassung vorfindet, ein Minus natürlicher Veranlagung decken, indem sie sich zur Virtuosität ausbildet und durch Gewöhnung die natürliche Neigung im ethischen Sinne modificirt. Beides wirkt dahin zusammen, ihr in jedem folgenden Falle den moralischen Sieg immer leichter zu machen, bis endlich der Kampf als solcher so unbedeutend wird, dass er praktisch ausser Betracht kommt.

Am festesten begründet ist selbstredend die Tugend bei solchen Menschen und in solchen Lebensgebieten derselben, wo die natürliche charakterologische Anlage und die äussere Veranlassung zur virtuosenhaften Entwickelung hewusster Moralität zu gleichem Ziele zusammenwirken. Solche partielle Errungenschaften der Tugend sind dann gerade deshalb von der grössten praktischen Bedeutung, weil sie sich eben auf diejenigen Lebenssphären beziehen, in welchen die umfangreichste Bethätigung durch die äussere Lebensstellung des Menschen gefordert ist.

Es ist am wichtigsten, dass ein Jeder zunächst in seinem Kreise tugendhaft sei; für die Ausnahmefälle, in welchen er über die gewöhnlichen und nächstliegenden Aufgaben seiner sittlichen Bethätigung hinausgehen muss, wird die Stufe der reflectirten Moralität ohne sonderlichen Nachtheil ausreichen. Zugleich bildet aber die partielle Tugend für die am häufigsten an den Menschen herantretenden sittlichen Aufgaben einen festen Kern, der dem ganzen Menschen einen unschätzbaren sittlichen Halt giebt, und um welchen mehr und mehr partielle Tugenden ankrystallisiren, so dass der Mensch sich dem Ideal der vollen und Einen Tugend immer mehr annähert; es entspricht dieser Process dem bekannteren entgegengesetzten, dass ein

einziges habituelles Laster die Sittlichkeit des ganzen Menschen unterwühlt, und auf die Dauer alle seine partiellen Tugenden mehr oder minder in Frage stellt.

Die volle und ganze Tugend bleibt freilich immer ein in aller Strenge unerreichbares Ideal; aber es ist einerseits nicht zu übersehen, dass sie als Harmonie von Neigung und Pflicht ein specifisch menschliches Ideal bleibt und nicht unter dem Namen der Heiligkeit auf Wesen übertragen werden darf, bei denen weder Neigung noch Pflicht in dem hier vorausgesetzten Sinne mehr angenommen werden dürfen, und es darf andererseits nicht verkannt werden, dass jene annähernde Verwirklichung dieses Ideals, die wir als menschliche Tugend kennen, diesen Namen nur erhält, insofern sie wirklich schon Harmonie von Neigung und Pflicht darstellt, also eine specifisch höhere Stufe als die im Kampfe mit der Neigung errungene Pflichtmässigkeit repräsentirt. In beiden Beziehungen hat Kant falsche Vorstellungen verbreitet und durch seine Autorität sanctionirt, indem er für den Menschen jede über die reflectirte Moralität hinausgehende Gestalt der Sittlichkeit schlechthin leugnet, die Tugend als blosse, der Neigung abgerungene Pflichtmässigkeit definirt, und den harmonisch reinen Willen als Heiligkeit höheren Wesen reservirt (vgl. s. Werke ed. Ros. Bd. VIII S. 211—212).

Alle drei der angeführten Stufen sind für die Ethik wichtig. Dieselbe darf weder die harmonische Tugend als höchstes Ziel des sittlichen Strebens verkennen, noch die Unschuld als Ausgangspunkt der sittlichen Entwickelung, sei es des Einzelnen, sei es ganzer Völker oder der Menschheit, ignoriren. Sie darf aber noch weniger den Weg, der vom Ausgangspunkt zum Ziele führt, die reflectirte Moralität bei Seite drängen wollen, oder in ihrer Bedeutung unterschätzen. — Die Unschuld allein als Sittlichkeit gelten lassen zu wollen, ist eine Verirrung, welche wohl nur als Reaction gegen den Ekel an der Aftercultur eines corrumpirten Zeitalters erklärlich wird, wo dann die allgemeine Sehnsucht nach der Naivität und ursprünglichen Reinheit der Natur auch auf das ethische Gebiet hinübergetragen wird. (Rousseau.) Eine solche Unschuldsschwärmerei verkennt vollständig den geschichtlichen Entwickelungsgang der Menschheit, und verschliesst die Augen gegen das einfache Factum, dass mit der Unschuld der primitiven Naturzustände sich auch deren Rohheit verbindet, welche zugleich die Rohheit des Egoismus einschliesst.

Wird hingegen die Sittlichkeit allein in der Tugend gesucht, so wird eben damit der Weg verkannt, welcher zur Tugend führt; die Tugend verliert ihre Bestimmtheit als Einheit von Neigung und Pflicht, weil die Pflicht ihrer selbstständigen moralischen Bedeutung entkleidet wird. Eine solche Ethik degradirt also die Tugend zu einem unklaren sittlichen Ideal, das man entweder besitzt oder nicht besitzt, an dem aber jedenfalls nichts zu ändern ist, und dessen Existenz oder Nichtexistenz man ruhig als ein Fatum hinnehmen muss. Die ursprüngliche natürliche Neigung verschmilzt auf diesem Standpunkt mit der Tugend, so dass eine solche Tugendlehre, welche die selbstständige ethische Bedeutung der pflichtmässigen Moral bekämpft, selbst nicht einmal den wahren Begriff der Tugend besitzt, sondern mit diesem Worte ein unklares Gemisch von Unschuld und Tugend bezeichnet, in welches zwar unwillkürlich Elemente bewusster Moralität mit hineinspielen, ohne aber als solche gelten zu sollen. Wesentlich in dieser Lage befindet sich alle Gefühls- und Geschmacksmoral, welche von der Neigung als ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt beginnend, unfähig ist, von hier aus zu einem aller Neigung entgegengesetzten Standpunkt der Pflicht zu gelangen, wie dies in den vorhergehenden Betrachtungen schon an verschiedenen Stellen angedeutet wurde.

Nun ist aber schon aus dem zuvor Gesagten klar, dass die bewusste Moralität des Pflichtmässigen für den unvollkommenen Menschen wenn auch nicht höchstes Ziel der Ethik, so doch das wichtigste und unentbehrlichste Mittel zu diesem Ziel, zugleich aber auch von eigenem sittlichem Werthe ist und für nur zu Viele die letzte ihnen erreichbare Stufe der Sittlichkeit darstellt. Die unbewusste Sittlichkeit der Unschuld ist keineswegs darum von geringerem Werthe, weil sie unbewusst ist — denn das soll sie ja zuletzt in der Tugend auch wieder werden — sondern deshalb, weil sie haltlos in sich und unzuverlässig ist, weil sie in sich nicht die geringste Garantie ihres Bestandes gegenüber der eintretenden Versuchung besitzt. Die Tugend besitzt zwar diese Garantie in höchstmöglichem Grade, aber doch nur insofern, als sie durch die bewusste Moralität hindurchgegangen ist; ohne diese starke Rückenlehne aber, ohne die Fähigkeit, jeder stärkeren Versuchung, jeder drohenden Störung ihrer inneren Harmonie gegenüber den Kampf für das Gute sofort mit gestählten Armen aufnehmen und siegreich durchführen zu können, würde die

geträumte Sicherheit und Selbstgewissheit der Tugend unweigerlich in die Haltlosigkeit der Unschuld zurücksinken.

Die ethische Bedeutung der unbewussten Sittlichkeit der Unschuld liegt wesentlich in dem roh en Material ethisch verwerthbarer Neigungen, welche sie der bewussten Moralität entgegenbringt und als bildsamen Stoff, als Hilfstruppen im Kampfe der Pflicht gegen die pflichtwidrigen Neigungen zur Verfügung stellt. Die Tugend aber bleibt für den, welcher sie noch nicht besitzt, ein Ideal, das selbst wieder als Ziel des pflichtmässigen Strebens in die bewusste reflectirende Moralität Aufnahme findet; insoweit sie jedoch schon erreicht ist, kann sie der bewussten Moralität als einer ‚wenngleich unbenutzten Rückenlehne nicht entbehren, die ihr die eigene Standhaftigkeit sichert. So betrachtet werden wir Kant Recht geben müssen, dass die bewusste Moralität pflichtmässigen Handelns recht eigentlich die dem Zustande des Menschen entsprechende Stufe der Sittlichkeit sei; er verkannte dabei nur einerseits die Bedeutung der unbewussten Sittlichkeit als Ausgangspunkt und Ziel aller bewussten Moralität und andrerseits die hiermit im Zusammenhang stehende Berechtigung und Verpflichtung der letzteren, die von Natur pflichtmässigen Neigungen im Kampfe gegen die pflichtwidrigen Neigungen zu Hilfe zu nehmen, und zwar als an und für sich sittliche Bundesgenossen zu verwerthen*).

Wie richtig es auch sein mag, dass vor erreichter Stufe der Tugend die Pflicht die Hegemonie über die Neigungen behalten muss, um jede der letzteren auf das Maass und die Gelegenheit zu beschränken, wo sie wahrhaft sittlich wirkt, so wird doch Kant's principielle Verleugnung des ethischen Werths der Neigungen am schärfsten durch die einfache Erwägung kritisirt, dass die Pflicht als solche gar nicht psychologisch wirksam werden und in den Process der Triebe eingreifen kann, wenn nicht zu ihr selbst eine Neigung oder ein Trieb vorhanden ist. Der blosse Begriff ist ein todtes Wissen, das abstracte Gesetz bleibt ein todter Buchstabe, wenn nicht der Geist treibt, es zu erfüllen, d. h. wenn

*) Die sittliche Bedeutung der sittlichen Zwecken dienenden Neigungen innerhalb und ausserhalb der bewussten Moralität musste Kant deshalb bestreiten, weil er erstens (in unbegreiflicher Nachbetung theologischen Unsinns) alle Neigungen und Gefühle für sinnlicher Natur hielt (Bd. VIII S. 200) und weil er zweitens die Sittlichkeit schlechterdings nur auf apriorische Begriffe und Gesetze gründen zu können meinte, worauf wir später zurückkommen.

nicht psychologisch eine Triebfeder der Vorstellung des Gesetzes oder Pflichtbegriffs entgegenkommt, welche diese Vorstellung erst zum Beweggrund oder Motiv werden lässt. Kant sucht das Gesetz selbst zur Triebfeder des sittlichen Handelns zu machen (VIII S. 195), ohne zu beachten, dass nur eine bestimmte Charakteranlage, aber nicht eine objective Vorstellung, Triebfeder sein kann. Er gesteht zu, dass er mit dieser seiner Behauptung sich in ein „unauflösliches Problem" verwickle (ebd. S. 196, vgl. auch S. 97—98), und auf der andern Seite kann er nicht umhin, einzuräumen, dass die Motivation des Willens durch das Moralgesetz mit einem aus Lust und Unlust gemischten (S. 197 u. 203) Gefühl verbunden sei, das „moralisches Gefühl" genannt werden könne; anstatt aber hieraus zu schliessen, dass dieses Gefühl nur der Bewusstseinsreflex von dem Wirksamwerden der gesuchten charakterologischen Triebfeder sein könne, und dass mit Constatirung dieser den todten Pflichtbegriff zum lebendigen Motiv des Willens erhebenden Triebfeder die Unbegreiflichkeit und Unauflösbarkeit des Promblems verschwinde, dreht und wendet er sich auf alle erdenkliche Weise, und sucht dieses moralische Gefühl zu einem moralisch indifferenten Accidenz, zu einem nebenherlaufenden Reflex des begrifflichen Processes auf die Sinnlichkeit des vernünftigen Wesens herabzusetzen (S. 199 u. 201), um nur seinem Moralprincip die Apriorität um jeden Preis zu retten, die er nicht den Gefühlen und Neigungen, sondern nur den Begriffen zuschreiben zu können glaubt.

Betrachten wir hingegen das moralische Gefühl, mit welchem die Seele auf die Vorstellung des moralischen Gesetzes oder der Pflicht reagirt, d. h. das Pflichtgefühl, als unmittelbare Bewusstseinsdarstellung der charakterologischen Triebfeder, deren Beschaffenheit bewirkt, dass die ihr entsprechende Vorstellung als Motiv auf den Willen wirkt, so verschwinden alle Schwierigkeiten, mit denen Kant vergebens kämpfte. Das Pflichtgefühl führt Unlust mit sich, insofern es die natürlichen Neigungen und Begehrungen zur Nichtbefriedigung verurtheilt, die Selbstsucht vor den Kopf stösst, und den auf keiner sittlichen Basis ruhenden Eigendünkel niederschlägt (ebd. S. 197); es führt aber Lust mit sich, insofern es das Begehren, welches aus der ihm zugehörigen Triebfeder entspringt, befriedigt und das moralische Selbstgefühl erhöht (ebd. S. 203). Vorausgesetzt, dass das Pflichtgefühl stark genug ist, um über die natürlichen Neigungen zu siegen, muss die Lust, die es bereitet, grösser sein als die Un-

lust, da eben das ihm entsprechende Begehren sich als das stärkere erweist. **Das Pflichtgefühl ist selbst eine Neigung**; dies konnte oder wollte Kant nicht zugeben, weil er zwischen den unmittelbar natürlichen Neigungen und der Pflicht eine unübersteigliche Schranke errichten wollte. Hätte Kant das Pflichtgefühl als eine Neigung begriffen, so wäre ihm auch der Hauptgrund für seine hartnäckige Leugnung des sittlichen Charakters anderer Neigungen entfallen. Dass das Pflichtgefühl auf Vorstellungen von ziemlich abstracter Art reagirt, kann eine solche Abtrennung von allen anderen Neigungen nicht begründen, denn dies theilt es mit vielen andern Neigungen, z. B. der raffinirten Selbstsucht, die gleichfalls nach höchst abstracten Maximen handelt, und sich durch sehr abstracte Vorstellungen und weitausholende Begriffscombinationen energisch motiviren lässt. —

Das „Pflichtgefühl" ist zu definiren als das „Gefühl, verpflichtet oder verbunden zu sein", d. h. als die gefühlsmässige Anerkennung der Verbindlichkeit der moralischen Anforderungen. Durch dieses Gefühl der Verbindlichkeit wird die Vorstellung einer zu vollbringenden oder zu unterlassenden Handlung erst zur Pflicht erhoben; das Pflichtgefühl ist also das Gefühl, welches für das subjective Bewusstsein der Vorstellung des Handelns erst den Charakter der Pflicht verleiht, während ohne Bethätigung des Pflichtgefühls jede Handlung nur als Product anderweitiger Neigungen erscheint, und nicht unter dem Gesichtspunkt der Pflicht aufgefasst wird. Insofern die Anerkennung der Verbindlichkeit auf gefühlsmässige Weise erfolgt, ist dieselbe zugleich als eine auf unbewusstem Grunde ruhende bezeichnet, und wird hierin selbst dann nichts geändert, wenn rationelle Gründe für die Verbindlichkeit der Pflicht und die Nothwendigkeit ihrer Anerkennung in's Bewusstsein getreten sind, oder gar die Identität dieser bewussten Gründe mit den unbewussten für die gefühlsmässige Anerkennung zur wissenschaftlichen Hypothese erhoben ist. Gleichwohl können die bewussten Gründe auf allmähliche Verstärkung des Pflichtgefühls hinwirken, und es selbst in solchen Richtungen wecken, wo es vorher noch nicht bestand; dann müssen aber eben die Gründe wieder unbewusst werden, und die gefühlsmässige Anerkennung der Verbindlichkeit als ihr einziger Niederschlag übrig bleiben.

Anforderungen und Aufgaben, die man als verbindlich für den eigenen Willen anzuerkennen sich unbewusster Weise gedrungen fühlt, werden aber wegen dieses ihnen zuerkannten Prädicats der Verbind-

lichkeit oder der verpflichtenden Kraft für den eigenen Willen **Achtung** einflössen; denn dasjenige, dem ich die Eigenschaft zuschreibe, für mein Wollen und Handeln verbindlich zu sein, muss ich doch als etwas meinem natürlichen Willen Ueberlegenes, und insofern Erhabenes, also auch Respect Erweckendes ansehen. So ist die Achtung vor dem als verbindlich anerkannten Gesetze eine unmittelbare Folge des Pflichtgefühls, die für das Bewusstsein auf das innigste mit demselben verschmilzt.

Wo die Gründe für die Verbindlichkeit der Pflicht unbewusst sind — und dies ist bei dem grössten Theil aller Menschen der Fall — da unterliegt es gar keinem Zweifel, dass die Achtung vor der Pflicht erst aus der gefühlsmässigen Anerkennung der Verbindlichkeit der Pflicht folgt; aber auch da, wo diese Gründe bewusst geworden sind, und die Achtung vor dem Moralgesetz etwa aus der ursprünglichen Achtung vor der Vernunftmässigkeit desselben sich ableitet, auch da wird das Pflichtgefühl keineswegs durch die Achtung vor dem Gesetz erschöpft. Ein zweites nicht minder wichtiges Zubehör desselben bildet die Pflicht-Treue, welche das subjective Correlat zu der Stätigkeit der sittlichen Forderungen und der Unveränderlichkeit des Moralgesetzes (im Laufe der Culturentwickelung während eines Menschenlebens) bildet, d. h. die ausdrückliche gefühlsmässige Anerkennung ist, dass der Wille durch die Verbindlichkeit des Sittengesetzes nicht blos Ein Mal und vorübergehend, sondern dauernd und unveränderlich verpflichtet ist, und sich in dieser Stätigkeit dem Gesetz gegenüber zu bewähren hat. Zugleich bezeichnet die Pflichttreue eine höhere Stufe innerhalb des Pflichtgefühls als die Pflichtachtung; während letztere mit scheuer, widerwilliger Anerkennung der Verbindlichkeit beginnt, ist in ersterer an deren Stelle schon eine gewohnheitsmässige Anhänglichkeit und „bereitwillige Ergebenheit" getreten. Die dritte Stufe innerhalb des Pflichtgefühls aber ergiebt sich da, wo die Scheu nicht bloss in Zuneigung übergegangen, sondern wo die Neigung sich zur Liebe zum Guten gekräftigt und veredelt hat (Kant VIII S. 211). Dies ist diejenige Stufe des Pflichtgefühls, welche von der bewussten Moralität zur Tugend hinüberführt, denn in ihr fängt das sittliche Wollen an, als das allein dem Charakter, der eignen Natur und Neigung Entsprechende ergriffen und geübt zu werden, und die Tugend wird erreicht, wenn und insoweit nicht für einzelne Lebensgebiete noch Reste von pflichtwidrigen Neigungen weiter bestehen, gegen welche dann der

Kampf fortdauert. Alle drei Stufen aber: Pflichtachtung, Pflichttreue und Pflichtliebe sind zusammengefasst im Pflichtgefühl, und zusammengehalten von der einen Wurzel desselben: der gefühlsmässigen Anerkennung der Verbindlichkeit.

Das Pflichtgefühl, als die Haupterscheinungsform des Sittlichen im Gefühl auf der Stufe der abstract reflectirenden Moralität, ist mehr beim männlichen als beim weiblichen Geschlechte vertreten, mehr bei den germanischen als bei den romanischen Völkern. Das Weib folgt mehr der unmittelbaren Neigung als einer auf einen abstracten Begriff (die Pflicht) gerichteten Neigung, es schwankt gewöhnlich zwischen einer ihre Naivität nicht behaupten könnenden Unschuld und einer Tugend, die weniger auf festen moralischen Grundsätzen als auf glücklicher Uebereinstimmung der Anlagen und Neigungen mit den gewöhnlichen Aufgaben des engeren Pflichtenkreises beruht. Das Weib ist deshalb meist glücklicher als der Mann in der erschöpfenden Lösung der nächstliegenden sittlichen Aufgaben, welche der Mann durch abstracte moralische Reflexion nur zu häufig pedantisch verpfuscht (vgl. auch oben S. 167—169). Das Weib sieht sich dafür aber auch ungewöhnlichen sittlichen Forderungen ziemlich rathlos gegenüber, und behandelt sie entweder kleinlich nach dem Maassstab der gewöhnten engen Pflichtenkreise, oder nach einseitigen Gefühlsrücksichten, welche dem Wesen der Sache nicht gerecht werden. Die bewusste Moralität des Mannes hingegen, welche mit ihrer abstracten Reflexion die concrete Fülle der sittlichen Aufgaben des Alltagslebens oft nicht harmonisch zu umspannen vermag, zeigt sich der ungewöhnlichen bedeutenden Pflicht gegenüber in ihrer ganzen Kraft und Grösse, indem sie den einen oder die wenigen maassgebenden und entscheidenden Gesichtspunkte mit energischer Abstraction herausgreift, und alle Nebenrücksichten, namentlich aber alle sich einschleichen wollenden Gefühlsbeziehungen, unnachsichtig jenen unterordnet.

Das Weib kommt leichter zur Tugend als der Mann, weil es eine harmonischere Veranlagung mitbringt, weil es weder so gewaltsam zur Störung der gesellschaftlichen Ordnung drängende Triebe, noch den Muth und die Energie hat, solchen Trieben nachzugeben, und weil endlich die harmonischere Veranlagung, welche zunächst die unbewusste Sittlichkeit der Unschuld hervorbringt, durch Uebung in einem viel engeren Pflichtenkreise weit intensiver gekräftigt und befestigt wird. Aber die so erreichte Tugend ist dafür auch immer eine nur sehr partielle, in

die enge Sphäre des weiblichen Lebens eingezirkte. Der Mann kommt zwar schwerer zur Tugend, und bleibt viel häufiger auf der Stufe der bewussten Moralität stehen, wenn er sie aber erreicht, so realisirt er sie auch in entschieden weiterem Umfang; das stoisch-epikureische Tugendideal des „Weisen" wird man sich immer nur an einem Manne, nie an einer Frau verwirklicht denken können. Andererseits entspricht die Tugend des Mannes nie so völlig dem Begriff der Tugend, wie die des Weibes unter günstigen Umständen es vermag; erstere behält relativ immer etwas Herbes, Abstractes, und erreicht nie die Milde, Zartheit und concrete Fülle der letzteren. Dagegen steht sie auch viel fester in sich gegründet, weil sie einen ganz anderen Rückhalt an der bewussten männlichen Moralität besitzt; ist sie einmal errungen, dann ist sie es auch durch so schwere Kämpfe, dass sie die höchstmögliche Garantie bietet, in etwa von Neuem herantretenden Kämpfen den Sieg leichter als zuvor zu erringen.

Die Tugend des Weibes sucht mit scharfem Instinct die Bürgschaften ihrer Dauer weniger in der eigenen Stärke als in der Festigkeit der socialen Schranken, welche den Pflichtenkreis, wo sie durch Gewöhnung sich sicher fühlt, gegen störende Eingriffe abgrenzen, und diese Angst für die Haltbarkeit der eigenen Tugend ist der tiefste und zugleich edelste Grund dafür, dass die Weiber für die Conservirung dieser socialen Schranken einen solchen Fanatismus entwickeln. Aber die Macht des einzelnen Menschen reicht nicht aus, um sich unter allen Umständen in der gewohnten Lebenssphäre zu behaupten, und sei es nun, dass die Dämme der socialen Ordnung überhaupt zeitweilig durchbrochen werden (z. B. durch Kriege, Revolutionen, Seuchen u. s. w.), sei es, dass nur das Individuum durch besondere Unglücksfälle aus dem socialen Boden, wo es gewachsen, herausgerissen und wurzellos in den allgemeinen Kampf um's Dasein geschleudert wird, — in allen solchen Fällen sehen wir, wie leicht die Tugend des weiblichen Gemüthes zu Falle kommt, weil sie der festen Rückenlehne der abstract reflectirenden Moralität entbehrt, und wie tief und wie schwer zu repariren der sittliche Fall des Weibes im Verhältniss zu dem des Mannes (nicht etwa bloss in Hinsicht auf die Pflichten des geschlechtlichen Lebens) ist. Die Unheilbarkeit des weiblichen Falles rührt hauptsächlich daher, dass das moralische Selbstgefühl des Weibes durch den Fall viel schwerer geschädigt wird als das des Mannes: der Mann glaubt an die Kraft bewusster Moralität, aber das Weib

glaubt nur an ihre Tugend und ihre Unschuld, und dieser letztere Glaube wird durch den Fall mit einem Schlage vernichtet, während der erstere durch ein einmaliges Unterliegen im Kampfe gegen die Versuchung nur eine verhältnissmässig geringe Einbusse erleidet. Deshalb rettet der Mann aus dem sittlichen Falle den Glauben an die Wiedererhebung, und damit den mächtigsten Factor zu deren Verwirklichung; das Weib aber behält aus dem Schiffbruch ihrer Tugend nichts übrig als das negative moralische Gefühl, verworfen zu sein vor ihrem Gewissen und ausgestossen zu sein aus der Gemeinschaft der Guten. Da ist es denn kein Wunder, dass das gefallene Weib entweder sich in cynische Gemeinheit stürzt und ein Bild des Lasters von weit schwärzeren Farben, als sie beim Manne jemals vorkommen, entrollt, oder aber die von den Priestern ihr dargewiesene Hand der göttlichen Gnade ergreift, um sich wenigstens für die socialen Verhältnisse des Jenseits *in integrum* zu restituiren.

Das Deficit an bewusster Moralität und an Pflichtgefühl beim weiblichen Geschlecht ist somit der tiefste Grund dafür, dass das ethische Bedürfniss nach der göttlichen Gnade im weiblichen Herzen so ungleich grösser ist, weil nämlich die Voraussetzung des negativen moralischen Selbstgefühls hier um so viel leichter sich erfüllt findet (vgl. oben S. 178–179 und 192—194). So erklärt sich aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der weiblichen Sittlichkeit, inwiefern im weiblichen Geschlecht die Tendenz zur Anknüpfung der Moral an die Religion und die Neigung zur moralischen Heteronomie überhaupt eine innere psychologische Begründung hat, welche noch tiefer und innerlicher wirkt als die oben auf S. 261 angeführten Gründe.

Es bedarf wohl kaum der besonderen Bemerkung, dass das Gesagte nicht auf bestimmte Individuen ohne Weiteres bezogen werden darf, sondern nur für die Durchschnittscharaktere der Geschlechter im Allgemeinen gilt, und dass auch für diese nicht etwa an eine absolute Spaltung zwischen unbewusster Sittlichkeit und bewusster Moralität zu denken ist, sondern dass es sich immer nur um das vorwiegende und Ausschlag gebende Element in der Mischung beider handelt. Das Nämliche gilt natürlich für den Gegensatz der germanischen und romanischen Völker, wenn den ersteren überwiegend Pflichtgefühl, den letzteren Ehrgefühl zugeschrieben wird. In Frankreich liegt die Gefahr nahe, dass sich alles sittliche Bewusstsein zu einer erlernten Kenntniss dessen, was sich conventionell schickt und nicht schickt,

veräusserlicht, und selbst in dem modernen England ist das äusserliche Merkmal der „Respectabilität" ein Tyrann geworden, dem das sittliche Bewusstsein sich williger und williger beugt.

Man kann den Gegensatz des Pflichtgefühls und Ehrgefühls auf das Beste an dem Verhalten deutscher und französischer Heere beobachten. Die Franzosen lieben den Krieg um des Ruhmes und der Ehre willen, den sie von ihm erhoffen, die Deutschen aber sind dem Kriege abgeneigt, weil Ruhm und Ehre für sie nicht so viel Werth besitzen, um sie über die realen Uebel und Leiden des Krieges hinwegzutäuschen. Die Franzosen fangen daher gerne Händel an, billigen stets die Kriegsgelüste ihrer Regierungen, auch wenn die Vorwände noch so schlecht sind, und ziehen in rauschartiger Erregung in's Feld; die Deutschen nehmen den aufgezwungenen Krieg widerwillig an, tadeln gern ihre Regierung, dass sie nicht doch einen Ausweg zur Vermeidung des Krieges gefunden, und marschiren mit nüchternem Ernst und schwerem Herzen aus. Die Franzosen schlagen sich ausgezeichnet, so lange sie an den Sieg glauben, d. h. so lange sie Ehre und Ruhm zu gewinnen hoffen, sind aber der Panique sehr zugänglich, sobald ihnen dieser Glaube zerstört ist; die Deutschen hingegen, die aus Pflichtgefühl tapfer sind, schlagen sich immer gut und harren in der schwierigsten Lage aus, weil das Bewusstsein der Verbindlichkeit sie nicht verlässt, weil sie einfach ihre Schuldigkeit thun. Die Tapferkeit der Franzosen will vor allen Dingen gesehen und bewundert sein, und hat daher stets etwas Theatralisches, das uns Deutsche komödiantenhaft anmuthet; die Tapferkeit der Deutschen, welche aus Pflichtgefühl entspringt, begnügt sich auch mit der Hebung des eigenen moralischen Selbstgefühls und macht kein Aufhebens von sich. Selbst die überaus abstracte Moralität der antiken Römertugend verläugnet nicht den theatralisch-komödiantenhaften Zug der modernen Romanen, wenn auch die Drapirung stilvoller, würdiger, mit einem Worte classischer gehalten ist, und deshalb tactvoll die Grenze des Lächerlichen vermeidet, welche das französische *point d'honneur* in Momenten der Erregung leicht überspringt (vgl. oben S. 174—176 über das Ehrgefühl).

Wir hatten oben bei Besprechung der sittlichen Autonomie gesehen, dass unter „Gewissen" der Gesammtausdruck oder das Resultat der Totalität des sittlichen Bewusstseins verstanden wird, so weit es sich überhaupt in dem betreffenden Individuum entfaltet hat. Es ist

klar, dass nicht nur in Bezug auf den Inhalt, sondern auch in Bezug auf die Form, das Gewissen ein wesentlich verschiedenes sein muss auf den drei Stufen der Unschuld, reflectirenden Moralität und Tugend. In der Unschuld ist das sittliche Bewusstsein überhaupt noch latent, insofern die Sittlichkeit dieser Stufe eine wesentlich unbewusste ist; das Gewissen der Unschuld ist sonach als ein noch nicht actuelles, sondern potentielles zu bezeichnen, das in der schlummernden Fähigkeit besteht, durch sittlich differentes Handeln, namentlich durch erlittenes oder begangenes Unrecht geweckt zu werden. Das Gewissen der Unschuld ist sonach weder ein „gutes" noch ein „böses Gewissen" im actuellen Sinne, sondern nur die schlummernde Möglichkeit zu beiden. Das Gewissen der Tugend ist das ruhige, gute Gewissen, weil es die Entzweiung zwischen Pflicht und Neigung im Allgemeinen in sich überwunden weiss, und für etwaiges Wiederauftreten des Zwiespaltes sich der Kraft zum Siege bewusst ist. Da eben das sittliche Handeln für gewöhnlich auf dieser Stufe wieder unbewusst geworden ist, und nicht mehr auf die Moralität desselben reflectirt wird, so ist hier das Gewissen oder sittliche Bewusstsein bereits wieder ebensosehr zurückgetreten, als es im Stande der Unschuld noch nicht hervorgetreten war; wenn das Gewissen der Unschuld die Fähigkeit zum Erwachen des sittlichen Bewusstseins ist, so ist das Gewissen der Tugend die Fähigkeit zum Wiedererwachen desselben, und insofern die Wiedererinnerung viel leichter von Statten geht als das erste Lernen, und dem beherrschenden Winke gehorcht, insofern steht auch das Gewissen der Tugend dem der bewussten Moralität näher als das der Unschuld.

Das actuelle Gewissen finden wir nur auf der Stufe der bewussten Moralität, beziehungsweise in der Unschuld, wo sie sich zu jener erhebt, oder in der Tugend, wo sie in jene zurückfällt. Nicht so sehr im Inhalt ist das Gewissen der drei Stufen verschieden, als in der Form, d. h. in der Actualität des Bewusstwerdens dieses Inhaltes. Auch in der Unschuld oder Tugend sind dem Bewusstseinsinhalt häufig genug ethische Beziehungen eingewebt, aber sie sind implicite in demselben enthalten und nicht als solche Gegenstand des Bewusstwerdens. Die Stufe der bewussten Moralität macht sie aber als solche sich bewusst, indem sie auf dieselben speciell reflectirt. Der sittliche oder unsittliche Charakter gewisser Triebe oder Neigungen wird z. B. von der Unschuld bei der Bethätigung derselben implicite mit gefühlt,

aber erst von der reflectirenden Moralität wird derselbe gedacht, d. h. zum Gegenstand ausdrücklich hierauf gerichteten Vorstellens und Urtheilens gemacht. Erst durch diese Reflexion wird der Inhalt des sittlichen Gesammtbewusstseins soweit klar gestellt, um die moralische Verbindlichkeit desselben anerkennen zu können; aber auch in demselben Augenblick, wo der sittliche oder unsittliche Charakter einer Handlungsweise oder eines Triebes erkannt wird, tritt — mindestens in gefühlsmässiger Weise — die Anerkennung der positiven oder negativen moralischen Verbindlichkeit hinzu, denn dieselbe ist ja weiter nichts als die Definition des Sittlichen und Unsittlichen für die Stufe der bewussten Moralität. Man kann also auch umgekehrt sagen: erst durch die Anerkennung der Verbindlichkeit wird die moralische Bedeutung der vorgestellten Handlungsweise für das Bewusstsein constatirt und begründet.

Somit können wir behaupten: die Anerkennung der Verbindlichkeit ist die formelle Seite des sittlichen Bewusstseins auf der Stufe der bewussten Moralität, oder kürzer: die formelle Seite des actuellen Gewissens. Oben hatten wir die gefühlsmässige Anerkennung der Verbindlichkeit als Pflichtgefühl bezeichnet: die Pflichtmässigkeit des praktischen Verhaltens, welche aus demselben folgt, stimmt überein mit der Gewissenhaftigkeit, welche in der durchgehenden Anwendung des actuellen Gewissens, namentlich nach seiner formellen Seite, besteht. „Pflichterfüllung" sagt schon so viel, dass „gewissenhafte Pflichterfüllung" nicht mehr sagen kann, sondern nur als eine Tautologie bezeichnet werden kann, deren häufiges Vorkommen daraus erklärt werden muss, dass die Leute sich so gern etwas von ihrer Pflicht abhandeln und abdingen.

Man wird erst durch die Erklärung, dass das Pflichtgefühl die formelle Seite des actuellen Gewissens ist, die ganze Tragweite des Pflichtgefühls verstehen. Wo die Moral sich wesentlich auf die Behandlung der Stufe der bewussten Moralität beschränkt, und innerhalb dieser wieder die formelle Seite des sittlichen Bewusstseins bevorzugt, da schrumpft die Moral wesentlich auf die Lehre vom Gewissen und das Gewissen auf Pflichtgefühl zusammen, — da wird das Pflichtgefühl, sei es nun unter dem Namen des Gewissens, oder des kategorischen Imperativs, oder sonst einem andern, zum hauptsächlichen oder alleinigen Moralprincip erhoben.

Gleichwohl wird auch bei solcher Grundtendenz die Moral nicht umhin können, sich nach einem oder mehreren ergänzenden Hilfsprincipien für den Inhalt der Pflicht umzuthun, und dies ist auch thatsächlich überall geschehen. Denn das Pflichtgefühl bringt zwar einem bestimmten Inhalt die gefühlsmässige Anerkennung der Verbindlichkeit hinzu, aber es hat in sich selbst nichts, was über den als verbindlich anzuerkenneuden Inhalt entscheiden könnte. Die Entscheidung muss anderswoher kommen, aus Gründen, die jenseits des Pflichtgefühls liegen, und demselben unmittelbar unbewusst sind, gleichviel ob sie früher einmal bewusst gewesen sind oder nicht, ob sie willkürlich in's Bewusstsein zurückgerufen werden können oder nicht.

Es ist leicht zu bemerken, dass das bloss formelle Pflichtgefühl völlig leer und werthlos wäre, dass der Moral alles daran gelegen sein muss, den als verbindlich anzuerkennenden Inhalt von dem nicht als verbindlich anzuerkennenden genau zu unterscheiden, innerhalb des moralisch verbindlichen die etwaigen verschiedenen Grade der Verbindlichkeit festzustellen, und diese Unterscheidungen mit zureichenden Gründen zu belegen. Diese Gründe können mit den unbewussten Gründen des Pflichtgefühls ganz oder theilweise übereinstimmen, sie können aber auch neu zu denselben hinzutreten und müssen dann fähig sein, durch Versenken der von ihnen gewirkten Ueberzeugung in's Unbewusste das Pflichtgefühl allmählich zu verstärken, beziehungsweise neu zu beleben. Auf eine durchgängige Uebereinstimmung der wissenschaftlichen Entscheidungsgründe über den als formell verbindlich anzuerkennenden Inhalt mit den unbewussten Gründen des Pflichtgefühls ist schon deshalb nicht zu rechnen, weil letztere bei verschiedenen Individuen und Völkern sehr verschieden sind, und von den natürlichen Anlagen und dem Entwickelungsgange derselben abhängen. So z. B. könnte eine Uebereinstimmung mit denen bei Völkern oder Individuen, die noch in der Kindheitsstufe der Culturentwickelung stehen, nur Bedenken an der Richtigkeit des Erforschten bewirken, und nur bei reifen und hochentwickelten Persönlichkeiten werden wir die Beispiele zur empirischen Bestätigung suchen dürfen.

Diese Betrachtung schützt uns vor jeder Anwandlung, durch Zurückgreifen auf das Pseudomoralprincip der heteronomen Autorität, die Gewissensfreiheit oder Autonomie etwa deshalb wieder preisgeben zu wollen, weil bis zum heutigen Tage die Mehrzahl der Völker,

insbesondere ihrer unteren Gesellschaftsschichten, den kindlichen Standpunkt der Sittlichkeit noch nicht überwunden hat, und es thatsächlich bei ihnen ganz wesentlich das heteronome Gebot und seine Wirksamkeit durch viele Geschlechter hindurch ist, was den Inhalt der Vorstellungen bestimmt, auf welche das Pflichtgefühl sich richtet. Ein solcher Rückfall wäre nur möglich bei völligem Vergessen des Unterschiedes zwischen sittlicher Reife und Unreife, und Missachtung der Forderung, dass die philosophische Ethik sich an philosophirende, zu sittlicher Reife bereits erzogene Leser wendet, nicht an solche, die noch vor der Unfehlbarkeit einer äusseren Autorität sich beugen.

Dass die durch die heteronome Moral in der Zeit der Unreife erworbene Selbstbeherrschung und Befestigung der sittlichen Triebe und Gefühle auch für die Zeit der Reife, wo andere Mächte an ihre Stelle treten, nützlich und sittlich werthvoll bleibt, wird damit keineswegs bestritten; denn das hiesse ja bestreiten, dass die Erziehung in der Zeit der Unmündigkeit einen bleibenden Werth für die Zeit der Mündigkeit besitze, was keinem Verständigen einfallen wird. Nur das wird behauptet, dass die durch die Erziehung vermittelst heteronomer Moral erworbenen und befestigten charakterologischen Modificationen der Volks- und Einzelseelen nach erlangter Reife, wo die Autonomie an Stelle der Heteronomie tritt, selbst nur noch als unbewusste Gefühlsmoral in einer der von uns besprochenen Gestalten zur Wirkung gelangen, und in den Dienst neuer autonomer Moralprincipien treten, durch welche sie nicht nur conservirt, sondern zu noch höheren Entwickelungsstufen geführt zu werden bestimmt sind, dass sie also nach Abstossung der Form der Heteronomie als solchen inhaltlich selbst unter die Gefühlsmoral fallen, und keinenfalls für etwas Weiteres als für den erziehlichen Werth und dauernden charakterologischen Nutzen der Anwendung der heteronomen Moral in der Periode der Unreife Zeugniss ablegen können.

Ist somit das Zurückgreifen auf heteronome Moralprincipien von jedem Gesichtspunkt aus definitiv ausgeschlossen, so müssen wir uns demnächst innerhalb der Geschmacks- und Gefühlsmoral umsehen, ob wir die Gründe für die Anerkennung der formellen Verbindlichkeit eines bestimmten Inhalts finden. Die Geschmacksmoral lehrte uns: geschmackvoll handeln sei sittlich, geschmacklos handeln unsittlich: die Gefühlsmoral behauptete, ebenso allgemein ausgedrückt: gefühlvoll (z. B. dankbar, pietätvoll, treu, liebevoll) zu handeln, sei sittlich,

gefühllos zu handeln, unsittlich. Diese Kriterien genügen allerdings, um das sittliche Bewusstsein bis zu einer Unterscheidung des Sittlichen und Unsittlichen in irgend welcher Gestalt zu führen, aber sie genügen nicht, um dem als sittlich Erkannten eine Verbindlichkeit zuzuerkennen, oder um die Verbindlichkeit als Bedingung für den Begriff des Sittlichen aufzufassen.

Wenn ich ein geschmackloser Mensch bin, der sich geschmacklos benimmt und handelt, so kann das für mich und andere recht verdriesslich sein, aber wie ich zu der Verpflichtung kommen soll, Geschmack zu haben, und mein Handeln durch meinen Geschmack bestimmen zu lassen, ist schlechterdings nicht abzusehen. Wenn ich ein gefühlloses, kaltes Herz habe, so mögen andere sich dadurch abgestossen fühlen, und ich werde vielleicht unter den Rückwirkungen meines Mangels leiden müssen, ähnlich wie der Mensch durch die Rückwirkungeu seiner Hässlichkeit oder körperlichen Gebrechen zu leiden hat; aber so wenig ich jemals die Verpflichtung anerkennen kann, schön zu sein, so wenig werde ich mich deshalb verbunden erachten, gefühlvoll zu sein, weil das Gefühl das Gefühl für sittlich erklärt. Ist die Definition des Sittlichen in Wahrheit damit erschöpft, das Geschmackvolle und Gefühlvolle zu sein (wie die Geschmacks- und Gefühlsmoral behauptet), nun, dann ist es eben Geschmacks- und Gefühlssache, ob man sittlich sein mag oder nicht, und wenn man es nicht ist, so mögen Andere einen geschmacklos und gefühllos finden, — was geht's einen an! Von einer Verpflichtung oder Verbindlichkeit des Geschmackes zum Geschmack und des Gefühls zum Gefühl kann auf alle Fälle keine Rede sein. Das heisst aber: die Geschmacks- und Gefühlsmoral ist unfähig, den Begriff der Verbindlichkeit oder der Pflicht aus sich zu erzeugen, sie gelangt höchstens bis zum Urtheil und zum Wunsch, nie bis zur Gesetzgebung.

Der Geschmack möchte es so und so haben, und wenn er es nicht so hat, so muss er sich damit begnügen, es geschmacklos zu schelten; das Gefühl sehnt sich nach dem und dem, und wünscht den und den Gefühlen zu begegnen, und zieht sich abgeschreckt zurück, wo es statt dessen der Gefühllosigkeit begegnet; beide aber können nicht sagen: so soll es sein, und was nicht so ist, soll schlechterdings nicht sein. Erst wo dieses gebieterische „Soll" im eigenen Geiste eintritt, wird der Begriff der Autonomie als

Selbstgesetzgebung im strengsten Sinne erfüllt; erst da entspringt der Begriff der Pflicht, ohne den es, wie dargethan, keine bewusste Moralität, und damit überhaupt keine Ethik giebt;*) erst mit der Gewinnung eines unbedingten Gesetzgebers im eignen Geiste wird ein Aequivalent erlangt für unbedingte Entschiedenheit des Pflichtgebots der heteronomen Moral, ohne welches Aequivalent letztere stets einen bedenklichen Vorzug vor aller den Pflichtbegriff entbehrenden Geschmacks- und Gefühlsmoral behalten würde.

Nun kennen wir aber nur einen Factor im Geiste, welchem es eigenthümlich ist, sich eine unbedingt gesetzgebende Befugniss zuzuschreiben, und gegen das ihm Widerstrebende schlechterdings negirend zu reagiren; das ist die Vernunft. Die Vernunft fordert absolut, dass alles vernünftig sei, und kehrt sich gegen alles Vernunftwidrige, um es entweder vernünftig zu machen, oder wenn das unmöglich ist, ihm das Sein zu rauben. Die Vernunft ist an und für sich nicht schöpferisch, sondern ein blosses Formalprincip; aber angewandt auf einen gegebenen Stoff, bringt sie Maass, Zahl und Ordnung in die chaotische Masse, und wirkt schöpferisch oder productiv durch Formung des Formlosen. Wo ihr das Vernunftwidrige begegnet, da setzt sie alle Hebel in Bewegung, um ihren Todfeind zu negiren oder zu modificiren, bis er ihrem Gesetz sich unterworfen, und oft sind die Hilfsmittel dieses ihr aufgedrungenen Kampfes ihre bedeutendsten Schöpfungen. Wir mussten oben nach den Gründen fragen für die Anerkennung der Verbindlichkeit dieses Inhalts und der Nichtanerkennung jenes; der Begriff des Grundes ist aber selbst schon etwas Rationelles, dem Gebiet der Vernunft Zugehöriges, und wir hatten somit eigentlich schon die Vernunft als das Be-

*) Es ist wohl zu beachten, dass wir uns hier auf rein phänomenologischem Boden bewegen. Es handelt sich hier keineswegs darum, dem Leser vorzuschreiben, was er thun solle, sondern nur darum, zu constatiren, erstens, dass ohne die Vorstellung eines solchen Sollens keine Verbindlichkeit, d. h. keine Pflicht, d. h. keine bewusste Moralität möglich sei, und zweitens, dass ein solches Gefühl der Verbindlichkeit wirklich und thatsächlich im Bewusstsein angetroffen wird, also nach einem psychologischen Factor gesucht werden muss, der im Stande ist, ein solches „Soll" zu setzen, da Geschmack und Gefühl hierzu nicht im Stande sind. Die Frage, ob alsdann einem solchen „Sollen" eine mehr als subjective und illusorische Bedeutung zukommt, bleibt hier gleichfalls noch ausser Betracht.

stimmende für den Inhalt der Pflicht anerkannt, bevor wir es wussten.

Selbst für den principiellen Standpunkt der Geschmacks- und Gefühlsmoral, insofern nicht ganz einseitig ein vereinzelter Gesichtspunkt herausgehoben wird, ist die Vernunft als ordnender und schlichtender Oberaufseher unentbehrlich; denn wir haben gesehen, in wie mannichfache einzelne Gesichtspunkte die ästhetischen und Gefühls-Moralprincipien sich gliedern, und wie schwer es ist, sowohl im Allgemeinen wie in den concreten Einzelfällen das Maass der gegenseitigen Berechtigung dieser verschiedenen Gesichtspunkte gegeneinander abzugrenzen und systematisch zusammenzufügen. Geschmack und Gefühl werden hier in Einzelfällen vielleicht noch durch ihren unbewussten Tact ausreichen; sowie man sich aber die bei solchen Entscheidungen maassgebenden Rücksichten zum Bewusstsein bringen, und ganz besonders wenn man sie auf allgemeine Regeln bringen will, kommt man nur durch rationelle Betrachtung zum Ziele, und die Vernunft erweist sich somit schon hier als dasjenige, was als höherer (sei es bewusst oder unbewusst) maassgebender Gesichtspunkt über den sämmtlichen Specialgestalten der Geschmacks- und Gefühlsmoral schwebt.

Jede einzelne dieser Gestalten, jeder Trieb, jedes Gefühl, jede Anwendungsweise des Geschmackes ist an und für sich schon unbewusst vernünftig, d. h. ist zweckmässigstes Mittel zu einem in der Oekonomie der Menschheitsentwickelung geforderten Zweck, und kann nur dadurch relativ unvernünftig werden, dass der Wille, der sich seines Inhalts bemächtigt hat, denselben über das im gegebenen Falle berechtigte Maass hinaus auf Kosten anderer ebenfalls berechtigter Elemente verwirklichen will. Hier hat nun eben die bewusste Vernunft ordnend, sichtend, schlichtend und corrigirend einzutreten, um das vernünftige Verhältniss der einzelnen Momente aufrecht zu erhalten, beziehungsweise wiederherzustellen, und jedes zu seinem Rechte gelangen zu lassen.

Für diesen Zweck ist im Menschen neben den andern Trieben auch der Vernunfttrieb eingesenkt, und hat die Art seines Wirkens in bestimmten Hauptgestalten entfaltet, die wir im nächsten Abschnitt betrachten wollen. Ohne die Vernunft wäre der Mensch nicht Mensch, und was als höchste Blüthe der menschlichen Geistesentwickelung anzusehen ist, wird wahrlich auch nicht so einflusslos auf das sitt-

liche Leben sein, um nicht eine besondere Betrachtung in Anspruch zu nehmen. Auch ist die Vernunft bei der Ethik keineswegs auf ein so bescheidenes Maass reducirt wie bei der Aesthetik, sondern hat beim sittlichen Handeln eine Bedeutung, welche zwischen der beim künstlerischen Schaffen und beim wissenschaftlichen Forschen ungefähr die Mitte hält. Während beim künstlerischen Schaffen jedes einzelne Wort erst dadurch zum Kunstwerk wird, dass die Arbeit, die das Bewusstsein an demselben geleistet hat, verschwindet, während das Forschen erst dadurch eine wissenschaftliche Leistung producirt, dass alle Inspirationen des Unbewussten in bewusste rationelle Begründung aufgehellt sind, ist das sittliche Handeln nur darum sittlich, weil es als bewusste autonome That gefasst wird, die sich von dem Unsittlichen klar unterscheidet, und wenn das Ziel der Ethik gleichfalls das Wiederunbewusstwerden der Pflicht ist, so doch nur in dem Sinne, dass das Bewusstsein von derselben ein potentieller Besitz bleibt, von dem man weiss, dass man ihn jeden Augenblick actualisiren kann. Für die Kunst ist das Bewusstwerden ihrer rationellen Gesetze und Regeln eine Krankheit der Reflexion, ein für unsere Zeit unvermeidliches Uebel, welches die böse Gefahr in sich birgt, durch Nichtwiedervergessenkönnen derselben mit Unfruchtbarkeit geschlagen zu werden; in der Wissenschaft ist das Bewusstwerden der rationellen Gesetze alleiniger und letzter Zweck; in der Sittlichkeit ist es der nothwendige Durchgangspunkt, ohne den es gar keine Bürgschaft für die Sittlichkeit giebt, und welcher auch da, wo er und insoweit er anscheinend überwunden ist, doch als aufgehobenes Moment festgehalten werden muss, wenn der vermeintlich höhere Standpunkt nicht schutzlos dem Rückfall in die Unsittlichkeit preisgegeben sein soll. In der Kunst ist daher die bewusste Vernunft nur insofern maassgebend, als nicht künstlerisch, sondern ästhetisch, d. h. wissenschaftlich über das Kunstwerk geurtheilt wird; in der Wissenschaft ist sie allein und ausschliesslich bestimmend; in der Sittlichkeit ist die Vernunft zwar maassgebend, aber nicht ausschliesslich als bewusste, da sie der unbewusst-vernünftigen Neigungen bedarf, um ihr letztes Ziel zu erreichen, nämlich sich zum aufgehobenen Moment herabzusetzen (in der Tugend).

Wie uns schliesslich schon die Geschmacksmoral auf die Vernunftmoral hinüberwies (vergl. oben S. 155, 159—162), so sehen wir nun auch bei der Gefühlsmoral, dass das letzte, wozu

dieselbe uns zu führen im Stande ist, das Pflichtgefühl als Gefühl der formellen Verbindlichkeit des Moralgesetzes ist, dass aber grade die Unfähigkeit der Gefühlsmoral, den Inhalt dieses formellen Pflichtgefühls zu bestimmen und ihm seine Verbindlichkeit zu sichern, uns von Neuem hinausweist auf die Vernunft als den autonomen sittlichen Gesetzgeber des Menschengeistes.

III. Die Vernunftmoral

oder die rationalistischen Moralprincipien.

1. Das Moralprincip der praktischen Vernunft.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, bei welchem die Vernünftigkeit seiner Anlagen bis zur bewussten Vernünftigkeit sich entfaltet hat. Die Vernunft gilt im Allgemeinen als das Höchste und Beste, was der Mensch besitzt, und wenn auch die Vernunft mit Unrecht als qualitatives Unterscheidungsmerkmal des Menschen von den Thieren angeführt wird, so ist doch soviel richtig, dass kaum bei irgend einer anderen Fähigkeit die Stärke der graduellen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier so in die Augen fällt, wie bei der bewussten Vernünftigkeit. Es wäre nun mindestens sehr auffallend, wenn die höchste geistige Eigenschaft des Menschen, die ihn am stärksten vom Thier unterscheidet, mit der Begründung der Sittlichkeit nichts zu thun haben sollte. In der That hat uns aber auch schon die Kritik der ästhetischen und Gefühls-Moralprincipien überall auf die Nothwendigkeit einer Ergänzung jener durch rationalistische Moralprincipien hingewiesen.

Die Vernunftmoral hat die doppelte Aufgabe zu lösen, dass sie erstens Theile der Moral selbstständig begründet, welche auf Seiten der Gefühlsmoral gar keine, auf Seiten der Geschmacksmoral nur eine höchst mangelhafte Stütze finden, und dass sie zweitens die unbewusste Wirksamkeit der Vernunft in den ästhetischen und Gefühls-Moralprincipien in's Bewusstsein erhebt und zugleich durch rationelle Gründe klarstellt und befestigt. Dass die sittlichen Geschmacksurtheile nur auf einem unbewussten Walten der Vernunft beruhen, ist schon oben besprochen worden; aber auch die Gefühle und charakterologischen

Triebe sind nur insoweit ethisch werthvoll, als sich unbewusste Vernunft in ihnen offenbart.

Wodurch anders z. B. wirkt der Trieb nach Vergeltung sittlich bedeutungsvoll, als dass er als Rachsucht die strafende Gerechtigkeit des Staates vorbereitet, die gewöhnlich als eine Forderung der Vernunft betrachtet wird? Was leiht der Treue ihren sittlichen Werth, wenn es nicht die Vernünftigkeit des Festhaltens an dem einmal Beschlossenen und der Zuverlässigkeit im Halten der gegebenen Zusage ist? Was anders drückt dem Geselligkeitstriebe einen moralischen Stempel auf, als die Erwägung, dass es vernünftig ist, wenn Wesen, die schwach und hilflos in der Isolirung, aber stark und zu grossen Leistungen fähig sind bei Vereinigung ihrer Kräfte zu gemeinsamen Zielen, sich zu Arbeit und Erholung gesellig zusammenthun? Was erhebt Mitleid und Liebe zu den schönsten Blüthen der Gefühlsmoral, wenn nicht die ihnen zu Grunde liegende unbewusste Vernunft, welche im Widerspruch mit dem in der Individuation verstrickten Egoismus die metaphysische Identität der phänomenal getrennten Individuen praktisch zur Geltung bringt? Das moralische Gefühl, das man vor sich selbst, vor Anderen (Pietät) und vor dem moralischen Gesetz hat (Pflichtgefühl), ergänzen dieses System unbewusst vernünftiger Gefühle; denn das Pflichtgefühl ist unbewusst vernünftig, insofern ihm die rationellen Gründe für die Anerkennung der Verbindlichkeit grade dieser sittlichen Gebote unbewusst bleiben, und das moralische Gefühl vor sich selbst und vor Anderen ist wiederum begründet durch die Achtung, die man vor dem Moralgesetz als solchem hat, welches sich in diesen Personen verkörpert. Alle diese Triebe und Gefühle sind inhaltlich vernünftig veranlagt, und nur indem sie formell genommen Acte eines (an sich unvernünftigen) Willens sind, werden sie intensiv oder quantitativ zu einem Stärkegrade aufgebläht, der zwar an und für sich auch noch nicht unvernünftig ist, es aber dadurch werden kann, dass er andere, gleichfalls vernünftige und deshalb berechtigte Triebe zurückdrängt und an dem vernünftig nothwendigen Grade der Entfaltung verhindert.

Wird nun das unbewusst Vernünftige dieser Triebe und Gefühle ins Bewusstsein erhoben und zugleich die Vernünftigkeit derselben und die Nichtbeeinträchtigung anderer vernünftiger Geisteselemente als Maassstab ihrer sittlichen Bedeutung und relativen sittlichen Berechtigung unter einander erkannt, so wird hierdurch das Moralprincip

der Vernunft als das höchste declarirt, an welchem der Werth aller anderen Moralprincipien sich erst prüfen lassen und als begründet ausweisen muss.

Die Moral macht hiermit nur denselben Process durch, wie alle anderen Lebensrichtungen bei Thieren und Menschen; sie beginnen sämmtlich im Unbewussten, aber überall zeigt sich auch die Tendenz, sich mehr und mehr zum Bewusstsein hindurchzuringen, und der Mensch erfasst diese Aufgabe, das Unbewusste fortschreitend ins Bewusstsein zu erheben, endlich selbst mit Bewusstsein. Es ist gleich einseitig, die eine Seite um der andern willen zu verwerfen. Stösst man die bewusste Vernunft zurück, so bleibt man in ein instinctives Traumleben gebannt, das zwar mitunter in magischem Dämmerlichte flimmert, im Ganzen aber den Verzicht auf die dem Menschen zu Theil gewordenen Mittel stetig und sicher fortschreitender Vervollkommnung bedeutet; stützt man sich hingegen bloss auf die bewusste Vernunft und verwirft als des Menschen unwürdig die unbewusste Seite des Geistes, die über ihre Gründe sich unklaren instinctiven Gefühle und Geschmacksurtheile, so reisst man den Menschen gewaltsam von dem Mutterboden der Natur los, aus dem sein Geist stets frische Nahrung und neues Blut saugen muss, und ohne den er zum leblosen, abstracten Begriffsgespenst verdorrt. Beide Fehler sind auch in der Geschichte der Moral oft genug begangen. Erst die gerechte Würdigung der relativen Vorzüge des Unbewussten und des Bewusstseins für den Menschen (vgl. Phil. d. Unb. Cap. B XI., insbesondere Bd. I. S. 356—359 der 8. Aufl.) führt dahin, die Unentbehrlichkeit beider Seiten und ihre gegenseitige Ergänzung zu begreifen, zugleich aber auch die Befestigung der Herrschaft des menschlichen Geistes über die Natur und Ausdehnung seines Herrschaftsgebietes in der fortschreitenden Erweiterung der Sphäre des Bewusstseins bei möglichster Schonung der unentbehrlichen unbewussten Geistesfactoren zu suchen. So wird das rechte Verständniss für den relativen Werth des Unbewussten und des Bewusstseins im Menschenleben entscheidend auch für die Abgrenzung des relativen Werthes der auf unbewusster Vernunft ruhenden Gefühls- und Geschmacksmoral und der Vernunftmoral, in welcher bestimmte Seiten der Vernunft, wenn nicht deren Wesenheit selbst, zum Bewusstsein durchgedrungen sind.

Es soll also durch den Fortschritt zur Vernunftmoral die Geschmacks- und Gefühlsmoral keineswegs ausser Cours gesetzt

werden; die bewusste Vernunft bedient sich zu den selbstgesteckten ethischen Zielen aller Mittel, die ihr irgend im Kampfe mit dem Bösen dienlich und verwendbar scheinen, und dazu gehören vor Allem die so kräftigen Triebe, welche wir in ihrer Aeusserung als moralische Gefühle betrachtet haben, so wie die sittlichen Geschmacksurtheile, welche überall eintreten müssen, wo die Lücken der abstracten moralischen Vernunftreflexion zur Fülle concreter Durchbildung des sittlichen Handelns zu ergänzen sind. Nur bei einer ganz monströsen Stärke des Vernunfttriebes und gleichzeitiger Schwäche der zum Bösen drängenden Triebe würde die Vernunftmoral für sich allein zur Hervorbringung der Sittlichkeit hinreichen; aber auch dann noch würde diese reine Vernunftmoralität etwas zopfig Dürres, philiströs Pedantisches an sich haben, weil die bewusste Vernunft sich nur discursiv, d. h. als abstracte Reflexion äussert. Die bezüglichen Anforderungen eines Kant und Fichte widersprechen daher schon einfach den gegebenen psychologischen Thatsachen, welche eine Sittlichkeit unter ausdrücklicher Verschmähung aller sie hervorbringenden charakterologischen Triebe als eine Unmöglichkeit, und die Zumuthung einer solchen an den Menschen als eine verdrehte Selbstverschneidung der Seele zur grösseren Ehre der bewussten Vernunft erscheinen lassen.

So viel aber ist richtig — und dies wird ein unsterbliches Verdienst Kant's um die Moral für alle Zeiten bleiben — dass die Vernunft der höchste Beurtheilungsmaassstab ist, der dem Menschen überhaupt zu Gebote steht, die höchste subjective Instanz, über die hinaus es keine Appellation mehr giebt, und dass deshalb die Vernunft berufen ist, dem Menschen sein Thun und Lassen vorzuzeichnen, das Hegemonikon unter den Trieben, Gefühlen und Geschmacksurtheilen zu bleiben, und deren sich grossentheils kreuzende und beschränkende Strebungen und Neigungen zur Raison zu bringen und ihnen Maass und Ziel anzuweisen. Die Abwägung des berechtigten Grades und Maasses der verschiedenen Strebungen ist nur nach vernünftigen Gesichtspunkten möglich, und diese werden ihren Ausdruck in allgemeinen Grundsätzen, Maximen und Regeln finden. So lange man ohne solche lebt und bloss dem Impuls des Augenblickes sich überlässt, schwebt die Sittlichkeit in der Luft und ist ihr Bestand allen Zufälligkeiten der Stimmung, Laune und des Affects preisgegeben; erst consolidirte sittliche Grundsätze bringen einen festen Halt und eine Garantie in das sittliche Leben, und solche Grundsätze sind

nur durch Vernunft festzustellen und zu begründen. Erst eine auf vernünftigen Grundsätzen begründete Moral ist im Stande, Ordnung, Gerechtigkeit und Billigkeit in das Leben zu bringen, *sine ira et studio* den entgegengesetzten Anforderungen der verschiedenen Triebe innerhalb der eigenen Seele und ohne Ansehen der Person den divergirenden Ansprüchen der verschiedenen Menschen gerecht zu werden. Diese Gerechtigkeit, welche die unentbehrliche und unersetzliche Grundlage aller positiven Sittlichkeit bildet, ist eine ganz specifische Leistung der Vernunftmoral, und in Bezug auf diese Seite der Sittlichkeit, welche trotz des höheren ethischen Werthes der positiven Sittlichkeit dennoch die wichtigste, weil dringlichst geforderte ist, können die ästhetischen und Gefühlsmoralprincipien durchaus keinen Ersatz für die rationalistischen Moralprincipien gewähren.

Auch die ästhetischen und Gefühlsmoralprincipien hatte ich als autonome Moralprincipien bezeichnet, insofern in ihnen das sittliche Handeln aus naturgesetzlichen Selbstbestimmungen entspringt (im Gegensatz zu den heteronomen, wo es durch äusserlich mechanische Unterwerfung unter das Gebot eines fremden Willens zu Stande kommt). Jene Autonomie des Willens kommt nun zwar auch schon als Selbstbestimmung, aber noch nicht als gesetzmässige Selbstbestimmung, oder als Selbstgesetzgebung zum Bewusstsein; die Selbstbestimmung der Geschmacks- und Gefühlsmoral wird im Gegensatz zu der knechtischen Unterwerfung unter das heteronome Gesetz als freies Handeln empfunden, aber sie wird noch nicht als Autonomie, d. h. nicht in der Form eines allgemeingültigen sittlichen Gebotes bewusst. Das Gefühl ist seiner Natur nach particulär und auf den vorliegenden Einzelfall beschränkt; der Geschmack ist ebenfalls zunächst concret, und wenn wirklich die vernünftige Reflexion aus den concreten Geschmacksurtheilen allgemeine Regeln abstrahirt, so tragen dieselben nicht nur keine Garantie dafür in sich, dass der Geschmack sich nicht ändert, sondern, was wichtiger ist, diese Geschmacksurtheile billigen und missbilligen nur, aber sie gebieten und verbieten nicht.

Der Geschmack sagt nur hypothetisch: wenn dies geschmackvoll sein soll, dann muss es so und so beschaffen sein, aber er fordert keineswegs kategorisch, dass alle Wirklichkeit sich ihm unterwerfe: vielmehr zieht der Geschmack sich vor dem Geschmacklosen wie die Schnecke in ihr Häuschen zurück, und denkt als solcher gar nicht daran, den Kampf gegen das Geschmacklose aufzunehmen, da aller

Kampf und Streit ihm als Geschmack geradezu zuwider ist. Noch weniger fällt es dem Geschmack ein, sich zu plagen, um das, was er in der Vorstellung billigt, mit Mühe und Anstrengung in die Wirklichkeit zu übertragen; er ist vielmehr stets geneigt, sich mit dem Gefälligen im Bilde der Vorstellung, oder der Phantasie, oder des ästhetischen Scheins zu begnügen, da ihm die Wirklichkeit doch höchstens dieselben formell gefälligen Verhältnisse zu bieten hat. Nur die Vernunft empört sich überall und wo sie ihm begegnet, gegen das Vernunftwidrige und bekämpft es mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln bis zur Vernichtung; nur die Vernunft verlangt kategorisch, dass nicht bloss im Reiche der reinen Idealität sondern auch in dem der Realität alles vernünftig zugehe, und ringt unermüdlich danach, ihre Herrschaft über die Wirklichkeit auszudehnen und zu befestigen.

Wie die unbewusste Autonomie der Geschmacks- und Gefühlsmoral auf der ihnen zu Grunde liegenden unbewussten Vernunft und ihrer Gesetzmässigkeit beruht, so wird die moralische Autonomie bewusst, wo und insoweit die Vernunft bewusst wird. Die dem Menschengeist inne wohnende Vernunft wird so zum autonomen sittlichen Gesetzgeber, indem sie aus des Menschen eigenstem Wesen heraus den kategorischen Anspruch erhebt, dass auch im menschlichen Handeln alles vernünftig zugehe, und das Vernunftwidrige ausgeschlossen bleibe. Wir wissen, dass die Vernunft ganz ebenso den Anspruch erhebt, dass auch im menschlichen Denken alles vernünftig zugehe, und dass dieser Anspruch seinen Ausdruck findet in den logischen Denkgesetzen und deren Anwendung auf Erkenntnisstheorie und Methodologie; dies ist der kategorische Imperativ der Vernunft auf theoretischem Gebiete, wie die rationellen Gesetze des Handelns derjenige auf praktischem Gebiete. Je nach der Bethätigung der Einen Vernunft auf diesem oder jenem Gebiete unterscheidet man eine theoretische und praktische Seite derselben, oder auch kürzer ausgedrückt eine theoretische und praktische Vernunft. Da wir es in der Ethik nur mit der Bethätigung der Vernunft auf praktischem Gebiete zu thun haben, so handelt es sich demnach hier allein um die praktische Vernunft als Moralprincip.

Kant hat dieses einfache Verhältniss, das ihm offenbar auch als Ideal vorschwebte (s. W. ed. Ros. Bd. VIII S. 218 oben, und 260),

dadurch verwirrt, dass er die praktische Vernunft mit dem reinen sittlichen Willen identificirte, und sie so von der willenlos gefassten theoretischen Vernunft qualitativ unterschied und losriss. Nun giebt es aber keinen schärferen und mehr der Identification widerstrebenden Gegensatz als den zwischen Vernunft und Wille; die polar der Vernunft entgegengesetzte Stellung des Willens im Geiste wurde indessen von dem gesammten speculativen Rationalismus von Kant bis Hegel nicht begriffen, und daher erscheint Kant's Bestreben, den Willen als praktisch werdende Vernunft zu erklären, als ein, wenn auch gründverkehrter, so doch im Zusammenhange seines Systems verzeihlicher Irrthum.

In Wahrheit kann zwischen den entgegengesetzten Polen des Geistes, zwischen Vernunft und Wille, nicht Identität, sondern nur Vereinigung stattfinden, in dem Sinne, dass Vernunft in den Vorstellungsinhalt des Willens eingeht und die Richtung der Willensäusserung beherrscht. Unbewusster Weise findet dies durchweg statt, es kann aber auch bei bewusstem (d. h. mit bewusstem Vorstellungsinhalt erfülltem) Wollen mit Bewusstsein geschehen, ja sogar es kann ein besonderer Zweig des Willens die Bekämpfung des Widervernünftigen und die Verwirklichung des Vernünftigen als bewusstes Ziel ergreifen. Einen solchen besonderen Zweig des Willens oder solchen Trieb, der die Realisirung der Vernunft zum bewussten Ziel hat, werden wir Vernunfttrieb nennen können.

Ohne das Vorhandensein eines solchen Vernunfttriebes wäre es unmöglich, dass Vernunft auf den Willen motivirend wirken könne; denn Motiv werden kann eine Vorstellung immer nur dann, wenn sie dem Inhalt eines charakterologischen Triebes correspondirt. Ohne das Vorhandensein dieses Vernunfttriebes würde es der Vernunft an einem Vehikel fehlen, um den Strebungen der anderen Triebe gegenüber psychologisch wirksam zu werden, da sich Wille durch nichts anderes als durch Willen bekämpfen lässt. Ganz irrthümlich aber würde es sein, den „Vernunfttrieb" mit der „praktischen Vernunft" zu identificiren oder zu verwechseln; denn der Vernunfttrieb ist ein ganz ebenso unentbehrliches Vehikel für das zur-Geltung-bringen der Vernunft auf theoretischem wie auf praktischem Gebiet, oder mit andern Worten: der Vernunfttrieb ist nothwendige psychologische Voraussetzung ebensosehr für das Wirksamwerden der theoretischen wie der praktischen Vernunft. Auch in dem theoretischen Gebrauch des Intellectes ist es wesentlich die Einmischung der Triebe, Neigun-

gen, Befürchtungen, Hoffnungen, Wünsche und Interessen, welche die unbewusst vernünftige Verknüpfung der Vorstellungen stört und zum Irrthum führt, wie dies Schopenhauer in seinem Capitel über „den Primat des Willens im Selbstbewusstsein" dargethan hat; demnach besteht also auch im im theoretischen Denkprocesse die Durchsetzung der Vernunft wesentlich in einer Bekämpfung der sich einmischenden Willensbetheiligung, welche Bekämpfung ohne Vernunfttrieb nicht möglich wäre.

So haben wir nun also in der Vernunft ein Princip gewonnen, welches den Anspruch erhebt, alle Wirklichkeit nach seinem Maassstabe einzurichten und an dem Vernunfttrieb eine Triebfeder, welche der Verwirklichung dieser Ansprüche dienstbar ist. Die praktische Vernunft ist demnach der gesuchte moralische Gesetzgeber und zugleich der Richter nach dem Gesetz in jedem Specialfalle; der Vernunfttrieb ist sein Executor. Die Gesetze sind absolut gemeint, ihre Verbindlichkeit wird als unbedingt anerkannt; aber diese hindert nicht, dass die Execution oft genug fruchtlos ausfällt und der Executor durch brutale Triebe überwältigt wird. Das Sollen ist, psychologisch genommen, selbst nur ein Wollen, nämlich das durch Vernunft motivirte, vernünftige Wollen des Vernunfttriebes; aber dieses Wollen wird als Sollen anerkannt, indem das Pflichtgefühl sich vor der unbedingten Verbindlichkeit desselben beugt. So erscheint der Inhalt des vernünftigen Willens in imperativer Form als mit einer Autorität des verbindlichen Gebietens bekleidet, ohne dass der ganze Process das Gebiet des inneren Seelenlebens, das Reich der Autonomie, verlässt.

Es ist von vielen Seiten gegen die imperative Form der Kantischen Ethik Einspruch erhoben worden, innerhalb der Vernunftmoral von Hegel und Schleiermacher, ausserhalb derselben und am heftigsten von Schopenhauer. So weit sich diese Einwendungen darauf beschränken, die imperative Form der bewussten Moralität als eine zu überwindende Stufe, und die wieder unbewusst gewordene Sittlichkeit, die zur zweiten Natur gewordene Virtuosität der Tugend, als das höhere, unverrückt anzustrebende Ziel zu bezeichnen, sind sie in ihrem vollen Recht, und ich habe schon im vorigen Abschnitt gezeigt, dass in Bezug auf die ethische Schätzung der Neigungen und in Folge dessen auch in Bezug auf die ethische Schätzung der Harmonie zwischen Neigung und Pflicht die Kantische Ethik sich völlig den Horizont

versperrt hat. Bei der wieder eintretenden Harmonie zwischen Neigung und Pflicht, bei der erlangten Virtuosität des Vernunfttriebes in Beherrschung der übrigen Triebe verschwindet eben die Nothwendigkeit, das Gute erst vermittelst eines Kampfes durchzusetzen und damit erlischt auch die imperative Form, sowohl activ als gebietende Forderung der Vernunft, wie auch passiv als gefühlsmässige Anerkennung der Verbindlichkeit.*)

Ganz verkehrt und unberechtigt sind dagegen die Einwendungen gegen die imperative Form der rationalistischen Moral Kants, wenn sie dieselbe in jeder Beziehung verwerfen, und sie, wie z. B. Schopenhauer, in Verkennung ihres durchaus autonomen Charakters, wegen der zufälligen Uebereinstimmung der imperativen Form mit der heteronomen Autoritätsmoral confundiren. So lange ein Moralphilosoph nicht den Muth hat, den Pflichtbegriff aus seiner Lehre völlig hinauszuwerfen (und eine solche Lehre könnte alles andre, nur keine Moralphilosophie mehr sein), so lange wird auch die ausdrücklichste Perhorrescirung der imperativen Form der Ethik nicht verhindern können, dass dieselbe doch den Pflichtbegriff unvermerkt wieder einschmuggelt. So ist es sowohl bei Schleiermacher als bei Schopenhauer, während Hegel der imperativen Form der Moral wohl ihre relative Bedeutung lässt, aber dieselbe doch unterschätzt.

Schopenhauer sucht sich bei der Kritik der Kantschen Moral (Grundprobl. d. Eth. 2. Aufl. S. 124) über diese Schwierigkeit dadurch wegzuhelfen, dass er alle Pflicht aus dem Vertrage ableiten will. Diese Auskunft ist aber in zweifacher Hinsicht unzulänglich, erstens weil ohne vorhergehende Anerkennung der Verbindlichkeit des imperativen Moralgesetzes nicht einzusehen ist, warum man an die vertragsmässig übernommene Verpflichtung sich moralisch gebunden erachten sollte, und zweitens, weil Schopenhauer selbst den Imperativ: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva,* als den Inbegriff aller Pflichten und damit der ganzen Ethik aufstellt, welcher

*) Darin ist Schopenhauer völlig beizustimmen, dass Kant sich eines abscheulichen Missbrauchs des Wortes „Nothwendigkeit" schuldig macht, wenn er dasselbe vom „Müssen" auf das „Sollen" überträgt und von „unbedingter Nothwendigkeit" des Sittengesetzes redet, obschon diese Nothwendigkeit nach ihm niemals zur Wirklichkeit wird. Der Unsinn verschwindet, sobald man statt „unbedingte Nothwendigkeit" den angemesseneren Ausdruck „unbedingte Verbindlichkeit" setzt.

Satz doch gewiss unabhängig von jedem eingegangenen Vertrage Geltung haben soll.

Dass aber Schopenhauer von der imperativen Form der Moral nichts wissen wollte, ist eine natürliche Folge davon, dass er sich auf eine reine Gefühlsmoral steifte und die Vernunftmoral als solche erbittert bekämpfte. Dies aber entsprang wieder daraus, dass er das sehr richtige Bedürfniss hatte, die Ethik auf metaphysische Wurzeln zurückzuverfolgen, in seiner Metaphysik aber keinen Platz für die Vernunft besass, weil er den Begriff derselben ganz schief und einseitig gefasst hatte. Schopenhauer kannte nämlich nur die bewusste Vernunft, und obwohl er zahlreiche Beispiele von unbewusster Vernunft anführt und sich echt philosophisch über dieselben verwundert, so subsumirt er dieselben doch niemals unter den Begriff der Vernunft, weil er gar nicht an die Möglichkeit einer unbewussten Vernunft denkt, sondern schiebt die Lösung solcher Probleme immer einfach seinem Willen zu, der sehen mag, wie er ohne unbewusste Vernunft das höchst Vernünftige zu Stande bringt. Da Schopenhauer die Vernunft nur als bewusste kennt, so opponirt er auch so heftig gegen die Fichte-Schelling-Hegelsche Philosophie, welche die Vernunft als etwas Objectives, Allgemeines auffasst, und lässt sie nur als einen subjectiv-individuellen Bestandtheil ausschliesslich des menschlichen Intellectes gelten, — als ob Vernunft oder Wille so auf einmal im Menschen zum Vorschein kommen könnten, ohne als unbewusste Grundfunctionen die ganze Natur zu durchziehen, aus der der Mensch resultirt. Schopenhauer entnimmt nun aus der Erscheinung der allgemeinen objectiven Vernunft im bewussten menschlichen Intellect das Merkmal des abstract-Discursiven und glaubt damit das Merkmal der Vernunft ergriffen zu haben, während er doch nur das Merkmal der bewussten Reflexion erfasst und das Charakteristische der Vernunft ganz unberührt gelassen hat.

Die Vernunft hat aber mit der abstracten Form der auf einander bezogenen Vorstellungen nicht das Geringste zu thun, und äussert sich ebensogut bei intuitiven Vorstellungen, — nur dass bei letzteren starke Sprünge des Gedankenprocesses vorkommen, d. h. die Unbewusstheit der eigentlichen (zwischen den bewussten Vorstellungsstationen gelegenen) Vernunftthätigkeit deutlicher erkennbar wird, während beim abstract discursiven Denken in möglichst kurzen Schritten der falsche

Schein erwächst, als ob der logische Sprung von einer Station zur nächsten wirklich im Bewusstsein vor sich ginge. Ganz entschieden ins Gebiet der Vernunft *(ratio)* fallen alle Arten des Grundes *(ratio)* und der Begründung *(ratiocinatio)*; auch der Grund des Werdens *(ratio fiendi)* oder die Causalität ist, wie ich anderwärts gezeigt*), nichts weiter als logische Nothwendigkeit, und es kann die Frage, ob zwischen zwei Erscheinungen Causalzusammenhang besteht oder nicht, nur durch vernünftige oder rationelle Begründung entschieden werden. Daher fällt Schopenhauers auf die Causalität beschränkter „Verstand" gänzlich unter den wahren Begriff der Vernunft. Die Vernunft ist angeboren wie der Charakter; man kann sich nur in ihrer Anwendung üben. Der Verstand hingegen kommt erst mit den Jahren. Der Verstand ist nämlich einerseits die Gewandtheit und Fertigkeit, welche man sich in Anwendung der angeborenen Vernunft allmählich erworben hat; er ist aber andrerseits auch die durch Erfahrung erlangte und geordnet im Gedächtniss deponirte Summe von Kunde und Wissenschaft, welche den Besitzer in die Lage setzt, neu vorkommende Erscheinungen durch Apperception in die erworbenen Kenntnisse und durch Subsumtion unter die mitgebrachten Begriffe mit Einsicht und Scharfsinn zu beurtheilen und so theoretisch und praktisch zu verwerthen. Der Verstand ist also ein Product von Erfahrung und Vernunftanwendung, das sich je nach Anlagen und Ausbildungsgelegenheit bei jedem anders entfaltet und gestaltet. Die Vernunft des Menschen ist (analog dem Willen) ein Strahl der allgemeinen ewigen Weltvernunft, der Verstand aber ist ein individuelles, mit Zufälligkeiten behaftetes Gebilde, zu welchem der göttliche Vernunftstrahl sich in dem vorgefundenen Stoff des Menschenhirns krystallisirt. Keiner hat demnach die Bedeutung der Worte Vernunft und Verstand wunderlicher entstellt und verdreht als Schopenhauer, der Andere wegen ihrer Entstellungen so hart tadelt.

Wenn nun von „praktischer Vernunft" die Rede ist, so erläutert Schopenhauer sich diesen Begriff als *prudentia*, d. h. Lebensklugheit (W. a. W. u. V. 3. Aufl. Bd. I S. 614), und eine auf praktischer Vernunft gebaute Moral weiss er nur als egoistische Klugheitsmoral zu verstehen (ebendas. S. 612—616), obwohl doch Kant grade gegen

*) Vergl. meine Schrift: „J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus."

diese so energisch aufgetreten war (vgl. z. B. Kants Werke ed. Ros. Bd. VIII S. 147 ff.) und mit seiner Forderung einer „Vernunftmoral" allein schon bewiesen hatte, dass es sich um eine ganz andere Art von Vernunft handle als um die blosse Vorsicht, Berechnung, Schlauheit, Gewitztheit, Verschmitztheit und Pfiffigkeit im Dienste des praktischen Eudämonismus (ebenda S. 39—41). Wenn ein Spitzbube einen Einbruch mit allem bewunderungswürdigen Raffinement des Gaunerthums vollzieht, oder wenn ein rücksichtsloser Usurpator kühn und schlau die Menschen als Werkzeuge seiner persönlichen Herrschsucht verbraucht, so ist es nicht wahr, dass man solches Verfahren „vernünftig" nennt, wie Schopenhauer behauptet; denn wenn auch der kluge Gebrauch des Verstandes zu den Zwecken des Willens eine Mitwirkung der Vernunft bei Auswahl der angemessensten Mittel zum Zweck erkennen lässt, so hindert doch ein unbestimmtes Etwas das natürliche Bewusstsein, solches ohne Frage verständige Handeln auch als vernünftig im strengeren Sinne anzuerkennen. Dieses von Schopenhauer übersehene Fehlende ist aber die Vernünftigkeit des Zweckes; nur ein zweckmässiges Handeln zu vernünftigen Zwecken nennen wir vernünftig, ein zweckmässiges Handeln zu unvernünftigen Zwecken hingegen kann höchstens verständig heissen. Bei der Klugheitsmoral (vergl. das oben S. 11 über Spinoza Gesagte) ist der egoistische, Glück suchende Wille derjenige, welcher die Ziele des Handelns setzt und der Verstand ist nur der Bediente, der die Laterne trägt, damit der Wille sicherer seinen Weg finde; in der Vernunftmoral aber ist die Vernunft selbst das Zwecksetzende, und der Wille in Gestalt des Vernunfttriebes ist der blinde Sclave, der seine Herrin an's Ziel trägt.

Schopenhauer behauptet zwar, dass die erste Grundwahrheit der Psychologie darin bestehe, dass das menschliche Handeln nicht von der Vernunft, sondern vom angeborenen Charakter ausgehe; dies ist auch ganz richtig, nur darf nicht vergessen werden, dass der Vernunfttrieb mit zu den angeborenen charakterologischen Trieben gehört, dass er wie die übrigen durch Uebung gekräftigt und reagibler gemacht werden kann, und dass diese Zuwachse sich durch Vererbung addiren können. Trifft nun ein so gestärkter Vernunfttrieb mit einem nicht ungünstig veranlagten Charakter zusammen, der in der Schule der Klugheitsmoral zur Selbstbeherrschung, in der der heteronomen Moral während der Kinderzeit zur Unterordnung des Eigenwillens unter sitt-

liche, damals noch nicht als vernünftig erkannte Zwecke erzogen ist, vielleicht sogar durch die Schule des Pessimismus bis zu einem gewissen Grade der Selbstverleugnung gelangt ist, da werden die von der Vernunft gesetzten Zwecke in der That die bestimmenden für das menschliche Handeln werden. Alle diese Voraussetzungen gehören aber dazu, um von einem normalen, reifen Menschen sprechen zu können, und für andere als solche kann wiederum die esoterische autonome Moral nicht gemeint sein. Wer solche Reife noch nicht erlangt hat, wer noch der Sclave seiner rohen Affecte und ungebändigten Leidenschaften ist, wer noch nicht die Macht über sich hat, durch Vorhaltung vernünftiger Vorstellungen einen Willen in sich zu motiviren, der die unvernünftigen Neigungen überwindet, der ist eben noch ein unreifer, unerzogener Mensch, welcher mit Pseudomoralprincipien seinen Willen so weit als möglich bändigen mag; autonomsittliche Gefühlsaufwallungen mögen sporadisch bei ihm durchbrechen, aber erst mit der Herrschaft vernünftig-sittlicher Grundsätze über sein Leben und Handeln wird er anfangen, sich zur Eroberung des Gebietes esoterischer Sittlichkeit anzuschicken. Am Ende widerlegt Schopenhauer sich selbst, wenn er gleichfalls die esoterische Moral erst da beginnen lässt, wo die, gleichviel ob reflectirte oder intuitive, aber doch jedenfalls vernünftige Einsicht vom Elend des Daseins und der Thorheit des Wollens zum Quietiv des Wollens wird, — nur dass er dieses Quietiv asketisch fasst, anstatt es ethisch in dem Sinne zu deuten, dass nur die vernunftwidrigen Strebungen und Neigungen durch die Vernunft zur Ruhe zu bringen seien und das Wollen als solches der Vernunft zu unterwerfen sei.

Es ist klar, dass die Wirkung der rationalistischen Moralprincipien auf verschiedene Individuen eine sehr verschiedene sein muss, je nach der Intensität des Strahls der allgemeinen Vernunft, welche sich in ihrem Intellect eingesenkt hat, und je nach der Stärke ihres Vernunfttriebes. Ist die erhaltene Dosis Vernunft zu geringfügig, so wird sie, schon ehe es sich um die Verwirklichung ihrer Forderungen handelt, den fälschenden Einflüssen des Willens erliegen, d. h. die Stimme der Vernunft wird als solche gar nicht vernommen werden. Wenn aber wirklich die Vernunft sich theoretisch zur Geltung bringt und laut und vernehmlich ihren Widerspruch gegen das Unvernünftige und ihre Ansprüche auf das Vernünftige erhebt, so fragt es sich immer noch, ob diese theoretischen Gutachten der Vernunft auch von

einem hinreichend starken Vernunfttriebe unterstützt werden, um praktisch als Willensinhalt des Vernunfttriebes der Summe der übrigen Triebe gegenüber ein energisches Sollen zu repräsentiren, und den Kampf um die Verwirklichung des Vernünftigen erfolgreich aufnehmen zu können. Wo die Vernunft nur als mattes Flämmchen auf der Lampe eines in schlechtem Stande befindlichen und nur mangelhaft vom Oel der Erfahrung gespeisten Verstandes brennt, da wird sie von jeder leisen Regung des Interesses getrübt, da kann von einer Vernunftmoral keine Rede sein, sondern muss man sich mit der unbewussten Vernunft des Gefühls und Geschmackes zufrieden geben. Jedoch auch da, wo die Vernunft deutlich genug spricht, aber der Vernunfttrieb zu schwach ist, um das für richtig Erkannte den Neigungen gegenüber durchzusetzen, kann ein ausschliessliches Pochen auf die Vernunftmoral (wie es bei Kant zu finden) nichts fruchten; so werthvoll auch die Erkenntniss des richtigen Zieles ist, so wird sie doch gewöhnlich erst dann praktisch durchgreifen können, wenn sie unter den Trieben und Neigungen die rechten Bundesgenossen findet, welche ihr zum Siege über die entgegenstehenden Triebe verhelfen, den sie allein zu erringen zu schwach ist. Dass der Vernunfttrieb jemals ohne alle solche Bundesgenossenschaft stark genug sein sollte, um seinen Inhalt durchweg zu realisiren, ist kaum anzunehmen; jedenfalls führt ihn erst lange Uebung mit Hilfe dieser Bundesgenossenschaft zu einem solchen Grade der Ausbildung und Stärke, und auch dann werden vielfach Täuschungen über das unbewusste Mitwirken anderer Triebfedern beim Zustandekommen von Handlungen stattfinden.

Eine relativ grosse Stärke des Vernunfttriebes gegenüber der Summe der übrigen Triebe findet man nur bei Männern und auch bei diesen nur ausnahmsweise. Bei Frauen ist die Vernunft in der Regel schon zu schwach, um auch nur theoretisch zu Worte zu kommen, geschweige denn praktisch sich Geltung zu verschaffen; auch wo eine Frau ganz von rationellen Rücksichten bestimmt erscheint, da hält dieser Schein doch nur so lange vor, wie die engen Verhältnisse unverrückt bleiben, in welchen sie ihre Neigungen mit den Forderungen der Vernunft durch Gewährung in Einklang gesetzt hat, verschwindet aber sofort, wenn die Grundziele ihres Wollens wechseln, oder die Verhältnisse, in denen sie sich bewegt, sich erheblich ändern. Die Frau beugt sich gern der objectiven Vernunft der Sitte, und ver-

lässt sich sonst auf die unbewusste Vernunft ihres Gefühls und Geschmackes; der subjectiven Vernunft ihrer bewussten Reflexion dagegen misstraut sie stets und mit Recht, sobald es sich um mehr als die engere Wahl von Mitteln zu festbegrenzten naheliegenden Zwecken handelt. Fühlt die Frau in wichtigeren Fragen, dass sie mit diesen Mitteln nicht auskommt, und die Entscheidung durch bewusste Vernunft getroffen werden muss, so wird sie sich an die Vernunft des Mannes als an ihre Führerin halten, und wehe derjenigen, die in solcher Lage weder Vater, noch Bruder, noch Gatten besitzt, dessen Vernunftentscheidung sie das nöthige Vertrauen entgegenbringen kann. Aus diesen Gründen wird die Vernunftmoral beim weiblichen Geschlecht niemals die erste Stelle einnehmen können, sondern immer eine mehr subsidiäre Rolle zu spielen bestimmt bleiben; sie wird insbesondere da einflussreich werden, wo es sich um leichtverständliche, im engen Rahmen anschaulich zu machende Vernunftzwecke handelt, und namentlich, wo deren anschauliche Darstellung zugleich die unbewusste Vernunft der ästhetischen Auffassung anregt (z. B. bei dem Princip der Ordnung in seiner Verwandtschaft zu dem der Harmonie). Die erste und maassgebende Stelle kann die Vernunftmoral nur bei jener vollen Reife und Mündigkeit des Geistes einnehmen, die in der Regel nur dem Manne zu erreichen vergönnt ist.

Eine der entscheidendsten und wichtigsten Eigenschaften der Vernunft in Bezug auf die Ethik ist ihre Allgemeinheit und Objectivität. Die Vernunft ist überall sich selbst gleich; sie kann in verschiedenen Individuen in sehr verschiedenem Grade wirksam sein, und in sehr verschiedenem Maasse von Affecten, Leidenschaften, Neigungen, Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen verdunkelt und getrübt werden, — aber soweit als die Vernunft zur Entfaltung gelangt, ist sie immer sich selbst gleich, und muss sie immer auf gleiche Weise sich darstellen und wirken. Diese Thatsache müssen selbst diejenigen zugeben, welche die metaphysische Bedeutung der Vernunft leugnen, und das Zugeständniss obiger Thatsache genügt wiederum, um die Allgemeingültigkeit der von der Vernunft erhobenen Ansprüche und aufgestellten Forderungen zu beweisen. Aus der Gleichheit der Vernunft in allen Individuen dürfen wir nun aber auf die Identität der Ursache der individuellen Vernunftäusserungen, d. h. auf die Objectivität und Identität der Vernunft als metaphysischen Grundprincips schliessen. Schon oben (vgl. S. 95—97)

hatten wir gesehen, dass bei Verwerfung der heteronomen Moral nur dann der Ethik die unentbehrliche Allgemeingültigkeit und Objectivität zu retten ist, wenn durch metaphysische Ursachen eine Uebereinstimmung in der Natur der Individuen veranstaltet ist, welche eine objective Uebereinstimmung in den Leistungen ihrer Autonomie verbürgt. Jetzt erkennen wir, dass diese nothwendige Uebereinstimmung dadurch gewonnen wird, dass die Vernunft als allgemeines metaphysisches Grundprincip in die Individuen eingeht, theils als unbewusste Vernunft in den Trieben, Gefühlen und Neigungen, sowie im Geschmack sich offenbart, theils im Intellect als Vernunft zum Bewusstsein kommt und als bewusste Vernunft zum Regulator der sich kreuzenden und bekämpfenden Triebe und Gefühle, sowie zum kritischen Reiniger des verdorbenen Geschmackes wird. Wie die theoretischen Denkgesetze deshalb allgemein, nothwendig und von objectiver Bedeutung sind, weil sie logisch oder vernünftig sind, so sind auch die ethisch-praktischen Gesetze des Handelns allgemein, allverbindlich für vernünftige Wesen und von objectiver Bedeutung für die Welt, weil sie vernünftig sind. Wie die aus der Anwendung der theoretischen Vernunftgesetze auf unverfälschte Wahrnehmungen und Beobachtungen entspringende Wahrheit deshalb allgemeingültig ist, weil die Vernunft, aus der sie hervorquillt, ein allgemeiner Factor des Daseins ist, so ist auch die aus der Anwendung der praktischen Vernunftgesetze auf die gegebenen Bedingungen des Zusammenlebens vieler Menschen entspringende Sittlichkeit allgemeingültig aus demselben Grunde.

Hiermit sind diejenigen Bedenken gegen die Gültigkeit einer autonomen Ethik erledigt, welche sich auf den, unmittelbar genommen, subjectiven Ursprung des Moralgesetzes stützen, und dadurch das im Bewusstsein vorgefundene Pflichtgefühl als Illusion beseitigt zu haben wähnen. Denn die Vernunft als allgemeingültige und überall sich selbst gleiche verbürgt, unbeschadet ihres Durchgangs durch die Subjectivität, die Allgemeingültigkeit und objective Verbindlichkeit ihrer Forderungen.

Kant hatte die Allgemeingültigkeit und Objectivität der theoretischen, wie der praktischen Gesetze in ihrer Apriorität gesucht. Ohne Frage kann man zugestehen, dass, wenn die Vernunft nicht ein Prius der Erfahrung wäre, Allgemeingültigkeit und Objectivität nicht aus ihr entspringen könnten, weil alsdann eben die Nabelschnur, welche

sie mit dem All-Einen unmittelbar verbindet, durchgeschnitten wäre. Aber Kant vergass, dass die „Materie der Empfindung" von der Seele ganz in demselben Sinne *a priori* producirt wird, wie die „Form der Anschauung", dass in unserm Denken, je nachdem man das Wort *a priori* versteht, Alles oder nichts in gleicher Weise *a priori* ist, und dass deshalb keinenfalls die Apriorität als der Grund für die Allgemeingültigkeit und Objectivität eines Theils unserer Gedanken bezeichnet werden kann. Ueber dieser Liebhaberei für die unbestreitbare Apriorität der formalen Seite unseres Denkens liess er sich nun den wahren Grund der Allgemeingültigkeit und Objectivität entgehen: die Vernünftigkeit. Erst Schelling und Hegel war es vorbehalten, diesen Fehler Kant's zu verbessern, und die objective Universalität der Vernunft auf den metaphysischen Thron zu erheben.

Durch seine Vorliebe für das Apriorische und durch seinen Glauben, dass nur das inhaltsleere Formale *a priori* sein könne, wurde Kant weiter zu dem verhängnissvollen Irrthum geführt, die moralischen Gesetze für völlig inhaltleer und formal zu halten, worin er durch seine Verwechselung zwischen den Gegensätzen: „Form und Materie der Handlung" und „Gesinnung und Erfolg der Handlung" bestärkt wurde (VIII S. 40—41). Nun ist aber die Gesinnung oder der reine gute Wille weit entfernt, rein formal, zwecklos und inhaltsleer zu sein (ebd. S. 12, 22, 38), sondern hat einen ganz bestimmten Vorstellungsinhalt, nämlich die Vorstellung einer zu vollbringenden werthvollen Leistung, als sein Ziel im Auge, und nur durch diesen Inhalt, nicht durch ihre formale Beschaffenheit, unterscheidet sich die gute Gesinnung von der schlechten, wenngleich es richtig ist, dass die Güte des guten Willens nicht davon abhängt, ob die Verwirklichung der beabsichtigten Leistung zufällig durch äussere Umstände verhindert wird, und dass die unsittliche Gesinnung nicht dadurch veredelt wird, wenn aus ihrem Handeln zufällig eine nicht beabsichtigte werthvolle Leistung entspringt.

Kant's Streben, die Sittlichkeit zu einer rein formalen Beschaffenheit des Willens zu verflüchtigen, begründet vielleicht den stärksten Vorwurf, der seiner Moral gemacht werden kann (vgl. Hegel's Rechtsphilosophie § 135). Es ist dieses Bestreben nicht nur abstract im schlimmsten scholastischen Sinne, es wirkt nicht nur entleerend und aushöhlend auf die unbewusst mitgebrachte positiv sittliche Gesinnung, sondern es ist schliesslich eine Tendenz, die doch nur dadurch

einen Schein der Möglichkeit für sich gewinnt, dass sie sich selbst untreu wird.

Aus der blossen Formalität ist nämlich schlechterdings zu keinem Inhalt zu kommen; da nun aber Kant trotz aller gegentheiligen Versicherungen fühlt, dass ohne Inhalt ein Moralgesetz unmöglich sei, so nimmt er die Existenz vieler Vernunftwesen und das gesellige Zusammenleben derselben als stillschweigende inhaltliche Voraussetzung auf, um hierauf seine Forderung zu gründen, dass nur eine solche Maxime Moralgesetz sein könne, von der ich auch wollen könne, dass sie allgemeines (d. h. allen Menschen gemeinsames) Gesetz werde (ebd. S. 22).*) Wenn nun aber doch irgend etwas empirisch aufgenommen werden muss, um mit Hülfe der Vernunft zu einem Moralgesetz zu kommen, so ist wiederum nicht einzusehen, warum sich das Aufgenommene auf eine so dürftige Bestimmung wie die Existenz und das gesellige Zusammenleben vieler Vernunftwesen beschränken soll, warum man bei einer so dürren abstracten Grundlage stehen bleiben soll, anstatt den ganzen Reichthum der gegebenen Welt der Thatsachen sich anzueignen und der Vernunft zum sittlich zu bearbeitenden Material zu überweisen?

Der Grund, warum Kant nicht weitergegangen ist, liegt auf der Hand: er wollte eben die Selbsttäuschung, gar keinen Inhalt aufgenommen zu haben, festhalten, und konnte dies nur dann, wenn der aufgenommene Inhalt ein so dürftiger und abstracter war, dass seine Einschmuggelung unvermerkt und ohne Aufsehen stattfinden konnte. Wegen dieser abstracten Leerheit des aufgenommenen Inhaltes bleibt nun der formalistische Charakter in der Kant'schen Moral in der That so überwiegend, dass die ganze Lehre in ihrer zopfigen Steifheit einen scholastisch abstossenden Eindruck macht, weil alle Quellen inhaltlichen sittlichen Lebens sorgfältig verstopft gehalten werden, und der geringe positive Gehalt, der schliesslich dargeboten wird, nur mühsam

*) Bei den Beispielen, die Kant hierzu giebt (S. 22—24), fällt er bekanntlich völlig aus der Vernunftmoral heraus in die von ihm perhorrescirte Klugheitsmoral zurück, indem er zeigt, dass ein unsittliches Verhalten, von Anderen als Maxime acceptirt, mir selbst Schaden bringen würde. Dies ist aber etwas ganz anderes, als Kant's Behauptung, dass eine unmoralische Maxime, zum allgemeinen Gesetz erhoben, sich selbst zerstören müsse (S. 24). Dies ist schon zuviel verlangt; es genügt, zu sagen, dass eine solche Maxime, bei der alles drunter und drüber gehen würde, gar kein Gesetz, d. h. gar nicht vernünftig sein könnte.

und sophistisch aus dem formalistischen Grundgesetz herausgequält wird.

Ohne Zweifel ist es richtig, dass die Vernunft oder das logische Princip ursprünglich ein Formalprincip ist; daraus folgt aber nur, dass die Vernunft an und für sich leer, und unfähig ist, einen Inhalt aus sich allein hervorzubringen, dass sie, um fruchtbar zu werden, der Anwendung auf einen ihr gegebenen Stoff bedarf, und dass das schon als Einheit von Form und Inhalt verstandene Vernünftige allemal Product der Anwendung der Vernunft auf einen anderweitigen Stoff ist. Dieser Stoff muss bei der allerersten Bethätigung der Vernunft etwas rein Unlogisches sein; im weiteren Verlaufe des Weltprocesses aber dient jede errungene Stufe der Bearbeitung und vernünftigen Gestaltung des Unlogischen durch die Vernunft wieder als Material zu fortgesetzter Bethätigung und Anwendung der Vernunft. Demgemäss wird auch die praktische Vernunft sich bestreben müssen, die ganze vorgefundene Sachlage mit all ihrem unendlichen Reichthum empirischer Bestimmungen als vernünftig zu bearbeitenden Inhalt aufzunehmen. Sie wird sich nicht darauf beschränken dürfen, die Menschen ausschliesslich als coexistirende „Vernunftwesen" zu fassen, sondern wird sich klar machen müssen, dass sie als blosse Vernunftwesen gar keine Verkehrsbedürfnisse und gar keine Möglichkeit zu gutem oder bösem Handeln gegen einander hätten; sie wird vielmehr die Menschen als Naturindividuen mit natürlichen und sinnlichen Bedürfnissen, aber auch mit einem unerschöpflichen Reichthum geistiger und gemüthlicher Triebe, Gefühle und Neigungen betrachten müssen, um den rechten Boden für ihre fruchtbare practische Bethätigung zu gewinnen.

Nennen wir die ganze Summe des von der praktischen Vernunft vorgefundenen Inhaltes, die äussere Natur, in die der Mensch gestellt ist, die Charakteranlagen, welche er mitbringt, und die Gesellschaftsbeziehungen, die sich auf reiner Naturgrundlage gebildet haben, mit einem Worte zusammenfassend Natur, um sie so der bewusst an sie herantretenden praktischen Vernunft entgegenzusetzen, so kann man es als Princip der Moral aussprechen, dass es sich um das Hineinbilden der Vernunft in die Natur handle, welchem als Resultat ein Vernunftwerden der Natur entspricht, d. h. dass die Natur nicht in einmaligem Acte, sondern in allmählich aufsteigender Stufenfolge sich mehr und mehr als Verwirklichung der Vernunft

zu erweisen und zu dieser zu verklären habe. Dies ist die Schleiermacher'sche Fassung des Moralprincips der praktischen Vernunft, welche in Schleiermacher's eigener Darstellung schwer verständlich und leicht Missdeutungen ausgesetzt ist, weil die vielfach in fremdartigem Sinne gebrauchten Worte präciser Erklärungen entbehren.

Freilich ist nun nicht zu verkennen, dass, je reicher und umfassender der von der praktischen Vernunft aufgenommene Inhalt ist, desto unübersichtlicher und schwieriger ihr Geschäft wird. Die bewusste Vernunft ist, wie wir wissen, discursiver Natur, sie kann nicht allzuviel mit einem Blicke überschauen und ist dadurch genöthigt, eine complicirtere Aufgabe durch schrittweise Abstractionen zu lösen. Hieraus ergiebt sich die Nothwendigkeit, dass diese abstracten Partiallösungen ein für allemal vorweg genommen werden, um nicht bei jeder speciellen Aufgabe ganz von vorn anfangen zu müssen; d. h. man wird das vernünftige Verhalten für allgemein bestimmte Fälle in bestimmte Regeln, Maximen und Gesetze zu fassen bemüht sein, welche man dann in den Einzelfällen nur anzuwenden braucht. Solche allgemeine Regeln lassen sich aber nur unter Abstraction von dem anderweitigen concreten Reichthum der Einzelfälle aufstellen; es wird also die Vernunftmoral bei der Aufnahme des gegebenen Inhaltes von den allgemeinsten Verhältnissen zu den mehr und mehr besonderten übergehen, und insofern konnte man Kant nicht Unrecht geben, dass er mit Aufnahme eines ganz abstracten Inhaltes begann, — wenn er sich nur seines Thuns dabei bewusst gewesen wäre und nicht den Anfang für das Ganze gehalten hätte. Die Folgen dieser Irrthümer bekundeten sich in der Schablonenhaftigkeit des Kant-Fichteschen Rationalismus, welcher nicht minder rücksichtslos gegen die historischen Besonderungen in der Offenbarung der logischen Idee verfuhr, als der vorkantische Aufklärungs-Rationalismus. Der Rückschlag zeigte sich in der Entstehung und Ausbreitung der historischen Rechtsschule, welche das Kind mit dem Bade ausschütten, nämlich den rationalistischen Charakter des Rechtes schlechtweg ableugnen wollte, weil sie vor allem die Nöthigung empfand, den historischen Besonderungen des gewordenen Rechtes auf inductive Weise Rechnung zu tragen. Die Versöhnung beider einseitiger Standpunkte liegt in dem Anerkenntniss, dass zwar alles Recht und alle Sittlichkeit vernünftig ist, aber nicht abstract-vernünftig, sondern concret-vernünftig, d. h. dass die Anwendungen der Einen, sich selbst gleichen Vernunft auf verschie-

dene Naturgrundlagen und verschiedene ethnographische und anderweitige gegebene Verhältnisse darstellen. Wenn die Besonderung des Rechtes mit dem politisch organisirten Volk oder Stamm, die des Gewohnheitsrechtes mindestens mit der Landschaft aufhört, so reicht die Besonderung der Sittlichkeit bis in die allerindividuellsten Verhältnisse hinein, wie dies schon oben mehrfach erörtert wurde. (vgl. S. 147—151).

Ueber einen gewissen Grad der Besonderung des Inhaltes wird die Vernunftmoral freilich auf alle Fälle nicht hinauskommen; denn wo der zu berücksichtigende Reichthum des Concreten zu gross wird, um mit der discursiven Reflexion in einer praktisch zulässigen Zeit hindurchzudringen, da muss doch wieder die Vernunft in ihrer intuitiven, sich ihrer eigenen Begründung unbewussten Gestalt eintreten, welche wir als Geschmack bereits kennen. So wird es wesentlich Aufgabe der Vernunftmoral sein, die wichtigsten und am häufigsten wiederkehrenden Verhältnisse des Menschenlebens herauszugreifen und vernunftgemäss zu bearbeiten, und in grossen Zügen die Ziele zu verzeichnen, welche die praktische Vernunft dem menschlichen Handeln steckt. Ein breites Eingehen auf die Sache kann am wenigsten hier, wo es sich bloss um Darstellung principieller Gesichtspunkte handelt, erwartet werden; ausserdem aber wäre es kaum zweckmässig, die Behandlung der objectiven Zielpunkte der Sittlichkeit ausschliesslich auf die Vernunftmoral zu gründen, da vielmehr eine solche auf die Vereinigung aller subjectiv-moralischen Factoren (Geschmack, Gefühl und Vernunft) sich zu stützen hat, und selbst wieder höhere metaphysische Gesichtspunkte zu ihrem Leitstern nimmt. Es wird sich also bei der Untersuchung der Vernunftmoral unsere Aufgabe wesentlich darauf beschränken, die wichtigsten der concreten Gestalten zu betrachten, in denen die praktische Vernunft und der Vernunfttrieb sich im Menschen darstellt und besondert, ebenso wie wir im vorhergehenden Theil die verschiedenen Gestalten betrachtet haben, in denen das Gefühl als ein moralisch bedeutsames sich darstellt und besondert. Nur so werden wir es in der Hauptsache vermeiden, über die Sphäre der subjectiven Moralprincipien schon hier in die der objectiven überzugreifen.

2. Das Moralprincip der Wahrheit.

Wenn der Mensch einmal den Grundsatz in sein Bewusstsein aufgenommen hat, dass die Moral auf Vernunft begründet werden müsse, wenn er aber andererseits noch nicht zur vollen Klarheit über den Unterschied der theoretischen und praktischen Seite der Vernunft gelangt ist, so liegt es ihm am nächsten, die ihm am besten bekannte theoretische Vernunft unmittelbar zur Grundlage der Moral machen zu wollen, und das Merkmal oder den Prüfstein der theoretischen Vernünftigkeit des Denkens und Erkennens, nämlich die Wahrheit, ohne weiteres auf das Gebiet des praktischen Verhaltens zu übertragen, also die Wahrheit als Princip der Moral zu proclamiren. Dieses Quidproquo musste einem Zeitalter besonders nahe liegen, welches ohnehin in der durchgängigen Ueberschätzung eines abstracten, aufklärerischen Rationalismus befangen war, d. h. noch nicht zu der Erkenntniss gelangt war, wie sehr sich das unbewusste Wirken der Vernunft von der bewussten Form der vernünftigen Reflexion unterscheidet. Denn die Wahrheit ist ein Begriff, der nur auf das bewusste Erkennen, das von seinem Gegenstand numerisch verschieden ist, anwendbar ist, nicht aber auf das unbewusste Denken der Idee, das zugleich ein Setzen, Schaffen oder Modificiren der Dinge einschliesst, und insofern mit diesen identisch ist. Die „Wahrheit" würde also schon darum kein brauchbares Moralprincip sein, weil die Vernunft als praktische eine grossentheils unbewusste ist, und gar nicht in die Sphäre des Bewusstseins eintritt. Sie würde es aber auch nicht einmal dann sein können, wenn das menschliche Geistes- und Seelenleben sich in bewusst-vernünftiger Thätigkeit erschöpfte, denn grade indem sie praktisch wird, strebt selbst die bewusste Vernunft danach, sich der unbewussten insofern wieder zu verähnlichen, als sie ihre Gegenstände zugleich zu setzen sucht und den Unterschied des Denkens und des Dinges, der dem Begriff der Wahrheit zu Grunde liegt, wieder aufzuheben bemüht ist.

Erweist sich so der Begriff der Wahrheit auf der einen Seite viel zu eng, um als Moralprincip dienen zu können, so stellt er sich auf der andern Seite als um ebenso viel zu weit heraus. Es kann sehr vieles wahr sein, ohne dass diese specielle Wahrheit überhaupt in ein Handeln übersetzbar wäre, und selbst diejenigen speciellen Wahrheiten,

welche in ein Handeln übersetzbar sind, können doch noch moralisch völlig indifferent sein. Andererseits ist nicht zu leugnen, dass beim Ausgehen von der entgegengesetzten Seite, nämlich von einer unmoralischen Handlung, stets nachweisbar sein muss, dass bei einem Herauswickeln der rationellen Prämissen, welche die Handlung, wenn sie überhaupt als auf rationelle Weise aus theoretischen Prämissen entstanden gedacht werden soll, voraussetzen würde, allemal Voraussetzungen mit unterlaufen werden, welche gegen die Wahrheit verstossen.

Hierauf nun stützt Wollaston den Beweis für seine Behauptung, dass die Wahrheit das Moralprincip sei. Er sagt: „Jede Handlung ist gut, welche einen wahren Satz ausdrückt. Wahrheit ist das Höchste. Sie zu erkennen und in seinen Reden und Handlungen gleichsam lebendig und wirksam darzustellen, ist der letzte Endzweck des Menschen. — Die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, macht den Menschen zu einem vernünftigen Wesen: und durch die Anlagen seiner Natur, Wahrheit auch in Handlungen auszudrücken, wird er ein sittliches Wesen.*) Sowie der Mensch seine Ideen und Worte vermittelst der Sprache ausdrückt, so kann er sie auch durch Handlungen bezeichnen und Anderen mittheilen. Dies ist in der Geberdensprache Jedermann klar: aber es ist nur dem aufmerksamsten Beobachter gegeben, zu entdecken, dass jede Handlung ohne Ausnahme einen gewissen Satz ausdrückt: und in der Wahrheit oder Unwahrheit dieses Satzes liegt die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlung. — Wenn ich ein Thier martere, so sage ich damit den Satz aus: ich halte dies Thier für ein empfindungsloses Wesen, und behandle es daher so wie meinen Tisch oder einen Stein. Wenn ich einen Menschen zum Sclaven mache, so drücke ich dadurch den Satz aus: dieser Mensch ist ein vernunftloses Wesen, welches ich, wie Pferde und Ochsen, ohne seine Einwilligung zu meinen Endzwecken gebrauchen kann. Wenn ich ungerecht handle, so erkläre ich dadurch, dass ich mich für kein Glied der menschlichen Gesellschaft halte, und

*) Man erkennt leicht, dass hier eine ähnliche Confusion von Theorie und Praxis vorliegt wie bei dem Begründer der abendländischen Ethik, Sokrates, der auch die Tugend rein theoretisch als ein Wissen um das Gute und Böse bestimmte, und es für selbstverständlich ansah, dass das Handeln mit dem (lehrbaren) Wissen (vom Guten und Bösen) übereinstimme.

nicht zu dem grossen Systeme gehöre, welches die Natur unter den Menschen, vermöge ihrer Aehnlichkeit, gestiftet hat. Zuweilen werden mehrere Unwahrheiten durch dieselbe Handlung ausgedrückt und dann wird diese noch schändlicher. Wenn ein Mensch den andern ermordet, so sagt er damit zweierlei aus: einmal — ich kann diesem Menschen das Leben wiedergeben, wenn es mir nicht mehr schädlich, oder wenn es mir sogar nützlich ist (denn augenscheinlich wollte ich ihm nicht das Leben, als Leben, rauben, sondern nur ihn mir unschädlich machen), und zweitens — ich vernichte durch die Ermordung eines Menschen nichts als ein Leben, und nicht zugleich eine vernünftige Denkkraft (denn nur die äussere Thätigkeit des Menschen wollte ich hindern, nicht die Thätigkeit seiner Vernunft)." *)

Abgesehen von der theilweisen Schiefheit dieser concreten Ausführungen leuchtet doch die erkünstelte Gewaltsamkeit in der ganzen Behandlungsweise auf den ersten Blick ein. Wollaston setzt voraus, dass jede Handlung bewusstermaassen eine logische Consequenz gewisser Prämissen sei, und dass das Bewusstsein der Unsittlichkeit des Handelns in dem Bewusstsein der Unwahrheit einer oder mehrerer dieser Prämissen bestehe. In Wahrheit kommt aber kaum jemals eine Handlung auf dem hier angenommenen Wege zu Stande, und wo dies wirklich der Fall ist und wirklich die Unwahrheit einer der Prämissen ins Bewusstsein tritt, ist doch dieses theoretische Bewusstsein nur ein begleitender Umstand und keineswegs identisch mit dem Bewusstsein der Unsittlichkeit der Handlung. Immerhin ist der Versuch Wollastons, einen reinen Rationalismus auch in der Moral durchzuführen, höchst beachtenswerth; denn er hat wirklich den Standpunkt, auf den ein abstracter Rationalismus der bewussten Reflexion hierbei zunächst verfallen muss, mit philosophischer Kühnheit ergriffen und mit anerkennungswerthem Scharfsinn durchgeführt. Wie sehr ein consequenter Rationalismus dieser Gattung sich gedrängt fühlt, die Folgerichtigkeit dieser Stellungnahme anzuerkennen, hat Garve bewiesen, wenn er bei seiner Unfähigkeit, die unbewusste Vernunft in Kants philosophischem Standpunkt im Allgemeinen und in seiner Moralphilosophie im Besonderen als das Wesentliche anzu-

*) Die Uebersetzung ist entlehnt aus Christian Garve's „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre" (Breslau 1798) S. 172—175.

erkennen, zu dem Urtheil gelangt: „Ich gestehe es aufrichtig, dass es mir immer geschienen habe, das Kantische Princip müsse, wenn es nach seiner ganzen Strenge genommen und in seiner vollen Consequenz angewandt wird, auf die Wollastonschen Lehrsätze führen" (Uebersicht d. vorn. Princ. d. Sittenl. S. 172).

Fragen wir nun aber, was von dem vermeintlichen Moralprincip der Wahrheit für uns übrig bleibt, wenn wir die irrthümlichen Voraussetzungen, auf denen es bei Wollaston beruhte, beseitigt haben, so ist es dreierlei: erstens die Forderung der objectiven Vernünftigkeit unseres Handelns, für die nur ein anderes Kriterium als das theoretische der Wahrheit gesucht werden muss, zweitens die Forderung, dass die Totalität aller sittlichen Gesetze und ethischen Regeln in ihrem systematischen Zusammenhang in der Wahrheit stehen, d. h. mit der Totalität unserer theoretischen Erkenntnisse in ihrem systematischen Zusammenhang in Einklang stehen muss, und drittens die der subjectiven Wahrhaftigkeit beim Handeln, welche Wollaston mit der objectiven Wahrheit desselben confundirt hatte.

In Bezug auf die Forderung der objectiven Vernünftigkeit des Handelns hat das „Moralprincip der Wahrheit" nur den Werth einer verkehrten oder doch mindestens schiefen Lösung der Aufgabe, welche uns einen bestimmten Irrweg vermeiden lehrt und uns auf die richtigen Bahnen zur Lösung der allgemeinen Aufgabe dieses Capitels verweist. — In Bezug auf die Forderung des Einklangs des Systems der Ethik mit dem System der theoretischen Philosophie ist daran zu erinnern, dass in der That das Wahre, Gute und Schöne nur die drei Grundfarben des Spectrums sind, in denen sich die unbewusste Idee bei der Offenbarung ihres Wesens in der Erscheinung zu bewussten Idealen bricht und dass die Einheit des sich offenbarenden Wesens in den verschiedenen Seiten der Erscheinung sich nothwendig als Uebereinstimmung kundthun muss. Aber nicht die einzelne Handlung oder Sittenregel kann in allen Fällen mit einer einzelnen theoretischen Wahrheit Uebereinstimmung zeigen; dazu sind Theorie und Praxis viel zu selbstständige Gebiete, die ihrer selbstständigen Entfaltung bedürfen. Ja sogar die Gesammtheit unserer theoretischen Erkenntnisse über die Erscheinungswelt braucht keineswegs auszureichen, um eine bestimmte Moral oder auch nur überhaupt eine Moral unerschütterlich und unanfechtbar zu begründen; vielmehr ist dazu, wie wir später sehen werden, in der That nur diejenige theoretische Er-

kenntniss befähigt, welche über die Erscheinungswelt hinaus zu dem in ihr erscheinenden Wesen führt, d. h. die Metaphysik. Versteht man unter „der Wahrheit" im letzten und höchsten Sinne die wahre metaphysische Erkenntniss, dann erhält das Wollastonsche Princip eine dem Entdecker selbst freilich fern genug liegende Bedeutung, nämlich die, dass die wahre Ethik nur auf die wahre Metaphysik gegründet sein könne. Diese Bedeutung benimmt aber dem Princip zugleich seinen subjectiven Charakter und verweist auf die späteren Betrachtungen über den Urgrund der Sittlichkeit im absoluten Sinne. — Was endlich die Forderung der subjectiven Wahrhaftigkeit betrifft, so hat in dieser Gestalt das „Moralprincip der Wahrheit" allerdings schon eine gewisse selbstständige Bedeutung, die grösser ist, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint, obschon sie natürlich nicht im Stande ist, ein allumfassendes und für sich allein genügendes Moralprincip zu constituiren. Auf diese subjective Seite des „Moralprincips der Wahrheit" wollen wir deshalb noch einen Blick werfen. —

Wahrheitstrieb, Wahrheitsliebe oder Wahrheitssinn ist ohne Zweifel eine angeborene Charaktereigenschaft, welche zwar durch verkehrte Erziehung und schlechtes Beispiel leicht unterdrückt und durch gute Erziehung gekräftigt werden kann, welche aber nicht anerzogen werden kann, wo die natürliche Anlage dazu fehlt oder doch von dem entgegengesetzten Trieb, dem Hang zur Lüge und der Lust an der Verstellung und Täuschung entschieden überwogen wird. Es giebt Menschen, die einen unwiderstehlichen Drang empfinden, andere durch Lüge und Verstellung irre zu führen, auch da, wo es gar nicht abzusehen ist, welcher Vortheil ihnen aus solcher Täuschung erwachsen könnte. Zum Theil liegt in solchen Fällen die Absicht zu Grunde, sich durch Prahlerei oder übertriebene Klagen, durch Erfindung romantischer Schicksale oder pikanter Abenteuer interessanter zu machen, also eine Befriedigung der Eitelkeit zu erlangen; zum Theil aber fehlt auch dieses Motiv und es bleibt nur das Vergnügen an dem Bewusstsein übrig, dass man die Macht besitze, andere irre zu führen und der Trieb, dieses Machtbewusstsein durch praktische Ausübung reell zu geniessen. Die Gewohnheit macht alsdann das zwecklose Lügen zuletzt in ähnlicher Weise zum unentbehrlichen Bedürfniss wie das Tabakrauchen oder Schnupfen, und der habituelle Lügner steht gleichsam wie unter der dämonischen Macht seines Lasters. Wie jeder Lasterhafte nach langer Uebung, verliert auch der Lügner endlich so

sehr die Scham der Lüge, dass es ihn nicht im Geringsten mehr in Verlegenheit setzt, Lügen gestraft zu werden. Er scheint in solcher Lage nicht einmal mehr zu ahnen, dass andere Anwesende für ihn verlegen werden, sondern lächelnd geht er zu neuen Lügen über. Man findet diesen Grad der habituellen Lügenhaftigkeit fast nur beim weiblichen Geschlecht; besonders charakteristische Beispiele erinnere ich mich bei polnischen Damen und bei Dienstboten aus polnischen Landestheilen gesehen zu haben.

Dass das weibliche Geschlecht mehr zur Lüge und List hinneigt als das männliche, ist ganz natürlich, denn es ist ja das schwache Geschlecht, und die List ist die natürliche Waffe des Schwachen. Es kommt dazu, dass die Weiber in ihren Tagesgeschäften mehr mit Weibern zu thun haben als die Männer und daher häufiger den Kampf mit der Lüge und List aufzunehmen haben, der von selbst schon zur Anwendung gleicher Waffen verführt. Dieser Zusammenhang zwischen Schwäche und List ist besonders von Schopenhauer betont worden. Es ist nun aber nicht so sehr die Schwäche selbst, als das Gefühl der Schwäche, welches zur Anwendung der List im Kampfe ums Dasein reizt; daher kommt es, dass auch der Schwache, ohne sich passiv in die Rolle des Unterdrückten und Ueberwundenen zu ergeben, gerade und wahrhaft sein kann, wenn er durch Muth gehoben wird. Man findet daher auch viele wahrhafte Weiber, die Lüge und Verstellung für unter ihrer Würde halten; dies sind dann allemal muthige Charaktere. Andererseits kann auch die physische Stärke demjenigen kein Zutrauen in seine Kraft geben, der der Charaktereigenschaft des Muthes entbehrt, und weil sich so oft physische Stärke und Feigheit paart, darum sehen wir auch die Lügenhaftigkeit oft genug im starken Geschlecht, und selbst in seinen kräftigsten Individuen, vertreten. Dieser Zusammenhang zwischen Falschheit und Feigheit, der in der That psychologisch tiefer gefasst ist als der von List und Schwäche, ist besonders von Fichte hervorgehoben worden. So sehr nun aber auch der Muth in beiden Geschlechtern grosse Unterschiede von der Erbärmlichkeit bis zum Heroismus zeigt, so ist doch im Grossen und Ganzen das weibliche Geschlecht nicht bloss das schwache, sondern auch das feige Geschlecht. Wer daran zweifelt, der vergegenwärtige sich, dass nach der Criminalstatistik fast alle Verbrechen, zu denen einiger Muth erforderlich ist, auf das männliche Geschlecht fallen, dass aber das weibliche Geschlecht dieses Deficit durch einen Ueber-

schuss an kleinen Gelegenheitsdiebstählen, Unterschlagungen, Betrügereien und Fälschungen auszugleichen bemüht ist. Selbst bei gleichem Risico ist es schon die Grösse eines Verbrechens an und für sich, vor der das Weib aus Mangel an Muth zurückschreckt.

Der Zusammenhang zwischen Falschheit und Feigheit auf der einen Seite, sowie der zwischen Wahrhaftigkeit, Muth, Selbstvertrauen und Selbstgefühl auf der anderen Seite, giebt die Erklärung dafür, wie Kant dazu kommen konnte, die Lüge wegen der Verletzung der Menschenwürde des Lügenden verwerflich zu finden (Werke IX S. 283), obschon die Erklärung, die er aus dem Sprachvermögen dafür zu geben sucht, nicht mit Unrecht von Schopenhauer als „abgeschmackt" bezeichnet wird (Grundprobl. d. Ethik 2. Aufl. S. 225). Leider giebt nur Schopenhauer keinen brauchbaren Ersatz; denn dass die Lüge „einen Zwang mittelst der Motivation" auf einen andern ausübt, könnte doch nur für solche Fälle eine „Unrechtmässigkeit" derselben begründen (ebd. S. 222), in welchen die Ausübung eines Zwanges überhaupt unrechtmässig ist, d. h. in Fällen, wo der Zwang als solcher fremde Rechte verletzt. Dagegen ist nun zweierlei zu bemerken. Erstens würde in solchem Falle nicht die Lüge an sich, sondern nur der durch dieses an und für sich sittlich indifferente Mittel geübte Zwang das Unrecht der Handlung ausmachen, also hierdurch gar keine sittliche Verwerflichkeit der Lüge als solcher begründet sein. Zweitens aber würde nur diejenige Lüge von dieser Verurtheilung indirect betroffen werden, durch welche einem Dritten ein Unrecht, d. h. eine Verletzung oder ein Schade zugefügt wird, während Kant mit Recht betont (a. a. O. S. 283), dass die Lüge nicht erst Anderen schädlich zu sein braucht, um für moralisch verwerflich erklärt zu werden. Der Grund der Verwerflichkeit der Lüge als solcher muss also ein derartiger sein, dass er auch die unschädlichen trifft, und die moralische Verwerflichkeit derjenigen Handlungen, in welcher ein Unrecht vermittelst der Lüge geübt wird, erhöht.

Dieser Grund aber liegt so nahe, dass man ihn mit Händen greifen kann. Es ist die Zerstörung des Vertrauens, welches die Grundlage alles gesellschaftlichen Verkehrs, also auch des sittlichen Verhaltens der Menschen zu einander bildet. Wir haben im achten Abschnitt der Gefühlsmoral gesehen, dass die moralische Bedeutung der Treue gleichfalls auf der Erhaltung des Vertrauens beruht, insofern das Vertrauen nur möglich ist unter der Voraussetzung der

Stätigkeit des (stillschweigend oder ausdrücklich) declarirten Willens. Hierbei war aber auf Seiten der ausdrücklichen, bewussten und absichtlichen Willensdeclaration als selbstverständliche Bedingung vorausgesetzt, dass die Willensdeclaration eine wahrhafte sei; denn nur auf Grund des Vertrauens in die Wahrhaftigkeit der Kundgebung über den gegenwärtigen Willen kann ein Vertrauen auf die Fortdauer dieses Willens für die Zukunft erwachsen. Eine absichtliche Täuschung über die Beschaffenheit des gegenwärtigen Willens steht mithin auf gleicher Linie mit einer absichtlichen späteren Aenderung dieses Willens, an dessen Fortdauer man den Glauben erweckt hatte; oder mit anderen Worten, die Lüge ist von gleicher moralischer Bedeutung wie der Treubruch. Sie ist sogar noch verwerflicher als dieser, insofern die Lüge jede Möglichkeit der Treue mitvernichtet, die Treulosigkeit aber immer noch die Möglichkeit der Wahrhaftigkeit in den Aussagen über die momentane Willensbeschaffenheit offen lässt; die Lüge vernichtet also das Vertrauen auf einem weit umfassenderen Gebiete als die Treulosigkeit. Dieses Gebiet erweitert sich abermals dadurch, dass die Lüge nicht bloss in Bezug auf Kundgebungen über die gegenwärtige Beschaffenheit des eigenen Willens möglich ist, sondern auch in Bezug auf zahllose andere Umstände, deren Auffassung auf das Handeln des Belogenen von Einfluss sein kann. Geht die Absicht des Lügenden dahin, den Belogenen zu einer Handlung zu veranlassen, die zu seinem eigenen Vortheil gereicht, so täuscht er in gewinnsüchtiger Absicht, übt also Betrug; ist aber kein für ihn abfallender Vortheil (auch nicht einmal Eitelkeitsbefriedigung) bei seiner Täuschung ersichtlich, und übt er dieselbe nur um den andern zu schädigen, so dient die Lüge der Schadenfreunde und Bosheit, also den allerverwerflichsten Triebfedern.

Es würde nach dem Gesagten unerklärlich sein, dass im praktischen Leben die Lüge im Ganzen eine so milde Beurtheilung erfährt, wenn nicht einerseits die ohne schädigende oder gewinnsüchtige Absicht vorgebrachten Lügen die Mehrzahl bildeten und andererseits ein Gebiet bestände, wo die Lüge berechtigt, und ein anderes, wo sie wenigstens conventionell üblich ist. Dadurch kommt es, dass über der Unschädlichkeit der Lüge im concreten Falle ihre allgemeine Schädlichkeit in Untergrabung des Vertrauens übersehen wird, und dass bei dem Mangel principieller Unterscheidungsmerkmale die Grenzen der

berechtigten, der geduldeten und der unberechtigten und verwerflichen Lüge für die allermeisten Menschen unklar ineinanderschwimmen.

Das Gebiet der zwecklosen und anscheinend gleichgültigen Lüge ist darum so bedenklich und gefahrdrohend für die Sittlichkeit, weil es einerseits die Gewöhnung und Erziehung zur habituellen Lügenhaftigkeit mit sich führt, und andererseits das Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit der Menschen im Allgemeinen herabstimmt. Wer schon ohne greifbaren Zweck zum Lügen geneigt ist, von dem erwartet man nicht mit Unrecht, dass er uns erst recht belügen wird, wenn wichtige Interessen für ihn auf dem Spiele stehen; es gilt hier die Moral der Fabel:

Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht,
Und wenn er auch die Wahrheit spricht.

Die Vertrauensseligkeit, mit der die Jugend ins Leben tritt, verliert sich mit jedem Jahrzehnt mehrt und mehr und weicht endlich dem Misstrauen des Alters, bloss weil man immerfort überwiegende Erfahrungen über die Lügenhaftigkeit und Falschheit der Menschen macht, und diese beständig von dem Vertrauen gegen den Durchschnitt der Menschen etwas abnagen. Nun ist aber klar, dass ein sittlicher Verkehr nur auf der Basis des Vertrauens, auf der des gegenseitigen Misstrauens aber höchstens noch ein rechtlicher Verkehr der Menschen unter einander möglich ist, und darum ist es von der höchsten Wichtigkeit für das sittliche Leben der Gesellschaft, das Niveau der allgemeinen Wahrhaftigkeit und Treue zu steigern, damit das von der Jugend in's Leben mitgebrachte Vertrauen möglichst ungeschmälert bis in's höhere Alter vorhalte. Diese Steigerung des Niveaus der Wahrhaftigkeit kann aber wieder nur dadurch bewirkt werden, dass die Menschen sich nicht bloss der schädlichen und gewinnsüchtigen, sondern auch der zwecklosen und anscheinend unschädlichen Lügen auf das Sorgfältigste enthalten und ihren Wahrheitssinn durch ausschliesslich wahrhaftes Handeln und Reden üben und stärken, den Hang zu Lüge und Verstellung aber ungeübt verkümmern lassen.

Die Lüge, so weit sie unmittelbar unschädlich ist, hört auf, verwerflich zu sein, sobald kein Vertrauen mehr durch dieselbe getäuscht wird, und dies kann als Probe dafür gelten, dass die Verwerflichkeit der Lüge als solche allein durch die Täuschung des Vertrauens begründet werden kann. In zwei Fällen ist man berechtigt, vorauszu-

setzen, dass die gemachte Aussage nicht als Wahrheit angesehen werde: erstens wo es sich unmissverständlich um einen Scherz handelt, und zweitens, wo die Forderung, die Wahrheit zu sagen, unberechtigt, also der Glaube an ihre Erfüllung absurd wäre.

Die Scherzlüge, so weit dieselbe jedem Missverständniss im Sinne des Ernstes entrückt ist, verbieten wollen, kann nur ein pedantischer Rigorismus, der den Grund der Verwerflichkeit der Lüge im Allgemeinen und seinen Fortfall beim Scherz gänzlich verkennt; die Scherzlüge ist deshalb völlig unschuldig, weil und insofern durch sie niemand getäuscht wird, oder doch die Aufklärung der Täuschung auf dem Fusse folgt, und sie wird in diesem Sinne auch von allen vernünftigen Menschen als unverfänglich angesehen. Sie aus dem Leben verbannen, hiesse, den Scherz eines seiner wirksamsten Mittels zur Erheiterung des ohnehin so ernsten Lebens berauben.

Der andere Fall der berechtigten Lüge ist im Gegensatz zur Scherzlüge als Nothwehrlüge zu bezeichnen. Wenn Jemand sich unbefugter Weise in mein Grundstück eindrängen und der mündlichen Aufforderung nicht weichen will, so werfe ich ihn mit Gewalt hinaus, und er hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er blaue Flecke davon mitnimmt; ebenso wenn Jemand mich mit zudringlichen Fragen belästigt und sich unbefugter Weise in meine privaten Angelegenheiten einzudrängen sucht, so übe ich nur mein geistiges Hausrecht, wenn ich den unzarten oder unverschämten Eindringling hinauswerfe. Gelingt dies nicht durch rechtzeitiges Schliessen der Thür und ist die Sachlage der Art, dass nur die Lüge mich davor schützen kann, dass der Zudringliche eine mir selbst oder einem Dritten nachtheilige Kenntniss als Beute seines geistigen Einbruchs mitnimmt, so bin ich moralisch berechtigt, dem Geheimniss eines Dritten gegenüber sogar verpflichtet, ihn zu belügen, und er hat es allein sich selbst zuzuschreiben, wenn er dumm genug ist, einer durch seine Unverschämtheit provocirten Lüge Glauben zu schenken. Die Berechtigung der Nothwehrlüge hat Schopenhauer richtig erfasst und dargestellt (Grundprobleme d. Eth. 2. Aufl. S. 222—225), und vor der Verwechselung derselben mit der „Nothlüge" mit Recht gewarnt. Die Nothlüge nimmt nämlich keine Rücksicht auf die Berechtigung des Fragenden zu seiner Frage, auf deren Mangel allein die Nothwehrlüge sich stützt: die Nothlüge stützt sich vielmehr ausschliesslich auf den Schaden der aus dem Wahrheitsagen in dem concreten Falle für den Wahrhaftigen

hervorgehen würde, während er durch die Lüge diesem Schaden entgeht. Die Vertheidiger der Nothlüge verkennen aber, dass durch das Belügen eines zur Erforschung der Wahrheit Berechtigten eine Täuschung des Vertrauens und eine Herabminderung der Vertrauenswürdigkeit stattfindet, die in ihren directen und indirecten Folgen einen weit schwereren Nachtheil im Gefolge hat, als der aus der Wahrhaftigkeit entspringende gewesen wäre. Allerdings hat die Berechtigung zur Frage ihre Grade, und geht stufenweise aus der höchsten Berechtigung eines intimen Vertrauensverhältnisses zu einer bloss fälschlich vom Fragenden angemaassten Befugniss über; in demselben Sinne findet auch ein schrittweiser Uebergang von der verwerflichen Nothlüge zur berechtigten Nothwehrlüge statt.

Von ganz erheblichem Nachtheil für die Wahrhaftigkeit der Individuen ist die Gewöhnung an die conventionelle Lügenhaftigkeit des gesellschaftlichen Verkehrs und theilweise auch des politischen Lebens. Es beginnt dieses Gebiet allerdings mit solchen Lügen, deren Unwahrheit man sich beim Gebrauch beständig vor Augen hält; es steigt aber von diesen in unmerklichen Uebergängen zu solchen Lügen empor, durch die man wirklich Andere zu täuschen sucht. Unser ganzer geselliger Verkehr ist auf die Schmeichelei der Phrase gestellt; jeder, der nicht als Sonderling abstossen, sondern in der Gesellschaft verkehren will, sieht sich genöthigt, diese offenkundige Heuchelei mitzumachen. Man könnte glauben, dass, eben weil die Unwahrheit offenkundig ist, diese conventionellen Lügen als eben so unschuldig gelten könnten wie die Scherzlüge; aber dem ist schon deshalb nicht so, weil man bei der conventionellen Lüge die zweite Lüge mitbegeht, so zu thun, als ob man daran glaubte, dass der Andere sich täuschen lässt. In der That läuft auch ein gewisser Grad von Täuschung dabei mit unter; denn obwohl jeder im Allgemeinen von der Lügenhaftigkeit der gesellschaftlichen Phraseologie völlig überzeugt ist, so spielt ihm doch die Eigenliebe und Eitelkeit den bösen Streich, dass er von dieser allgemeinen Ueberzeugung bis zu einem gewissen Grade eine Ausnahme gelten lässt, sobald diese Phrasen auf ihn selbst angewendet werden. Schon wenn ein Fremder es sich zur Ehre rechnet, ihm vorgestellt zu werden, oder sich glücklich schätzt, ihn kennen zu lernen, wird er diese Redensarten für relativ wahrhafter zu halten geneigt sein, als wenn er bloss der Vorstellung dieses Fremden vor einem Dritten beiwohnte; wenn aber gar Frauen und

Mädchen ihre Begrüssung unter den rührendsten Zärtlichkeitsversicherungen, Umarmungen und Küssen vollziehen, so ist kaum zu glauben, dass diese Vorstellung völlig eindruckslos bleiben sollte. Jüngere Mädchen besonders lassen sich nicht träumen, wie giftig sie oft von denjenigen bekrittelt, verspottet und verläumdet werden, welche ihnen mit der conventionellen Lüge schwesterlicher Zärtlichkeit begegnen.

Man kann unseren ganzen geselligen Verkehr, wenigstens soweit das weibliche Geschlecht in demselben tonangebend ist, als eine künstlich organisirte Schmeichelei-Versicherungsanstalt auf Gegenseitigkeit bezeichnen. Denn in der That ist das gesellige Leben auch unserer höheren Stände so hohl und gehaltlos, dass es unbegreiflich wäre, weshalb die Menschen fortfahren, sich den damit verbundenen Zwang aufzuerlegen, wenn nicht der Umstand eine Erklärung böte, dass die gesellige Unterhaltung (abgesehen von dem gemeinsamen Scandalisiren über Abwesende) wesentlich auf gegenseitige gröbere oder feinere Schmeichelei hinausläuft, also der Eigenliebe oder Eitelkeit eine gewisse Befriedigung gewährt. Dass aber die Eitelkeit bei diesem Treiben wirklich ihre Rechnung findet, ist der schlagendste Beweis dafür, dass die conventionellen Lügen der gesellschaftlichen Phraseologie von den Geschmeichelten selbst keineswegs durchweg als Unwahrheit aufgenommen werden, und hiermit ist dargethan, dass bei diesen conventionellen Lügen die Bedingung unerfüllt bleibt, unter der allein die Lüge unschuldig ist, die Bedingung nämlich, dass niemand durch die Lüge getäuscht wird. Die durchgängige Heuchelei des gesellschaftlichen Lebens dagegen ist nicht bloss als Lüge an und für sich verwerflich, sondern sie ist es doppelt, weil jene allgemeine Eitelkeitsversicherung auf Gegenseitigkeit der widerliche Dünger ist, der die Eitelkeit der Menschen immer geiler in's Kraut schiessen lässt. Darum ist jede Reform in den Formen unseres geselligen Verkehrs von sittlicher Bedeutung, welche eine Phrase aus der Welt schafft, und das Benehmen zur Geradheit und Wahrhaftigkeit zurückführt, und ist auch der kleinste Schritt in dieser Hinsicht willkommen zu heissen (z. B. die in den letzten Jahrzehnten durchgedrungene Beseitigung der Prädicate Wohlgeboren und Hochwohlgeboren und der Versicherungen des Gehorsams und der Verehrung bei der Unterschrift eines Briefes).

Dass ein edler Anstand, verbunden mit echtem Zartgefühl, sehr wohl ohne Lüge und Heuchelei möglich ist, und dass die Ausmerzung

der Lügenhaftigkeit aus der Geselligkeit sehr wohl ohne Rückfall in Rohheit und Plumpheit möglich ist, bedarf wohl kaum des Beweises. Dem Deutschen liegt ohnehin jene Phraseologie und Heuchelei ferner als dem Franzosen, der in ihr sein Lebenselement findet. Bei uns ist diese gesellige Gleissnerei wesentlich ein Rest wälscher Unsitte, die durch die Nachäfferei des Französischen in den beiden letzten Jahrhunderten bei uns eingedrungen ist. Der Theil der Gesellschaft, der sie aufrecht erhält, ist das weibliche Geschlecht, das bekanntlich zum französischen Nationalcharakter eine gewisse Wahlverwandtschaft hat, weil es die Eitelkeit und die Neigung zu Verstellung und Komödiespielen mit ihm theilt. Beide Charakteranlagen finden aber bei Aufrechterhaltung der allgemeinen Komödie der Gesellschaft ihre Rechnung, und darum zeigt sich auch, dass in Deutschland ein ganz anderer, natürlicherer und wahrhafterer Ton der Unterhaltung angeschlagen wird, sobald nur Männer unter sich sind, als wenn beide Geschlechter gemischt sind. In Frankreich dagegen ist der männliche Theil der Gesellschaft fast ebenso lebhaft und passionirt wie der weibliche an der allgemeinen Schmeicheleiversicherung auf Gegenseitigkeit betheiligt, und die Virtuosität, womit dort diese gegenseitige Kitzelung der Eitelkeit cultivirt wird, macht dem Franzosen sein Vaterland doppelt theuer, weil er diesen seinen höchsten Lebensgenuss vermisst, wenn er in ein Land kommt, wo die Männer ihm keine, oder gar plumpe (d. h. ihm keine Illusion der Wahrheit erweckende) Schmeicheleien sagen. Für die deutsche Cultur ist die Rückkehr der Frauen von der conventionellen Heuchelei zu grösserer Wahrhaftigkeit und Natürlichkeit gradezu zu einer Lebensfrage geworden; denn da die Männerwelt sich mehr und mehr von dieser französirenden Salonkomödie abgestossen fühlt, so droht der schon jetzt zwischen beiden Geschlechtern klaffende gesellschaftliche Riss eine unheilvolle Trennung herbeizuführen, wenn die Frauenwelt nicht auch die Wiederentfremdung von wälscher Unsitte mitmacht. Grade die Männer von besserem Gehalt werden gezwungen, aus dem Salon in die Kneipe zu flüchten, ein Tausch, der, zum System erhoben, nicht minder von nachtheiligen Folgen für die Cultur unseres Volkes sein würde. —

Zu der conventionellen Lüge der gesellschaftlichen Heuchelei kommt ferner die der kirchlichen und politischen Heuchelei hinzu, um den Wahrheitssinn des Einzelnen durch den Anblick eines allgemein gebilligten Lug- und Trugsystems und eine starke Nöthigung

zur activen Theilnahme an demselben zu untergraben. Wenn die Heuchelei des geselligen Verkehrs noch Vertheidiger finden konnte, welche ihr einen unschuldigen Charakter zu vindiciren suchten, so ist dies bei der kirchlichen und politischen Heuchelei nicht mehr möglich; hier bleibt nur noch die Wahl, entweder die Existenz der sogleich näher zu bezeichnenden Zustände zu leugnen, indem man den Kopf unter den Flügel steckt, oder aber die Lügenhaftigkeit unserer kirchlichen und politischen Zustände durch Opportunitätsgründe zu rechtfertigen.

In kirchlicher Hinsicht befinden wir uns in einer noch weit heftigeren und radicaleren Gährungsperiode, als das Reformationszeitalter war; die überlieferten Formen des Kirchenthums prallen mit entgegengesetzten Tendenzen der neueren Staats- und Gesellschaftsentwickelung zu einem erbitterten Kampfe zusammen, und die bisher benutzten dogmatischen Gefässe für den Inhalt des religiösen Bewusstseins wollen sich mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein der Gegenwart nicht mehr vertragen, ohne dass vorläufig abzusehen wäre, woher die neuen Schläuche (oder vielmehr Fässer) genommen werden sollen, in die der neue Wein gefüllt werden könnte. Die Wirkungssphäre der Kirche wird durch Staat und Gesellschaft immer mehr beschränkt, die bisherigen Dogmen dem Fortschritt des wissenschaftlichen Bewusstseins gegenüber immer unmöglicher.

So dringt ein doppelter Zwiespalt in jede Hütte und jeden Palast; mit tausend sichtbaren und unsichtbaren Armen sucht das Hergebrachte den Menschen in seinem Kreise festzuhalten, aber durch tausend mal tausend Kanäle sickert das zersetzende Ferment des Fortschritts in alle Fugen des alten Gebäudes. Selbst die Gläubigsten sind nicht mehr unberührt von der Morgenröthe der Aufklärung, und der katholische Bauer würde sich sehr wundern, wenn man ihm zeigen könnte, für wie viele Fragen sein Kopf bereits eine ganz andere Lösung acceptirt hat, als sie in der Lehre seiner Kirche, der er treu anzuhängen wähnt, vorgeschrieben ist. Beim städtischen Bürger ist die Differenz seines wirklichen Glaubens von der Glaubenslehre derjenigen Confession zu der er nominell gehört, meistens schon sehr erheblich, bei dem Gebildeten aber besteht ein so schroffer Gegensatz zwischen seiner Weltanschauung und der Kirchenlehre, dass nur noch ein gewaltsames Verschliessen der Augen gegen den Widerspruch, in dem das Leben sich bewegt, möglich ist.

Dieses gewaltsame Verschliessen der Augen dagegen, dass die ganze Zugehörigkeit zur Kirche thatsächlich eine Lüge geworden ist, ist selbst nur wegen eines erschreckenden Mangels an Wahrheitssinn möglich; denn ein einigermaassen kräftiger Wahrheitssinn duldet nicht, dass man auf diese Weise sich selbst beschwindelt. Bei schärfer entwickeltem Verstande ist aber auch das deutliche Bewusstsein vorhanden, dass die eigenen Ansichten in den wichtigsten und entscheidendsten Punkten im Gegensatz zur Kirche stehen, aber aus äusseren Rücksichten wird nun doch eine innere Zugehörigkeit zur Kirche *erheuchelt*. Bald ist es die Rücksicht auf die Eltern, oder auf die Frau Schwiegermutter, oder auf eine Erbtante, bald die Liebe zum ehelichen Frieden, bald der Zwang des Staatsamtes und seine ausseramtlichen Ansprüche, bald die Furcht, den Kindern durch Ausschliessung derselben aus der Kirche ihre künftige Laufbahn zu erschweren, bald die Absicht, dem Pöbel, für den der kirchliche Schwindel nöthig sei, ein gutes Beispiel zu geben, bald endlich (besonders bei Frauen) die Besorgniss, mit der Kirchlichkeit der Erziehung eines der wirksamsten Mittel zur Aufrechterhaltung der Autorität unter den Kindern einzubüssen, was zu einem Festhalten an den Formen confessioneller Frömmigkeit Anlass giebt.

Aber alle diese Rücksichten können die Verlogenheit eines solchen Verhaltens nicht entschuldigen, um so weniger als es sich um das Gebiet des religiösen Bewusstseins handelt, wo das Höchste und Heiligste gepflegt und der edelste und erhabenste Trieb nach Wahrheit (das metaphysische Bedürfniss) in der lautersten Weise genährt und entwickelt werden soll. Alle momentanen und äusserlichen Vortheile, welche durch ein so frivoles Spiel mit dem Allerheiligsten des Menschenherzens erlangt werden können, verschwinden vor dem Schaden, welchen die Seele durch diese Schädigung des Wahrheitssinnes in seiner edelsten Gestalt nimmt, und alle Bequemlichkeiten bei der Erziehung von Völkern und Kindern müssen zurücktreten vor den furchtbaren Folgen, wenn die Völker oder Kinder eines Tages dahinter kommen, dass ihre Führer und Erzieher sie auf die frivolste und nichtswürdigste Weise betrogen haben, genau so, wie eine gewissenlose Amme, die dem Säugling Opium giebt, um sich vor demselben momentane Ruhe zu schaffen. Wenn sie ihre ganze Scheu und Ehrfurcht vor dem Heiligthum der tiefsten Wahrheit von denjenigen, denen sie Pietät und Vertrauen entgegenbrachten, schnöde gemiss-

braucht sehen, und behufs ihrer bequemeren Gängelung auf Dogmen gerichtet finden, die den Leitenden selbst nicht mehr als wahr gelten, so ist es wahrlich kein Wunder, wenn sie alle Liebe zur Wahrheit und allen Glauben an dieselbe nun auch ihrerseits über Bord werfen, und gleichfalls in frivolem Cynismus sich der weltlichen Verlogenheit in die Arme stürzen. Die besten und edelsten Naturen aber werden, wenn sie hinter den ungeheuren, an ihnen verübten Betrug kommen, von einem gerechten und heiligen Zorn über die falschen Vormünder und Erzieher entbrennen, die den empfänglichsten Sinn ihrer Kindheit und Jugend mit Märchen vollgepfropft haben, von denen sich wieder zu befreien ein die beste Geisteskraft verzehrendes Ringen erforderlich ist.

Das mögen diejenigen Regierenden und Eltern wohl in Erwägung ziehen, welche, selbst dem Glauben entfremdet und für ihre Person vielleicht schon ausser Beziehung zur Kirche getreten, doch der Ansicht huldigen, dass für das regierte Volk oder für die zu erziehenden Kinder die fernere Erziehung in christlicher Weltanschauung und christlicher Frömmigkeit nöthig oder doch nützlich sei. Die aber bloss aus Mangel an Muth oder Initiative im alten Schlendrian bisher mit fortgeschlendert sind, die mögen sich erschreckend klar machen, welch' eine furchtbare, sittliche Verantwortlichkeit sie auf sich nehmen, indem sie ihren Kindern gegenüber auf dem Gebiete der heiligsten und höchsten Wahrheit mit systematischer Verlogenheit verfahren.

Jetzt, wo nach Einführung der bürgerlichen Civilstandsregister niemand mehr zu Cultushandlungen gezwungen werden kann, ist der äusserlich declarirte Austritt aus der Kirche für alle diejenigen, die in unzurechnungsfähigem Alter (nämlich während ihrer Minderjährigkeit, wo sie nicht einmal die kleinste Geldschuld rechtsgültig contrahiren konnten) in die Kirche hineingeschmuggelt oder hineingepresst sind, in der That als indifferent zu bezeichnen; denn eine solche äusserliche Ueberstülpung der Confessionalität spricht so sehr allen modernen Rechtsbegriffen Hohn, und ist in sich so nichtig und ungültig, dass es in geistiger Beziehung gar keiner formellen Rückgängigmachung eines an und für sich nichtigen Actes bedarf. Nur wer im majorennen Alter durch dauernde Theilnahme am kirchlichen Leben seine frühere Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft nachträglich ratificirt, nur von dem kann mit Recht die Zugehörigkeit zur

Kirche präsumirt werden, und darum ist eine solche dauernde Theilnahme an Cultushandlungen für jeden, der innerlich nicht zur Kirche gehört, eine fortgesetzte religiöse Heuchelei, eine Lüge der verwerflichsten Art, weil eine Verletzung des Wahrheitssinns auf seinem edelsten Gebiete. Noch verwerflicher aber ist es, seine Kinder im christlichen Glauben und in christlicher Frömmigkeit erziehen zu lassen,*) wenn man selbst sich innerlich und vielleicht auch schon äusserlich vom Christenthum abgewendet hat; diese Lüge hat zwar als blosse Zulassung einen mehr passiven Charakter, aber sie ist um so schändlicher, weil sie die anvertrauten Kinderseelen betrifft, gegen welche die sittliche Verantwortung noch weit ernster und heiliger genommen werden muss, als die gegen sich selbst.

Nun sehe man sich in der Welt um, wie viel und wie schwer aus Faulheit, Bequemlichkeit, Aengstlichkeit, Feigheit, Dummheit und Mangel an Wahrheitssinn gegen diese sittlichen Grundsätze gesündigt wird, wie die religiöse und kirchliche Heuchelei in ihrer activen und passiven Gestalt, als Lüge und Zulassung der Lüge, als Verstellung und als Duldung falscher Schlüsse aus dem stillschweigenden Verhalten allerwärts üppig wuchert. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn ich behaupte, dass zwei Drittel unserer gebildeten Männerwelt und ein kleiner Bruchtheil der gebildeten Frauen gegen die Wahrhaftigkeit auf religiösem Gebiete in einer oder mehreren der angeführten Arten verstossen. Nirgends aber bewahrheitet sich der Fichte'sche Satz, dass die Feigheit die Mutter der Falschheit ist, schlagender als auf diesem Gebiet, wo als das Hauptmotiv für die meisten der zur Schau getragenen oder stillschweigend zugelassenen Lügen die Feigheit gelten kann, welche sich fürchtet, gegen den mächtigen Popanz der Convenienz zu verstossen. — Auch auf religiös-kirchlichem Gebiete ebenso wie auf gesellschaftlichem ist das Resultat unsrer Betrachtung eine abstossende Verlogenheit unserer gegenwärtigen Zustände; während auf diesem der Hauptantheil der weiblichen Eitelkeit zufiel, sind auf jenem die Männer die Hauptträger der Unwahrhaftigkeit, weil der grosse Conflict des Alten und Neuen sich in ihnen weit schärfer aus-

*) Die Information reiferer Kinder über den Vorstellungskreis des christlichen Religionssystems gehört dagegen nothwendig zur allgemeinen Bildung; ein nicht erbaulicher, sondern rein lehrhafter Religionsunterricht ist daher nicht zu entbehren. Deshalb ist der Religionsunterricht durch Laien in der Schule beizubehalten, weil nur so ihm der rein lehrhafte Charakter gewahrt werden kann.

prägt, als in den Frauen, deren Mehrzahl auch in den gebildeten Ständen gedankenlos am Alten hängt und auch gar nicht die Fähigkeit besitzt, sich die fraglichen Widersprüche klar zu machen oder gar zu einer sicheren subjectiven Entscheidung des Conflictes zu gelangen. —

Ein drittes Gebiet, wo die Unwahrhaftigkeit unserer modernen Zustände für den unbefangenen Beobachter klar zu Tage tritt, ist das politische Leben. Die öffentliche Seite desselben fällt fast ausschliesslich den Männern zu, und das schöne Geschlecht ist hier vorläufig auf die Unterrocksintrigue hinter den Coulissen beschränkt; die Art, wie letztere geführt wird, beweist zur Genüge, dass, wenn es den Weibern gelänge, an der öffentlichen Politik ihren Antheil zu erhalten, die Verlogenheit der letzteren noch auf einen ganz andern Grad steigen würde. Wer vom doctrinären Standpunkte der preussischen Fortschrittspartei, die von der alleinseligmachenden Kraft des Parlamentarismus überzeugt ist, oder vom Standpunkt nationalliberalen Entzückens darüber, wie wir's so herrlich weit gebracht, meine Bemerkung über die Verlogenheit unseres politischen Lebens liest, der wird sich freilich verwundert die Augen reiben. Aber grade der Parlamentarismus mit seiner Installirung des oratorischen Parteikrieges hat die bisher bloss auf dem Felde der äusseren Politik in der Diplomatie bestehende Verlogenheit auch in die innere Politik übertragen, und der Nationalliberalismus braucht doch nur sich zu vergegenwärtigen, wie sehr es ihm an Muth fehlt, seinen Uebergang vom abstracten liberalen Doctrinarismus zu einer vernünftigen realistischen Compromisspolitik offen einzugestehn, und wie sehr er sich gleissnerisch bemüht, seine sachgemässen Compromisse nachträglich zu den wahren Forderungen der liberalen Doctrin aufzuputzen.

Wenn ich die bodenlose Verlogenheit unserer Tagespresse in allen Parteischattirungen erwähne, so brauche ich kaum einen Widerspruch zu gewärtigen; aber wenige denken daran, dass diese Verlogenheit der Parteiblätter doch nur ein Ausfluss von der Verlogenheit der Parteipolitik ist, die nur in der Anonymität der Presse ihren ungenirtesten Tummelplatz hat. In der Presse wird nach dem jesuitischen Grundsatz verfahren: *calumnia audacter*; *semper aliquid haeret*. Die Oppositionsparteien veröffentlichen Lügen, um aus der Abfassungsform der officiösen Dementi's weitere Angriffspunkte herauszuinterpretiren: die Regierungspartei lässt Lügen drucken (*ballons d'essai*), um aus

der Aufnahme, welche dieselbe bei den andern Parteien finden, zu schliessen, welche Aufnahme gewisse Maassregeln finden würden. Jedes Blatt rechnet auf die rasche Vergesslichkeit, sowie darauf, dass die Mehrzahl seiner Leser derselben nur die eine Zeitung liest, also die Frechheit ihrer Lügen nie recht erfährt. Wer aber viele Zeitungen vergleicht, der sieht doch bald, dass sie einander nicht viel vorzuwerfen haben. Das Publicum andererseits hat sich an die Verlogenheit der Presse schon so gewöhnt, dass ihm ebenso der Unwille, wie den Zeitungsschreibern die Scham über dieselbe abhanden gekommen ist; ja sogar der schlechte Theil des Publicums ist schon so weit gesunken, dass er lieber belogen sein, als die beliebten Sensationsnachrichten entbehren will, was natürlich die Redactionen nicht ausser Acht lassen. Diese corrumpirende Wechselwirkung zwischen Presse und Publicum ist am weitesten in Nordamerika und Frankreich gediehen; aber auch in Wien kann man erleben, dass eine Pressprocessjury die Verleumdungsklage eines Privaten abweist, weil, wenn solche Empfindlichkeit allgemein würde, die Redactionen ja bald nicht mehr wissen würden, wie sie es ungestraft anfangen sollten, dem Wiener seine kleine pikante Scandalgeschichte zum Morgenkaffee zu serviren.

In der äusseren Politik beginnt die Heuchelei schon damit, dass von allen Seiten der Schein erweckt wird, als ob ein Rechtsverhältniss und sittliche Beziehungen der Staaten zu einander anerkannt und vorausgesetzt würden, während doch jeder Staat die *reservatio mentalis* macht, dass er alle Verträge nur so lange hält, als es ihm vortheilhaft ist. Letzteres ist auch das allein richtige und allein patriotische Verhalten der Regierungen, da zwischen souveränen Staaten nur der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten, besteht.*) Aber eben die von der conventionellen diplomatischen Heuchelei erzeugte und von einer irregeleiteten öffentlichen Meinung stürmisch geforderte Fiction eines gar nicht vorhandenen Rechtszustandes wirkt darauf zurück, die internationalen Beziehungen so durch und durch verlogen zu machen. Jeder Staat sucht seine Zukunftspläne zu verheimlichen und leugnet sie officiell ab; aber die meisten haben Zukunftspläne, in denen die Erstarkung der eignen Macht auf Kosten der politischen

*) Vergl. A. Lasson „Princip und Zukunft des Völkerrechts", sowie meine „Ges. Studien und Aufsätze" A VI.

Existenz anderer Staaten, oder doch wenigstens auf Kosten ihrer Einheit, ihrer Macht oder ihres Einflusses das Ziel ist. Seitdem die öffentliche Meinung politischen Einfluss erlangt hat, bemühen sich die meisten Staaten, diese öffentliche Meinung für sich einzunehmen und gegen ihre politischen Gegner aufzuhetzen, und als Mittel hierzu wird die ganze Verlogenheit der Presse in Bewegung gesetzt. Eine verhältnissmässig wahrhafte Diplomatie verfolgen kann nur ein Staat, der sich stark genug fühlt, jedem feindlichen Angriffe gewachsen zu sein, hinreichend gross und genügsam, um nach keiner Gebietsvergrösserung mehr zu verlangen, und bescheiden genug, um kein Uebergewicht über andere Staaten, also auch kein Mitreden in deren inneren Angelegenheiten in Anspruch zu nehmen. In dieser Lage ist jetzt das deutsche Reich, und darum kann seine Politik so ehrlich sein im Verhältniss zu der seiner Nachbarn. Aber auch die Preussische Politik bis zur Gründung des deutschen Reiches konnte relativ wahrhaft sein, weil die Preussische Regierung nicht ungeduldig war, sondern die Zeit der Erfüllung ihrer deutschen Mission ruhig abwarten konnte, überzeugt, dass nichts sie mehr in ihrer Aufgabe fördern würde, als die Fehler ihrer Gegner.

Aehnlich wie die Stellung der Staaten zu einander ist die Stellung der Parteien zu einander innerhalb eines Staates. Zwar begründet hier die Verfassung nebst den sie ausbauenden Gesetzen einen Rechtszustand; aber indem dieser Rechtszustand kein unabänderlicher ist, sondern durch die politische Macht jederzeit der rechtlichen Modification fähig ist, wird der Kampf der Parteien zu einem Ringen um die Macht der Rechtsumgestaltung. Werden durch die bestehenden Zustände der rechtmässigen Modification der Gesetze und der Verfassung die Wege versperrt, so bleibt darum eine wesentliche Machtverschiebung unter den politischen Factoren doch nicht einflusslos; vielmehr sammeln sich die umgestaltenden Tendenzen unter dem Drucke eines starken Widerstandes so lange auf, bis die Kraft ihrer Spannung den Widerstand übersteigt. Je stärker die Spannung hat anwachsen müssen, ehe sie sich durch Realisirung ihrer Tendenzen entladen konnte, desto explosiver wird die endliche Umgestaltung, desto mehr gleicht die Reform der Revolution. Auf alle Fälle aber stellt sich nach der Katastrophe ein den neuen Machtverhältnissen besser angepasster Gleichgewichtszustand her, der sich als neuer Rechtszustand, beziehungsweise als abgeänderte Verfassung

fixirt.*) Der Kampf der Parteien dreht sich also (mit Ausnahme der parlamentarischen Controle der Verwaltung) ausschliesslich um Machtfragen, nicht um Rechtsfragen, nämlich um die Erlangung der Macht, den bestehenden Rechtszustand im Sinne der Parteitendenzen zu modificiren.

Dieses so natürliche und selbstverständliche Sachverhältniss wird aber von den Parteien auf das Sorgfältigste verheimlicht und vertuscht. Alle Parteien geben sich vielmehr den Anschein, nur den bestehenden Rechtszustand aufrecht erhalten, gegen Missdeutung schützen und durch bessere Detailbestimmungen oder klarere Fassung des Wortlauts interpretiren zu wollen. Bei dem Streit für oder gegen ein neues Gesetz bemühen die Parteien sich, nachzuweisen, dass das fragliche Gesetz durch die Consequenzen des bestehenden Verfassungs- und Rechtszustandes gefordert oder ausgeschlossen sei; in Wahrheit aber kämpfen sie nur deshalb für oder gegen das Gesetz, weil dessen Annahme oder Ablehnung eine ihren Parteizielen entsprechende oder widersprechende Veränderung des Rechtszustandes herbeiführen oder abwehren würde. Dabei werden die eigentlichen Parteiziele von denjenigen Parteien, die überhaupt klar bestimmte Ziele haben, sorgfältig verheimlicht, und während ihr ganzes Verhalten zu allen auftauchenden politischen Fragen durch die Beziehung derselben zu diesen letzten Parteizielen bestimmt ist, suchen sie statt dieses wahren Bestimmungsgrundes ihres Verhaltens irgend welche andere Gründe vorzuspiegeln, namentlich solche, die den augenblicklich die öffentliche Meinung beherrschenden Vorurtheilen zu schmeicheln geeignet sind.

So sind alle Debatten der Parteien innerhalb wie ausserhalb des Parlamentes (ausgenommen diejenigen, welche zur Abklärung der streitigen Ansichten über technische Fragen dienen) eigentlich leere Spiegelfechtereien, bei denen die wahren Ziele und Bestimmungsgründe verheimlicht und durch oratorische Scheingründe ersetzt werden. Z. B. ist die Linke der meisten Parlamente in Monarchien republikanisch gesonnen und beurtheilt alle Fragen danach, ob sie zur Vorbereitung der Republik vortheilhaft sind oder nicht. Die Krone aber in solchen Ländern lässt sich oft genug durch die Furcht vor dem Kryptorepublicanismus der Linken bestimmen, sachlichen Fortschritten ihre Zustimmung zu verweigern, bloss weil sie dieselben von der Linken

*) Vergl. Lassalle „Ueber Verfassungswesen", ein Vortrag, Berlin 1862.

gefordert sieht und deshalb fürchtet, dass dieselben den geheimen antimonarchischen Tendenzen Vorschub zu leisten geeignet sein müssen. Die Regierung ist ferner oft genug ausser Stande, ihr Verhalten in der auswärtigen Politik vor dem Parlamente zu rechtfertigen, weil sie sich durch ein solches vorzeitiges Aufdecken der Karten ihr Spiel verderben würde; die Folge davon ist, dass sie sich durch den Parlamentarismus gezwungen sieht, ihr Verhalten mit falschen, mit Scheingründen zu vertheidigen.

Die verlogenste aller Parteien ist die ultramontane; denn ihr Parteiziel ist die absolute Intoleranz und die Alleinherrschaft der römischen Kirche, sie sucht dasselbe aber dadurch zu fördern, dass sie die Fahne der Freiheit voranträgt, um ihre propagandistische Agitation von jeder Beschränkung zu entfesseln. Sie nimmt daher die Maske des Liberalismus vor, benutzt die von der freien Verfassung der modernen Staaten gebotenen Handhaben (allgemeines Wahlrecht, freies Vereinsrecht, freie Presse u. s. w.), trotzdem, dass alle diese Institutionen von ihrem unfehlbaren Oberhaupte als Teufelswerk verflucht sind, und sucht mit Hülfe der politischen Freiheit eine Position zu erobern, von der aus sie den Fluch der Kirche durch Vernichtung aller dieser Freiheiten vollstrecken könne.

Verhältnissmässig am ehrlichsten kann eine Partei auftreten und ihre Tendenzen enthüllen, deren Ziele theils noch unklar und nebelhaft sind, theils so weit von den bestehenden Zuständen abliegen, dass eine Verwirklichung derselben entweder erst in einer nicht abzusehenden Zeit oder aber durch Revolution denkbar ist. In dieser Lage befindet sich bei uns die socialdemokratische Partei; die Neigung derselben zur Verlogenheit ist mindestens ebensogross als die der übrigen Parteien (wie sich an ihrer entstellenden Kritik des Verhaltens der Regierung und der übrigen Parteien zu ihr zeigt), und sie würde sofort in der nämlichen Weise wie bei den andern Parteien hervortreten, so wie sie in die Lage käme, ernsthaft an der Verwirklichung ihres Programms durch Reformen mitzuwirken.

Die Unwahrhaftigkeit unseres politischen Lebens ist nach alledem eine solche, die weniger den handelnden Persönlichkeiten zur Last zu legen ist, als sie durch unsere gegebenen politischen Zustände bedingt erscheint. In der äusseren Politik ist es die Unfertigkeit des europäischen Staatensystems, das zur Abrundung in grosse, geschlossene und nach keiner Gebietserweiterung mehr lüsterne Nationalstaaten

drängt; in der inneren Politik ist es die Oeffentlichkeit der Erwägungen über die zu treffenden Massregeln, die oratorischen Schaustellungen der Parlamente und das Buhlen um die Dirne „öffentliche Meinung", was die Verlogenheit unserer Zustände herbeigeführt hat. Der Einzelne kann wohl mehr oder minder massvoll sein, wenn er einmal an der Spiegelfechterei des parlamentarischen Lebens Theil nimmt, er kann es aber nicht wagen, wahrhaft zu sein, wenn er nicht unter allgemeiner moralischer Entrüstung vor die Thür gesetzt werden, oder doch eine höchst gefährliche politische Verwirrung anrichten will. Der Wahrhafte würde das *enfant terrible* seiner Partei, oder wenn er keiner Partei angehört, für alle Parteien sein; er würde seinen Wählern unverständlich bleiben und keinenfalls von ihnen zum zweitenmale mit ihrer Vertretung betraut werden. Ein Mann, der die Fähigkeit zur politischen Wirksamkeit in sich fühlt, hat daher nur die Wahl, entweder ganz auf die Ausübung dieser Fähigkeit, oder bis zu einem gewissen Grade auf die Wahrhaftigkeit zu verzichten. Würden alle hervorragenden Persönlichkeiten sich aus sittlichen Gründen für die erstere Seite der Alternative entscheiden, d. h. sich auf das Privatleben beschränken, so würden die öffentlichen Angelegenheiten ganz und gar in die Hände der gewissenlosen Abenteurer und eitlen Schreier gerathen, und die allgemeine Wohlfahrt würde schwer unter solchen Zuständen leiden. Daher ist Niemandem ein Vorwurf zu machen, der, um solches öffentliches Unglück abzuwenden, lieber das Opfer bringt, mit der Unwahrhaftigkeit unseres politischen Lebens zu pactiren; nur ist zu fordern, dass er die *simulatio* auf ein Minimum zu beschränken sucht und so sehr als möglich bei der (moralisch unangreifbaren) *dissimulatio* (Zurückhaltung, Reservirtheit, Verschwiegenheit) stehen bleibt. Unsere politischen Zustände bedingen ein gewisses Mass von Unwahrhaftigkeit und verführen zur Verlogenheit, aber sie zwingen nicht zu demjenigen Grade von Unwahrhaftigkeit und Verlogenheit, welchen unsere öffentlichen Zustände thatsächlich zeigen. Ein gutes Theil derselben kommt immerhin auf die starke Verbreitung des Hanges zur Lüge, welcher die Betheiligten so leicht zur Ueberschreitung des nothwendigen Masses verführbar macht. —

Die voranstehenden Erwägungen entrollen ein recht trauriges Bild von der Unwahrhaftigkeit und durchgängigen Verlogenheit unserer modernen Verhältnisse auf gesellschaftlichem, religiös-kirchlichem und politischem Gebiete. Indessen ist an den betreffenden Stellen schon

darauf hingedeutet worden, dass es Ursachen geschichtlicher (also auch vorübergehender) Art sind, welche diese Verminderung der Wahrhaftigkeit auf allen Gebieten des Lebens bewirkt haben. In der gesellschaftlichen Sphäre ist es das Uebergewicht des romanischen, speciell des französischen Wesens und die deutsche Nachäfferei fremder Sitte und Unsitte, welche durch den staatlichen Verfall Deutschlands im dreissigjährigen Kriege zu einer so bedauerlichen Höhe gesteigert wurden, gegen welche sich aber seit den Freiheitskriegen und noch mehr seit dem Kriege von 1870/71 eine entschiedene Reaction bemerkbar macht. Auf religiös-kirchlichem Gebiete ist es der ungeheure Widerstreit zwischen dem religiösen Bedürfniss, das gebieterisch auf irgend welche Weise Befriedigung verlangt und der Unbrauchbarkeit der überlieferten religiösen und kirchlichen Formen für das moderne Bewusstsein, zwischen einem unvernünftig gewordenen Conservatismus und einem gefühlsverletzenden Rationalismus. Auf politischem Gebiete endlich ist es der Parlamentarismus und Constitutionalismus mit seiner majorisirenden Parteiregierung und seinem Buhlen um die Gunst der öffentlichen Meinung.

Je mehr in der Gesellschaft die affectirte französische Eitelkeitständelei wieder durch deutsche Natürlichkeit und Schlichtheit verdrängt wird, je mehr der Muth einer eigenen religiösen Meinung und einer privaten Befriedigung des religiösen Bedürfnisses wachsen und die Lösung des Widerstreites zwischen Gefühl und Verstand auf Grund einer tieferen speculativen Weltanschauung sich anbahnen wird, je mehr die Centralregierungen der Staaten von Geschäften entlastet werden, die aus einem gährenden Uebergangsstadium erwachsenen Parteiverhältnisse sich consolidiren und das parlamentarische Geschwätz sich discreditiren wird, desto mehr werden unsere öffentlichen Zustände an Wahrhaftigkeit und sittlichem Werthe gewinnen und von ihrer gegenwärtigen krankhaften Verlogenheit gesunden. Der Hauptantheil an der Besserung dieser Zustände wird Aufgabe der Erziehung sein, nämlich eine Schwächung des Vorurtheils, dass eine Auflehnung gegen die unberechtigte Tyrannei der Convenienz verwerflich oder wohl gar unsittlich sei, und eine derartige Stärkung des Wahrheitssinnes und Lügenabscheues im kindlichen Gemüth, dass später der ins Leben Tretende sich mit aller Macht seines Geistes gegen das Mitmachen der conventionellen Lügen empört und durch Beispiel und Lehre zu deren Beschränkung auf allen Gebieten mitwirkt.

Es wird nach den Betrachtungen dieses Abschnittes die Behauptung gerechtfertigt erscheinen, dass das Princip der Wahrheit in seiner subjectiven Bedeutung der Wahrhaftigkeit in der That als ein wichtiges Fundament der Sittlichkeit betrachtet werden muss, und dass ein unerschütterlicher Wahrheitssinn vor einem grossen Theile aller sittlichen Verirrungen schützt. Ohne Wahrhaftigkeit hat die Treue keinen Boden, die Redlichkeit keinen Standort; der Wahrhafte ist gleich fern von Schmeichelei wie von Verläumdung, von kriechender Demuth wie von verletzender Ueberhebung, von klagender Jammerseligkeit wie von Prahlerei, von gleissnerischer Freundlichkeit wie von hinterlistiger Tücke, von Intrigue und Kabale wie von Untreue und Verrath, von Unterschlagung des Anvertrauten wie von Fälschung und Betrug. Durch Wahrhaftigkeit allein wird jene Objectivität der Beurtheilung möglich, auf der allein die Gerechtigkeit und Billigkeit beruhen kann; wenn diese das Knochengerüst, so kann jene das Mark in dem Knochengerüste der Sittlichkeit genannt werden. Nur die stete Uebung in der Wahrhaftigkeit kann jene schwierigste aller Forderungen des Wahrheitssinnes erfüllen, die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst; und doch ist diese grade der unerlässliche Ausgangspunkt aller sittlichen Selbstzucht, die durch nichts unmerklicher und schlimmer gefährdet wird, als durch die Hingabe an Selbsttäuschungen über den eigenen Sittlichkeitszustand, über die in der eigenen Seele wirksamen Triebfedern und über die wahren Motive des Wollens und Handelns.

---

3. Die Principien der Freiheit und Gleichheit.

Wir gelangen nunmehr zu den eigentlich praktischen Gestaltungen, in denen das Moralprincip der praktischen Vernunft sich ausprägt, und da ist es kein Wunder, wenn wir finden, dass die abstractesten und dürftigsten Formen, in denen solche Verwirklichung der Vernunft gefunden werden kann, sich dem menschlichen Bewusstsein am leichtesten und frühesten aufdrängen. Alle Abstraction besteht ja darin, dass man eine einzelne Seite des Wirklichen unbekümmert um das Uebrige herausgreift; es ist aber offenbar leichter, den Dingen eine einzelne verständliche Seite abzugewinnen, als sie in der concreten Fülle ihrer allseitigen Bestimmtheit zu erschauen. Indem nun nach

dieser einen Seite hin die Anforderung der Vernünftigkeit geltend gemacht, und ohne Rücksicht gegen die noch nicht durchschaute unbewusste Vernünftigkeit der übrigen Seiten der Wirklichkeit durchzuführen versucht wird, resultirt eine einseitige abstracte Vernünftigkeit, die, obzwar aus Vernunft entsprungen, doch in dem Maasse unvernünftigere Consequenzen ergeben muss, als sie abstracter und einseitiger ist. An dieser Gefahr des unzulänglichen Verständnisses aller gegebenen Bedingungen und der daraus sich ergebenden abstracten Einseitigkeit laborirt alle bewusste Vernunftthätigkeit, und darum macht alle Vernunftmoral für sich allein den Eindruck des Steifen, Trocknen, Pedantischen, oder aber des Schiefen, Eigensinnigen und Verbohrten, und bedarf deshalb so sehr der Ergänzung durch Gefühls- und Geschmacksmoral. Nicht als ob die Vernunft als solche ein unzulängliches Princip wäre, um das Handeln zu bestimmen, — denn sie allein ist es ja auch im sittlichen Gefühl und Geschmack, die als unbewusst hindurchwirkende dem Trieb, Gefühl oder Geschmacksurtheil den sittlichen Charakter verleiht, — sondern die Unzulänglichkeit liegt in dem bewussten Intellect, welcher der Vernunft für ihre Bethätigung unzulängliche, einseitige und zum Theil auch schiefe und unrichtige Daten liefert. Nicht in der *ratio* liegt der Mangel, sondern in dem Rationalismus, insofern man unter letzterem Ausdruck die bewusste Anwendung der Vernunft als systematisch durchgeführtes Princip der Theorie und Praxis versteht. Die *ratio* als solche ist unbewusst, intuitiv, allumfassend, aber der Rationalismus als bewusster ist discursiv und einseitig, also immer abstract in höherem oder geringerem Grade.

Eine je höhere Stufe die Verstandesausbildung erreicht, je ausgedehnter der Gesichtskreis, je unbefangener das Urtheil, je synthetischer das Denken, je speculativer die ganze Weltanschauung wird, desto mehr streift das denkende Erfassen und Umgestalten der Wirklichkeit (das seiner Natur nach gar nicht anders als rationalistisch sein kann) den abstracten Charakter ab, und desto mehr nähert es sich der ästhetischen und gefühlsmässigen Auffassung. Je philosophischer eine Weltanschauung wird, desto näher kommt sie mit der künstlerischen zusammen, desto besser lernt sie auch das vom abstracten Rationalismus missachtete Gefühl verstehen und in seiner unbewussten Vernünftigkeit würdigen. Je tiefer das Verstandes-Urtheil wird, desto milder und schmiegsamer wird es; aller Fanatismus kommt nur von

der Abstractheit der vorschwebenden Ideen. An diesem Punkte wird aber auch zugleich die praktische Zweckmässigkeit eines gewissen Grades von Abstractheit für den Fortschritt der Geschichte verständlich; denn wer sich erst praktisch zu einem Standpunkt erhoben hat, der Jegliches in seiner Weise begreiflich und natürlich findet, der ist kaum noch geeignet, mit praktischer Energie in den Process einzugreifen. So lange der Weltprocess auf Erden den Menschen Aufgaben stellt, die ein gewisses Maass von Fanatismus erfordern, ist auch ein gewisses Maass von Abstractheit und Einseitigkeit für die sie begeisternden Ideen und die sie leitenden Principien erforderlich. Je verfahrener die geschichtlichen Zustände einer gewissen Epoche sind, je hoffnungsloser der Versuch der reformirenden Besserung dem denkenden Beobachter seiner Zeit erscheint, desto nothwendiger wird ein hoher Grad von Fanatismus, der recht unvernünftig mit dem Kopf durch die Wand zu rennen sucht, dabei aber neben allem Elend, das er anrichtet, doch auch Kräfte entfesselt, die vorher latent waren und gar nicht in Rechnung gestellt wurden, so dass sich schliesslich eine neue und bessere Ordnung der Dinge herstellt. Zu einem solchen fanatischen Vorgehen gehört natürlich ein ziemlich hoher Grad von Abstractheit der leitenden Principien; aber es ist niemals ausser Acht zu lassen, dass die begeisternde und fanatisirende Macht solcher Principien doch immer allein in ihrer Vernünftigkeit liegt, mögen auch nachher die selbstsüchtigen Leidenschaften hinzutreten, um den für die Ideen als solche Begeisterten ihre Kraft zur Umwälzung des Bestehenden zur Verfügung zu stellen.

Den denkbar höchsten Grad der Abstractheit erreichen die französischen Revolutionsprincipien der Freiheit und Gleichheit*), und es stimmt ganz mit dem Vorhergehenden überein, dass (abgesehen von der Exclusivität des religiösen Fanatismus) noch niemals vorher oder nachher irgend welche Principien oder Ideen einen gleichen Fanatis-

*) Das dritte Princip der „Brüderlichkeit" ist immer nur als ornamentaler Schmuck der beiden übrigen nebenhergelaufen, ohne je eine praktische Bedeutung zu erlangen. Dieser der Gefühlsmoral entlehnte Ausdruck ist den eigentlichen Revolutionsprincipien wie eine Art Feigenblatt aufgeklebt, das bestimmt ist, ihre doch im Stillen geahnte Blösse der Abstractheit zu bedecken. Was die Revolutionshelden sich eigentlich bei dem Worte *fraternité* dachten, vermag man am besten aus der heute noch üblichen Bedeutung des Wortes *fraterniser* zu entnehmen, das kaum mehr besagt als die äusserliche Kundgebung der Gleichstellung.

mus zu erzeugen vermocht haben. Die Principien der Freiheit und Gleichheit sind als das letzte politische Resultat des platten Rationalismus der Aufklärungsperiode zu bezeichnen, wie derselbe sich in Frankreich zu seiner abstractesten Gestalt verdünnt und verschärft hatte. Da Rousseaus Idee einer Rückkehr in den Naturzustand als unrealisirbar aufgegeben werden musste, so gewann seine Lehre, dass alle Menschen frei und gleich geboren seien, um so mehr Gewicht, obgleich sie begrifflich mit der ersteren untrennbar verknüpft war. Aus der Annahme der Gleichheit musste aber für die Denker, die sich sehr vernünftig vorkamen, weiter folgen, dass alle Menschen ebensosehr vernünftig seien, und dass dieselben als vernünftige Wesen nach Herstellung des Zustandes der Gleichheit und Freiheit sich auch höchst vernünftig betragen würden, also nicht etwa zur Niederhaltung der Bestialität, sondern nur zur bequemeren Besorgung gewisser gemeinsamen Angelegenheiten noch so eine Art von Regierung brauchten.

Wie überall das Bewusstsein des Positiven durch das sich aufdrängende Negative geweckt und gestärkt wird, so wurde auch im damaligen Frankreich das Bewusstsein der Vernünftigkeit der Freiheit und Gleichheit durch die sich aufdrängende Unvernünftigkeit der bestehenden Unfreiheit und Ungleichheit geweckt und gestärkt. Eine Regierung, welche die einst zur Herstellung der Einheit und Grösse des Staates erforderliche Absolutheit nur noch zur Erfüllung von Maitressenlaunen benutzte, ein Adel, der längst aufgehört hatte, die seinen Vorrechten entsprechenden Pflichten und Leistungen zu üben, eine Geistlichkeit, welche unter Verhöhnung ihrer seelsorgerischen Pflichten als schamlose Schmarotzerpflanze am Volke zehrte und dessen Seele immer mehr vergiftete, ein Bürgerthum, das keine seinem Aufschwung und seinen Leistungen entsprechende Stellung im Staatsleben erlangen konnte, ein Leibeignenstand, der von den schwersten Lasten und Missbräuchen gedrückt unter einer Rechtlosigkeit seufzte, die mit den humanen Anschauungen des Jahrhunderts grell contrastirte — solche Zustände mussten natürlich die Unvernunft ideell überwundener Formen in ein so blendendes Licht setzen, dass die Vernünftigkeit der Gleichheit im Vergleich mit ihnen keinem Zweifel unterliegen konnte, und den lebhaften Drang des Volkes erzeugen, frei zu werden von der Willkür einer absoluten Staatsgewalt, der Knechtschaft eines übermüthigen Adels und der obligatorischen Seelen-

vergiftung und Geistessclaverei eines verkommenen Clerus. Nimmt man hierzu endlich die unglaubliche Sorglosigkeit der ihrer Herrschaft sich sicher wähnenden Gewalten, welche dieselben weder an Reformen denken, noch auf rechtzeitige Unterdrückung der unzufriedenen Elemente sinnen liess, so kann man wohl sagen, dass es kaum jemals ein natürlicheres und nothwendigeres Ereigniss in der Geschichte gegeben hat, als die französische Revolution, und dass niemals unter der Fahne einleuchtenderer Principien gekämpft worden ist als damals.

Aber man darf nicht vergessen, dass die Revolution ihre historische Berechtigung lediglich aus der unerträglichen und unreformirbaren Unvernunft der damals bestehenden Zustände schöpfte, und dass es der Gipfel des Aberwitzes ist, das glühende Eisen, das dem schwerkranken Organismus zur Heilung unentbehrlich ist, als das *non plus ultra* von diätetischer Universalmedicin für jeden Organismus zu jeder Zeit zu empfehlen, wie dies bei dem albernen Cultus der Franzosen mit ihrer „grossen Revolution" geschieht. Ein Volk, das es dahin kommen lässt, zu solchen heroischen Mitteln greifen zu müssen, hätte weit eher Anlass zur politischen Scham, als zur Selbstglorification. Nicht um ein Haar klüger aber ist die Vergötterung der Principien der grossen Revolution, die ganz ebenso nur aus dem Gegensatz gegen die Unvernunft der damals bestehenden und jetzt längst beseitigten Missstände ihre geschichtliche Bedeutung und ihre abstract-einseitige Vernünftigkeit schöpften. Leider aber hat das ohrenbetäubende Geschrei der französischen und die Gedankenlosigkeit der übrigen Liberalen in den ersten zwei Dritteln dieses Jahrhunderts es zuwege gebracht, dass die Revolutionsprincipien der Freiheit und Gleichheit noch heute in der civilisirten Welt, wenigstens in dem „gesinnungstüchtigen" Theil der liberalen Parteien als eine Art von unantastbaren Schiboleth gelten, welches in der öffentlichen Meinung so festen Boden gewonnen hat, dass auch Andersdenkende und selbst die Gegner, wenn sie bei diesem Götzen vorbeikommen, heuchlerisch den Hut ziehen, um es nicht gleich ganz und gar mit dem Pöbel zu verderben. Man braucht nur ein beliebiges Zeitungsblatt einer beliebigen Partei zur Hand zu nehmen, und man wird diesen Stichworten begegnen, bei denen sich keiner, der sie braucht, etwas Bestimmtes denkt, die aber jeder als eine Phrase von gutem Klange benutzt, um den Einfältigen Sand in die Augen zu streuen.

Mit dem Worte Freiheit ist nicht nur auf politischem, sondern auch auf philosophischem und ethischem Gebiet so viel Unfug getrieben worden, dass es nöthig scheint, diesen Begriff auf seine genauere Bedeutung zu prüfen. Nicht genug, dass jeder Freiheitsschwärmer grade nur für die Freiheit schwärmt, die er meint, d. h. dass jeder eine andere meint, so weiss noch dazu keiner, was er eigentlich mit Freiheit meint, denn sonst würde er nicht mehr für sie als Freiheit schwärmen, sondern für die concrete Reform sich interessiren, die er grade im Sinne hat. Alle diese politischen, philosophischen und ethischen Freiheitsschwärmer glauben nämlich an der Freiheit erstens etwas Positives und zweitens etwas Absolutes, drittens aber auch noch etwas unbestimmt Zeugungsfähiges zu haben, aus dem alles Mögliche producirt werden kann. Das grade Gegentheil ist der Fall: die Freiheit ist erstens ein rein negativer, zweitens ein durchaus und bloss relativer Begriff, und drittens ist sie etwas durch ihre negative Relation zu einem Bestimmten völlig Bestimmtes und Erschöpftes, das sich mithin nach allen andern Seiten als impotent und unproductiv erweisen muss. Frei sein heisst nichts anderes als los oder ledig sein; los und ledig sein ist aber ein ganz abstracter, rein formeller und durchaus inhaltsleerer Begriff, so lange man nicht hinzusetzt: wovon. Freiheit ist somit ein inhaltsleerer Begriff ohne jede Möglichkeit einer praktischen Bedeutung, so lange man nicht die Relation hinzufügt, durch welche der Begriff erst einen concreten Inhalt gewinnt. Dasjenige, wovon man frei, los, oder ledig sein können soll, kann natürlich nur ein Etwas sein, das im Stande ist, einen Zwang auf einen auszuüben, d. h. der Correlatbegriff der Freiheit ist der Zwang. Freiheit ist nichts weiter als Negation eines Zwanges, und Freiheit gewinnt erst eine inhaltliche Bedeutung durch die concrete Bestimmtheit des Zwanges, den sie negirt. Wer von Freiheit spricht, ohne genau anzugeben, auf welchen ganz bestimmten Zwang sich diese Negation beziehen solle, der redet in's Blaue hinein, und betäubt die Ohren der Hörer mit einem inhaltsleeren Wort, mit dem gar nichts anzufangen ist, und aus dem gar keine Consequenzen — am allerwenigsten praktischer Art — zu ziehen sind. Nun begegnet man aber allerwegen den Phrasen und Tiraden von Freiheit, ohne Angabe des bestimmten Zwanges, der im concreten Falle negirt werden soll. Die Redenden entschuldigen sich vielleicht damit, dass die Hörer wohl schon wissen werden, welche Freiheit

sie meinen, aber diese Ausflucht ist um so unhaltbarer, als sich bei näherer Prüfung herausstellt, dass sie in der Regel selber nicht wissen, welche Freiheit sie meinen. Ja sogar sie müssen diese Unbestimmtheit aufrecht erhalten, weil sie erst die Unklarheit erzeugt, in welcher sie im Trüben fischen wollen, während eine klare Darlegung des bestimmten Zwanges, um dessen Negation es sich im bestimmten Falle handelt, sofort durch ihre Nüchternheit die Phrase ihres blendenden Zaubers entkleiden und die Argumentation in ihrer ganzen Dürftigkeit enthüllen würde.

Beginnen wir auch hier bei dem socialen Gebiet, so finden wir als Folge der Kriegsgefangenschaft und der Unterjochung ganzer Stämme den höchsten Grad von Unfreiheit, der denkbar ist, die Sclaverei, in welcher jede Verfügung der Persönlichkeit über sich selbst, jedes Eigenthums- und Familienrecht aufgehoben und die menschliche Persönlichkeit in die rechtliche Kategorie der Sache herabgesetzt ist, die ihr Besitzer nach seinem Belieben behandeln oder auch zerstören kann. Von diesem äussersten Grade der Sclaverei führen nun aber zahllose Abstufungen zur persönlichen Freiheit. Es kann zunächst eine gewisse Freiheit zur Gründung von Familien und zur Aufrechterhaltung der gegründeten eintreten, d. h. eine Entbindung von dem Zwangsrecht des Herrn, die Kinder von den Eltern, das Weib vom Manne reissen und verkaufen zu können. Es kann ferner eine Befreiung von dem Zwange erlangt werden, alle erworbenen Güter dem Herrn abliefern zu müssen, und an dessen Stelle entweder ein Pachtverhältniss (wie bis vor Kurzem in Russland) oder eine Theilung der Arbeitszeit des Unfreien zwischen ihm und seinem Herrn treten. Endlich können alle Naturalverpflichtungen durch Rente oder amortisirbare Capitalschuld abgelöst werden und als einziger Zwang die Hörigkeit oder zwangsweise Sesshaftigkeit am Geburtsort übrig bleiben, bis mit der Freizügigkeit die Befreiung auch von dieser Schranke erlangt wird.

Eine andere Sphäre der Unfreiheit auf socialem Gebiete ist die der Familienglieder gegenüber dem Familienhaupt. Im römischen Recht geht die Unfreiheit der Kinder so weit, dass sie bei Lebzeiten des Vaters niemals Eigenthum erwerben können; das Recht der Väter, die Kinder zur Eheschliessung auch gegen ihren Willen zu zwingen, galt früher als selbstverständlich, und bis vor Kurzem erlangte bei uns auch der älteste Mann bei Lebzeiten seines Vaters niemals die

Befreiung von dessen Vetorecht gegen eine Eheschliessung, während jetzt das 25. Lebensjahr beiden Geschlechtern die Befreiung von diesem Zwange bringt. Einem ähnlichen Zwang, wie im römischen Recht die Kinder, sind heute noch im englischen Recht die Frauen unterworfen, deren rechtliche Stellung auch im preussischen Landrecht noch manchen unwürdigen Beschränkungen unterliegt, und die mit Recht eine Befreiung von solchen drückenden und einzwängenden Rechtsbestimmungen fordern.

Nach Beseitigung alles durch die bestehenden Rechtssysteme der persönlichen Verfügung und Bewegung auferlegten Zwanges ist nun zwar die persönliche Freiheit im juridischen Sinne erlangt, aber da noch zahllose andere Formen des socialen Zwanges bestehen bleiben, so ist damit keineswegs eine sociale Freiheit in jeder Hinsicht erlangt. Schon durch die Strafdrohungen des Strafgesetzbuches und vieler Specialgesetze wird Jedem ein vielseitiger Zwang auferlegt, der ihm eine Menge Handlungen verwehrt, und dieser Zwang wird von Jedem, der sonst zu einer dieser Handlungen geneigt gewesen wäre, als eine sehr störende Beschränkung seiner Freiheit empfunden.*) Einen Zwang anderer Art übt die polizeiliche Beaufsichtigung und Bevormundung, die Jeder, der ihre Hilfe in Anspruch nimmt, zu lax findet, Jeder aber, der von ihren Scheerereien belästigt wird, als widerwärtige oder wohl gar empörende Beschränkung der persönlichen Freiheit anklagt. — Ich erinnere ferner an die Schranken des geschlechtlichen Verkehrs und den Zwang, den die Eheschliessung mit ihren Folgen auferlegt; kein Wunder, dass, wer für Freiheit als solche schwärmt, auch für freie Liebe und Aufhebung der Individualehe schwärmen muss.

Endlich giebt es eine Menge Güter in der Welt, deren ich mich sehr wohl bedienen könnte, deren mich zu bedienen ich jedoch zwangsweise verhindert werde durch diejenigen, welche dieselben als ihr Eigenthum ansprechen, und im ausschliesslichen Besitz derselben durch die Staatsgewalt geschützt werden. Dieser Zwang ist gar nicht spasshaft zu nehmen; er macht sich dem Verhungernden vor der fremden wohlbesetzten Tafel in der That sehr unangenehm fühlbar, und muss nothwendig den Wunsch erwecken, sich aller geniessbaren Güter frei

*) Dieser Art ist z. B. die Unfreiheit, in welche die katholische Geistlichkeit durch die preussischen Maigesetze gerathen zu sein mit Recht behauptet.

bedienen zu dürfen, d. h. die Institution des exclusiven Individualeigenthums aufgehoben zu sehen. Erst mit dem vollen Weiber- und Güter-Communismus ist die sociale Freiheit verwirklicht, so weit sie sich verwirklichen lässt, — denn freilich gegen die Unterjochung unter die Willensherrschaft einer überlegenen Persönlichkeit (z. B. Demagogen- oder Pantoffelherrschaft) giebt es kein Recept. Unser gegenwärtiges System schützt zwar vor jedem Zwange, der die Verwerthung der Arbeitskraft zum eigenen Nutzen auf dem offenen Markte der freien Concurrenz hindern oder beschränken könnte, aber es schützt nicht vor dem Zwange, den das System der schrankenlosen Concurrenz dem Besitzlosen auferlegt, nämlich dem Zwange, seine Arbeit zu einem Preise zu veräussern, zu dem er sie nicht veräussern würde, wenn er nicht mit seiner Familie vor der Gefahr des Verhungerns stände. Unser System stürzt Jeden in den socialen Kampf um's Dasein, und zwingt Waffenlose zu einem ungleichen Kampf mit Solchen, die mit Besitz wohlbewaffnet sind; es macht also die persönliche Freiheit gleichsam zum Spott, indem es die Möglichkeit ihrer Verwerthung beschränkt oder stellenweise ganz aufhebt. Gegen diesen Zwang richten sich die Emancipationsbestrebungen der socialdemokratischen Partei, die freilich Halbheiten bleiben müssen, so lange sie nicht mit Aufhebung von Einzelehe und Individualeigenthum die volle Consequenz der Freiheitsidee ziehen.

Auf religiösem Gebiete kann der Zwang, auf den sich die Forderung der Freiheit bezieht, ein innerer oder äusserer, d. h. Glaubenszwang oder kirchlicher Zwang sein; der erstere bannt das innnere religiöse Leben in bestimmte Richtungen, der letztere dient zur Sicherung der hierarchischen Machtentwickelung, und missbraucht die Individuen zu blossen Mitteln der letzteren. Vorgeblich soll die Festigkeit der kirchlichen Organisation dem inneren religiösen Leben dienen; in Wahrheit aber wird der Glaubenszwang geübt zur sichereren Aufrechterhaltung der kirchlichen Macht und der Vortheile, welche dieselbe der Priesterkaste bietet. Die Consequenz des Glaubenszwanges ist das Ketzergericht und die Inquisition, welche die katholische Kirche sofort wieder in Scene setzen würde, sobald der Staat es ihr gestattete. Andere Formen des Glaubenszwanges sind Bestrafung der Convertiten (noch heut in Russland zu Recht bestehend), Erschwerung des Austritts aus der Kirche, Zwang zur Taufe und Confirmation der Kinder, sowie zur Theilnahme der Jünglinge und Jungfrauen am Religions-

unterrichte der Geistlichen (in einigen Schweizer Cantonen), Nöthigung zum Eid in christlicher oder überhaupt religiöser Form, gesellschaftliche Verfehmung der Ketzer, Anstiftung socialer Verfolgung gegen Andersgläubige (durch Kundschaftsentziehung, Verläumdung, Heirathsverhinderung u. s. w.). Zum Theil fallen diese milderen Mittel des Glaubenszwanges schon in die Sphäre des äusseren kirchlichen Zwanges. Hierher gehört aller Zwang zur Theilnahme an Cultushandlungen (z. B. an der obligatorischen kirchlichen Trauung oder am Abendmahl) zum obligatorischen confessionellen Religionsunterricht, alle Kirchenstrafen von einer auf das sociale und politische Gebiet übergreifenden Bedeutung u. s. w. Es gehört ferner dazu der hierarchische Despotismus innerhalb des kirchlichen Verwaltungsorganismus, z. B. die Tyrannei des Pabstes über die Bischöfe, der Bischöfe über den Curatclerus, des Clerus über die Gemeinden. In der Negation des letzteren Zwanges erhält der Begriff der religiösen Freiheit die Bedeutung der Gemeindefreiheit, oder der Selbstverwaltung der religiösen Gemeinden, der Selbstbestallung des Geistlichen u. s. w. In der katholischen Kirche ist das staatlich begünstigte Verdummungsgeschäft so lange erfolgreich betrieben worden, dass die Gemeinden jetzt diese Freiheit verabscheuen und sie nur noch durch staatliche Gewalt der hierarchischen Gewalt entrissen werden können. Die Kirche versteht deshalb unter Freiheit der Kirche grade das Entgegengesetzte der kirchlichen Freiheit, nämlich die Negation jeder Beschränkung ihres systematischen geistigen Knechtungs-, Verdummungs- und Depravirungsgeschäftes. Wo der Staat Miene macht, solche Beschränkungen herzustellen oder die bestehenden schärfer zu handhaben oder zu vermehren, da klagt sie über Verletzung der Freiheit der Kirche, und mit Recht; denn Freiheit ist an sich ein so formeller und inhaltsleerer Begriff, dass er ebenso gut auf Aufklärung wie auf Verdummung, auf moralische Hebung wie auf thierische Versumpfung, auf Fortschritt wie auf Rückschritt, auf Lösung wie auf Schmiedung geistiger Sclavenfesseln seine Anwendung finden kann. —

Auf politischem Gebiet ist die Verwirrung der Meinungen über den Inhalt, an den bei dem Worte Freiheit zu denken sei, am grössesten. In der einfachen Form der hellenischen Städteverfassung mit ihrer von Niemand in Frage gestellten Aristokratie der freien Bürger gegenüber den Sclaven kannte man nur eine Form politischen Zwanges, die Tyrannis, und gegen diese richtete sich daher die ganze

republikanische Schwärmerei jener Freiheitshelden, denen es gar nicht einfiel, dass ihre eigene gegen ihre Sclaven geübte Tyrannis weit ärger als die eines Pisistratus sei. Jene abstracte Tyrannenfresserei der griechischen und römischen Classiker hat nun der moderne Liberalismus gedankenlos in sich aufgesogen, ohne zu erwägen, dass für die Regierung von Grossstaaten ganz andere Bedingungen gelten als für die von städtischen Gemeinwesen, und für sclavenlose Völker ganz andere als für solche, die wie die Hellenen zu etwa zwei Dritteln aus Sclaven bestanden. An die abstracten nominellen Gegensätze von Republik und Monarchie, Präsident und Fürst sich klammernd hat zuerst die französische Revolution die römische Republikanertugend nachzuäffen versucht, und dann wieder der europäische Liberalismus das französische Vorbild nachgeäfft, als ob durch nominelle und abstracte Verfassungsänderungen irgendwie der Begriff der politischen Freiheit realisirbar sei.

Die Negation der Tyrannis, d. h. der Regierungswillkür, die nur durch das *bon plaisir* des Machthabers Gesetz ist, hat auch heute noch ihre volle Berechtigung; der Irrthum liegt nur darin, die Verwaltungswillkür in der monarchischen Gewalt als solchen zu suchen, — als ob nicht ein Dictator oder ein allmächtiger Minister neben einem Schattenkönig, oder ein Statthalter, oder ein Präsident der Republik, oder ein Convent oder sonst irgend eine das Gesetz verachtende oberste Gewalt in ganz derselben Weise, ja sogar noch weit schlimmeren politischen Zwang auf die Regierten übten! Schlimmer ist der Zwang bei letzteren deshalb, weil vielköpfige Tyrannen allemal unvernünftiger wirthschaften als einköpfige, und weil zeitweilige Machthaber weit mehr zum Missbrauch der Gewalt hinneigen müssen, als Glieder einer erblichen Dynastie, deren Interesse allen Classeninteressen entrückt und mit dem Wohl des Staates als Ganzen um so enger verwachsen ist. Nur dauernde, allmählich entstandene und mit der Volkssitte und der öffentlichen Meinung fest verwachsene Institutionen geben eine gewisse Garantie für Stetigkeit des politischen Lebens und möglichste Sicherheit gegen Missbrauch der Gewalt; und das Maass der politischen Freiheit, welche sie gewähren, hängt nicht von der republikanischen oder monarchischen Verfassungsform ab, sondern von der Entwickelungsstufe der Volkssitte und des öffentlichen Lebens und von der Uebereinstimmung der Gesetze mit den beiden letzteren. Nur die thatsächlichen Verhältnisse, zu denen auch die

Macht der öffentlichen Meinung zu rechnen ist, sind im Stande, die souveräne Willkür eines Fürsten oder Dictators einzuschränken, aber jeder Versuch, diese Einschränkung durch verfassungsmässige Einrichtungen zu erkünsteln, welche nicht der Ausdruck thatsächlicher Machtverhältnisse sind, erzeugt nichts als doctrinäre Seifenblasen, die recht bunt schillern mögen, aber beim ersten Windhauch in nichts zerplatzen. Es ist wahr, dass auch Gesetze ein wesentliches Erziehungsmittel des Volkes sind, aber erstens nur dann, wenn sie sich nur sehr wenig über das vom Volke erreichte Niveau erheben, und zweitens nur dann, wenn sie concret genug sind, um eine unmittelbar eingreifende reelle Wirkung zu entfalten. Je rascher Gesetze das Culturniveau heben wollen, und je umfassender, allgemeiner, abstracter und doctrinärer sie sind, desto sicherer bleiben sie todter Buchstabe, und desto schädlicher wirken sie für das Ansehen der Gesetze überhaupt, selbst dann, wenn sie keine Reaction heraufbeschwören.

In den letzten Decennien ist denn auch die Einsicht in diese verkehrte Richtung der politischen Freiheitsschwärmerei, wenigstens in Deutschland, sehr gewachsen; man hat besonders durch die Beobachtung des nordamerikanischen und französischen Staatslebens sich überzeugt, dass die verschiedensten Verwaltungsformen gute und schlechte Verwaltung zulassen, und dass die Corruption am meisten durch die Extreme begünstigt wird. Man hat gelernt, dass es das in Fleisch und Blut eines Volkes eingelebte System concreter Gesetze und die dem Volksgeist angepasste Verwaltungsmaschinerie sind, die in erster Reihe den Charakter des politischen Lebens und die Art und das Maass seiner Freiheit bestimmen, dass aber die republikanische oder monarchische Form der Verfassung nur einen untergeordneten und verschwindenden Einfluss auf dieselbe haben.

In Frankreich scheint man von dieser Einsicht noch immer gleich fern zu sein, denn alle, die nicht im Gefolge des Ultramontanismus marschiren, glauben trotz der erstickenden Umklammerung Frankreichs durch den letzteren noch immer daran, dass die Freiheit gerettet sei, wenn die Republik gerettet sei. Thatsächlich hat aber für die französischen Staatsbürger ein Wechsel der Verfassungsform in Paris nicht mehr Bedeutung als eine Palastrevolution für die Unterthanen einer orientalischen Despotie; die ganze Maschinerie der Verwaltungscentralisation bleibt dieselbe, oder wird vielmehr von jedem neuen Erben der Herrschaft straffer angezogen. Noch jede Republik in

Frankreich hat versucht, den Franzosen durch Terrorismus eine vorgebliche politische Freiheit aufzuzwingen; diese Freiheit ist aber ein leerer Rahmen, und nur der Parteiterrorismus, dem sie als Aushängeschild dient, ist eine Realität, nämlich politischer Zwang, d. h. das Gegentheil der Freiheit. Einer solchen Verbohrtheit gegenüber ist der geschichtliche Werth einer Partei anzuerkennen, welche mit cynischer Frivolität offen eingesteht, dass es sich für sie nur um den Genuss der politischen Herrschaft handelt, wie dies die bonapartistische Partei in Frankreich seit 1873 thut. Sie bietet nämlich dem Volke im Wesentlichen dasselbe Ziel wie die republikanische Partei, muthet ihm aber das Gaukelspiel mit einem thatsächlich verhöhnten Ideal nicht mehr mit ernsthaftem Gesichte zu, sondern benutzt die Phrase wirklich bloss noch als *fable convenue,* die der Hörer ebenso wenig für Ernst nimmt wie der Sprecher. Bei solchem Missverständniss der Republikaner über das Wesen der antiken republikanischen Freiheit muss man eingestehen, dass das Auftreten einer Partei, welche eine Föderation freier Communen an Stelle des Einheitsstaates setzen will, einen entschiedenen Fortschritt im Verständniss der politischen Freiheit in Frankreich bezeichnet. Denn nur in einem kleinen Gemeinwesen ist politische Freiheit ohne Verfall in Anarchie möglich, weil nur in einem engen localen Rahmen Selbstverwaltung möglich ist. Die Communards befinden sich aber wiederum in dem doppelten Irrthum, erstens, die geschichtliche Entwickelung der modernen Grossstaaten ungeschehen machen, und zweitens, ein an centralisirte Präfectenwirthschaft gewöhntes Volk plötzlich von jeder Staatsgewalt befreien zu wollen. Sie negiren die Nothwendigkeit der Staatsgewalt im modernen Sinne überhaupt und negiren die Nothwendigkeit einer allmählichen Erziehung des Volkes zur communalen Selbstverwaltung.

Die germanischen Staaten suchen hingegen den Aufgabenkreis der communalen Selbstverwaltung durch eine schrittweise Decentralisation zu erweitern, welche gleichzeitig das Volk erzieht und die Staatsregierung vereinfacht und erleichtert (also auch vervollkommnet), ohne doch die wesentlichen Attribute der Staatsgewalt zu schwächen. Die Germanen verstehen den Begriff der politischen Freiheit wesentlich im Sinne der Freiheit der Gemeinden von einer staatlichen Bevormundung in communalen Angelegenheiten, und die Negation eines solchen Zwanges ist jedenfalls für die Cultur weit förderlicher als die fanatische Negation gewisser Verfassungsformen.

Nachdem einmal an Stelle der Herrscherwillkür die Herrschaft des Gesetzes getreten ist, ist nicht zu leugnen, dass der Zwang eines Gesetzes um so stärker und unangenehmer empfunden wird, je weniger der Wille des Handelnden mit dem Willen des Gesetzes übereinstimmt. Ist hingegen diese Uebereinstimmung vorhanden, so hört das Gesetz auf, als Zwang empfunden zu werden, d. h. die Empfindung ist dieselbe, als ob kein äusserliches Gesetz da wäre; daher ist es eine Consequenz auch der Freiheitsidee, in der Gesetzgebung möglichst den Willen der dem Gesetz Unterworfenen zum Ausdruck zu bringen, und die Forderung der Theilnahme des Volkes an der Gesetzgebung erscheint deshalb zugleich als eine Forderung der Freiheit. In einem kleinen Gemeinwesen ist diese Forderung direct erfüllbar, in einem grossen nur durch gewählte Vertreter. Dieses Repräsentativsystem ist aber keineswegs eine an und für sich die politische Freiheit verbürgende Form, sondern sie ist es nur unter der Voraussetzung, erstens, dass die Wahlen den Volkswillen rein zum Ausdruck bringen, und zweitens, dass die gewählten Vertreter ihre Macht nicht für ihre persönlichen Zwecke oder für die Interessen einer Kaste professioneller Politiker ausbeuten, anstatt selbstlos ihrem Mandat zu entsprechen. Wo letztere Form der Corruption einreisst, wo die Politik ein Gewerbe wird, das nur noch durch Corruption zugänglich ist, aber auch durch Corruption seinen Mann ernährt, da ist das Repräsentativsystem nicht eine Brücke zur Freiheit, sondern eine Lockspeise zur Beschleunigung des Verfalls und ein schlimmerer Hohn auf die Freiheit als die geordnete Gesetzgebung einer absoluten Monarchie. Die letztere lässt wenigstens in der Regel die Gesetze durch Sachverständige berathen und ausarbeiten, während die durch Corruption zu ihrem Repräsentantenmandat Gelangten in der Mehrzahl nicht sachverständig sind. Der absolute Monarch wird um so mehr das Volkswohl im Auge haben, je befestigter die Monarchie ist und je mehr er deshalb sein Interesse mit dem Staatsinteresse identificiren kann; aber ein corruptes Repräsentantenhaus hat principiell andere Interessen im Auge als die des Volkes, und nur zufällig können auch einmal die letzteren durch die Pflege der ersteren mitbefördert werden. Auch auf dem Gebiet der Gesetzgebung ist demnach die Freiheit weit weniger von den abstracten Verfassungsformen, als von dem Geiste, mit dem sie erfüllt, und der Art, wie sie gehandhabt werden, abhängig, und die sogenannten „freiheitlichen" Formen der Gesetzgebung können Gesetze

hervorbringen, welche dem Volksbewusstsein weit mehr widersprechen und daher als weit ärgerer Zwang empfunden werden, als diejenigen einer absoluten Monarchie (man vergleiche die ekelhaften Gesetzgebungszustände in den vereinigten Staaten von Nordamerika in den letzten Decennien mit der wahrhaft erleuchteten Staatsweisheit der russischen Gesetzgebung in dem gleichen Zeitraum).

Die dritte Hauptaufgabe des Staates nächst Verwaltung und Gesetzgebung ist die Rechtspflege, und es wird folgerichtig der Begriff der politischen Freiheit auch nach dieser Richtung seine Anwendung finden müssen. Wenn nur derjenige Bürger sich politisch frei fühlen kann, der seinen Willen mit dem Willen des Gesetzes in Uebereinstimmung weiss, so ist eine unerlässliche Bedingung der politischen Freiheit eine solche Beschaffenheit des Gesetzes, dass jeder Bürger volle Gesetzeskenntniss erlangen kann. Wo dagegen die Gesetze so zahlreich, oder so verkünstelt, oder in einer so unverständlichen Sprache verfasst sind, dass der Bürger daran verzweifeln muss, die Gesetzeskenntniss zu erlangen, die doch bei seinen Handlungen vorausgesetzt wird, da schwebt das Gesetz wie etwas Unheimliches und Fremdartiges beständig drohend über seinem Haupt, und es ist nur ein glücklicher Zufall, wenn dieser unvernünftige Zwang einer unvernünftigen Art von Gesetzgebung ihm nicht auch thatsächlich zum Unheil gereicht. In England sind (nach Spencer's „Einleitung in das Studium der Sociologie" deutsche Ausgabe I S. 208) allein auf strafrechtlichem Gebiet seit der Zeit Eduards III. bis 1844 nicht weniger als 14408 Gesetze erlassen worden und doch ist Unkenntniss des Gesetzes kein Grund, der eine Handlung straffrei macht. Hierzu kommt nun die noch weit grössere Zahl von bürgerlichen Gesetzen und endlich gar die ungeheure Masse von Rechtssätzen, die in Urtheilen niedergelegt sind. Auch diese alle soll jeder Richter von Amtswegen kennen und müsste sogar jeder Bürger kennen, wenn er sicher sein wollte, die strenge Linie des Rechts in seinem Handeln zu wahren und sich und die Seinigen vor Schaden zu hüten. Letztere füllen aber nach Spencer 1200 Bände und nehmen windschnell zu, so dass die Zumuthung an einen Menschen, die Bewältigung dieses Materials auch nur zu versuchen, völlig sinnlos ist. Die Folge davon ist eine Rechtsunsicherheit, die jede rechtliche Entscheidung in Frage stellt; nach der erstinstanzlichen Entscheidung eines Falles ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass das Urtheil der höheren

Instanz mit dieser Entscheidung übereinstimmen werde, und hängt daher die Wahrscheinlichkeit einer Appellation nicht mehr von der Natur der Entscheidung, sondern von dem Muth, der Streitsucht und dem pecuniären Vermögen der geschlagenen Partei ab (Spencer S. 209). Die Bürger gelangen dadurch ganz in die Hände eines Advocatenstandes, dessen Interessen keineswegs mit den ihrigen zusammenfallen; sie sind gezwungen, zum Schutz ihrer Rechte die Wahrung ihrer Interessen einem von Sonderinteressen geleiteten Stande anzuvertrauen, der doch ebenso unfähig ist, die Gesetze zu bewältigen. Die Folge ist für den Redlichen eine grosse Erschwerung der Kenntniss und der Behauptung seiner Rechte, also für den Unredlichen ein Anreiz zur Verletzung derselben.

Zur politischen Freiheit gehört aber, dass der Staat, der den Bürger zwingt, auf Selbsthilfe behufs Wahrung seiner Rechte zu verzichten, ihm zum Ersatz der verwehrten Selbsthülfe einen ausreichenden Rechtsschutz gewährt, und zwar in einer solchen Weise, dass der Bürger nicht dabei gezwungen wird, unverhältnissmässige Opfer an Zeit und Geld dabei zu bringen. Das heisst, zur politischen Freiheit gehört ausser einfachen leichtverständlichen Gesetzen auch eine unbestechliche und sachkundige, schleunige und billige Rechtspflege. Lebt der Bürger unter dem doppelten Zwange der verwehrten Selbsthilfe und des unzuverlässigen, allzu grosse Opfer heischenden Rechtsschutzes, so gelangt er dahin, im Rechtsstaat unfreier zu sein als im Naturzustande, wo er doch wenigstens sich mit Gewalt zu dem entzogenen Seinigen verhelfen konnte. Dieser Zustand der völligen Hülflosigkeit in Wahrung seiner Rechte besteht aber für den Armen und mässig Begüterten beispielsweise in dem sogenannten „freiesten Lande der Welt", in England. Denn abgesehen von der Unmöglichkeit der Gesetzeskenntniss und der völligen Unsicherheit über den Ausfall eines Processes, besteht in England für den Processirenden nur die eine Gewissheit, Kosten tragen zu müssen, die dem Armen überhaupt unerschwinglich sind, den mässig Begüterten aber leicht an den Bettelstab bringen können. Ein wohlhabender Mann kann ruinirt werden durch einen Schwindler, welcher vorgiebt, durch ihn pecuniär geschädigt zu sein, und die Ausdauer und die Mittel besitzt, diese Klage durch alle Instanzen zu führen; der vorsichtige Rechner wird es, wenn er mit einem ebenso energischen als bemittelten Betrüger zu thun hat, vorziehen, denselben durch einen

Theil seines Vermögens abzufinden, um nicht durch den Process das ganze zu verlieren (Spencer II 102). Man muss zugestehen, dass solche Zustände den äussersten Grad politischer Unfreiheit begründen und dass alle mögliche Freiheit auf dem Gebiet der Verwaltung und Gesetzgebung für eine so schauderhafte rechtliche Hilflosigkeit des an der Selbsthilfe Gehinderten keinen Ersatz bieten können. Das Gleiche gilt da, wo die Rechtspflege in den Händen eines corrumpirten geldgierigen Richterstandes ist (wie in den meisten Republiken, besonders in denen, wo die Richter nicht von oben ernannt, sondern von unten gewählt werden), oder wo die Entscheidung in den Händen rechtsunkundiger und ungebildeter Geschworenen liegt, welche den Ausgang des allerklarsten Rechtsfalls mindestens zweifelhaft, den Ausgang eines verwickelteren und schwierigeren Falles aber zum reinen Würfelspiel machen, wofern sich nicht gar Sympathien und Antipathien, Gefühlsstimmungen und Leidenschaften rechtsverfälschend einmengen.*)

Diese Betrachtungen ergeben, dass nirgends grössere Begriffsverwirrung über das Wesen der Freiheit besteht als auf politischem Gebiet. Theils beruht dieselbe in der Verkennung des negativen und relativen Charakters der Freiheit, theils aber in der doctrinären Verbohrtheit der politischen Parteien und in der Verlogenheit, mit der sie ihr Streben nach Parteiherrschaft durch Schwärmerei für Freiheit zu maskiren bemüht sind. Nicht nur politische Parteien im engeren Sinne, sondern auch sociale und kirchlich-religiöse Parteien kämpfen auf dem politischen Schauplatze; denn auch die letzteren müssen in die politische Arena und in das Ringen nach Macht und Herrschaft im Staate eintreten, sobald sie erkannt haben, dass ihre socialen oder kirchlichen Parteiziele auf dem Wege politischer Gesetzgebung zu fördern sind. Nun besitzt aber jede Partei einen Parteiegoismus, so gut wie jedes Individuum, und wird ebensogut wie letzteres durch diesen Egoismus ungerecht in der Beurtheilung der Verhältnisse. Sie empfindet, so lange sie nicht an der Herrschaft ist,

*) Man denke an die Freisprechung mehrerer Franzosen, die nach dem Kriege wehrlose Preussen aus hochherzigem Patriotismus gemisshandelt oder ermordet hatten, an die Vorgänge in Ländern mit zwei sich feindlichen Stämmen oder Racen, an die politischen und kirchlichen Parteileidenschaften, die jede Objectivität des Urtheils zerstören, an die Neigung der scandalsüchtigen Grossstädter zur milden Beurtheilung der Pressvergehen, an die Freisprechung der geständigen Mörderin Wjera Sassulitsch in Russland, u. s w.

einen drückenden Zwang durch die thatsächliche Herrschaft anderer Parteien, die andere, zum Theil den ihrigen entgegengesetzte Ziele verfolgen, und hat ganz Recht, das Streben nach Beseitigung dieses Zwanges ein Streben nach Freiheit zu nennen. Nur täuscht sie sich und andere, wenn sie dieses Streben nach Parteifreiheit für ein Streben nach allgemeiner Volksfreiheit ausgiebt, da es vielmehr zunächst ein Streben nach Herrschaft, d. h. nach der Macht, die andern Parteien unter ihren Willen zu zwingen, also nach Unfreiheit aller übrigen Parteien ist. Dieses formelle Verhältniss ist allen Parteien gemeinsam; aber natürlich ist dabei nicht ausgeschlossen, dass das Programm gewisser Parteien auch inhaltlich gewisse allgemeine politische Freiheiten verfolgen kann. Nur ist dies nicht so zu verstehen, als ob dieser freiheitliche Programminhalt das Streben nach Unterdrückung der andern Parteien hinderte, denn das erste ist auch bei den Parteien die Selbsterhaltung im Kampfe um's Dasein.

Auch dieses beständige Freiheitsgeschrei der Parteien, und der sofortige Umschlag desselben in Knechtung und Maassregelung der übrigen Parteien nach erlangter Herrschaft ist am besten an der neuesten französischen Geschichte zu studiren. Im Allgemeinen kann man annehmen, dass, je lauter und doctrinärer das Freiheitsgeschrei einer Partei ist, desto härter und rücksichtsloser ihre Knechtung der übrigen Parteien nach erlangter Herrschaft sein werde. Denn eine Partei macht um so mehr Lärm mit der Freiheit, je unfreier sie sich fühlt, d. h. je fremder und entgegengesetzter ihre Ziele denen der übrigen Parteien sind; je fremder und entgegengesetzter aber ihre einseitigen Parteiziele denen aller übrigen Parteien sind, desto terroristischer muss sie nach erlangter Herrschaft auftreten, um sich gegen die unausbleibliche Coalition der übrigen zu behaupten. Dies gilt z. B. in Deutschland für die ultramontane und die socialdemokratische Partei.

Ueberhaupt sind diese beiden Parteien die einzigen, welche bei aller Verhöhnung der Freiheit auf ihrem eigenen (dem religiösen und socialen) Gebiet doch auf politischem Gebiet den Muth haben, die letzte Consequenz des Revolutionsprincips der Freiheit zu ziehen, nämlich die Aufhebung alles und jedes politischen Zwanges, d. h. die Aufhebung des Staates selbst. Denn darüber darf man sich keiner Täuschung hingeben, dass es in dem Begriff der Freiheit selbst keine Grenze für die Negation des Zwanges giebt, dass

vielmehr diese die Freiheit auf ein gewisses Maass einschränkenden Grenzen anderswoher als aus dem Princip der Freiheit entliehen werden müssen; wer aber einmal das Princip der Freiheit als das höchste bestimmende Princip für die Politik auf seine Fahne geschrieben hat, der kann und darf gar nicht dulden, dass demselben von anderswoher Beschränkungen seiner Geltung auferlegt werden. Das Princip der politischen Freiheit negirt aber jede politische Gewalt, als welche nothwendig einen Zwang ausübt; es negirt jede Herrschaft und fordert Anarchie im etymologischen Sinne des Wortes als Herrschaftslosigkeit oder Staatslosigkeit. Auch der Ersatz des Staates durch eine Summe politischer Communen entspricht dem Princip der Freiheit nicht vollständig, denn dieser Ausweg zerschlägt nur den Grossstaat in eine Menge Kleinstaaten, lässt aber innerhalb der letzteren die Staatsgewalt, d. h. einen politischen Zwang gegen die Bürger bestehen.

Indem die Aufhebung des Staates die letzte Consequenz des Princips der politischen Freiheit ist, kann man sagen, dass die französische Revolution letzten Endes für die ultramontane und socialdemokratische Partei gearbeitet hat, denn diese sind die eigentlichen Erben der Revolution, während die conservativen und liberalen Mittelparteien selbst in Frankreich trotz ihres Freiheitsgeschreies und trotz ihrer Schwärmerei für die „grosse Revolution" sich längst zu dem antirevolutionären Princip der Ordnung bekennen. Das innere staatliche Leben aller Culturstaaten strebt gegenwärtig nach ein und derselben politischen Parteigruppirung in staatliche und antistaatliche Parteien; erstere umfassen die conservativen und fortschrittlichen Elemente und können mit dem Gesammtausdruck: „staatliche Entwickelungspartei" bezeichnet werden, letztere umfassen die reactionäre ultramontane und die revolutionäre socialistische Partei. Beide letzteren streben natürlich zunächst nach Parteiherrschaft im gegebenen Staat, um von dieser Machtbasis aus denselben umzugestalten, die eine in die Universaltheokratie des Stellvertreters Christi, wo die Erde bloss noch in Provinzen des Jesuitenordens getheilt wird, die andere in das allgemeine solidarische Wirthschaftsgemeinwesen der Erde. Beide setzen an Stelle des politischen Zwanges einen andern, weit ärgeren Terrorismus; deshalb kehrt sich der Freiheitsbegriff ebensogut auch wieder gegen ihre Parteitendenzen, und es ergiebt sich so die formelle Freiheitsidee überall nur als Aushängeschild,

welches ganz anderartige Gründe für die Parteiziele und die Betheiligung an denselben verhüllt. Der consequente Freiheitsschwärmer muss mit den letzten Consequenzen der Freiheitsidee auf allen Gebieten Ernst machen, d. h. er muss nicht bloss den Staat, sondern auch die Kirche negiren, nicht bloss Ehe, Familie und Eigenthum, sondern auch jede zwangsweise Organisation der Arbeit bekämpfen, welche vielleicht die schlimmste Tyrannei von allen bisher dagewesenen repräsentiren würde. Denkt man den Zustand genauer durch, in dem das Menschengeschlecht sich nach Realisirung aller dieser Consequenzen der Freiheitsidee befinden würde, so findet man zu seinem Erstaunen, dass er identisch ist mit demjenigen, welchen es vor Beginn aller Cultur einnahm, wo wirklich volle Staats- und Kirchenlosigkeit, Güter- und Weibergemeinschaft*) und volle Arbeitsfreiheit bestand. Dass bei einer solchen Realisation der Freiheit am Ende der Geschichte die Menschheit sich auf einer höheren Culturstufe würde behaupten können, als diejenige vor Beginn der Geschichte war, wird kein unbefangener Denker behaupten wollen. Es ist nicht uninteressant, dass in Rousseau, dem geistig bedeutendsten Vorläufer der Revolution, sich ein ziemlich klares Bewusstsein davon findet, dass das goldene Land der Freiheit nur und ausschliesslich im Ur- und Naturzustande der Menschheit vor allen Anläufen zur Civilisation und Staatsbildung gefunden werden kann, und dass die Sehnsucht nach der Freiheit ihr Auge nicht nach vorwärts sondern nach rückwärts wenden muss. Man hat die eine Seite der Rousseau'schen Lehre fallen lassen, ohne zu bedenken, dass sie mit der andern untrennbar verknüpft ist.

Das Resultat unserer Betrachtungen ist folgendes: Die Freiheit als formeller Negationsbegriff kann in seiner abstracten Gestalt nicht als Forderung der Vernunft aufrechterhalten werden; es ist, abgesehen von dem concreten Inhalt der Freiheit, nicht ersichtlich, inwiefern die Freiheit vernünftiger sein solle, als die Unfreiheit, oder inwiefern ihr sonst ein Vorzug vor letzterer gebühre. Im concreten Falle ist die Entscheidung, ob einer gewissen Art von Zwang und einem gewissen Grade desselben gegenüber die Freiheit oder die Unfreiheit vernünf-

*) Vergl. A. H. Post, Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe (Oldenburg, bei Schulze, 1875). John Lubbock, Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts. Deutsch von A. Passow (Jena, bei Costenoble, 1875).

tiger Weise den Vorzug verdiene, niemals aus dem Begriff der Freiheit als solchem, sondern immer nur aus inhaltlichen Rücksichten auf Art und Grad des Zwanges und die Folgen seines Fortbestehens oder seiner Aufhebung unter den gegebenen Verhältnissen zu entnehmen. Es giebt nur ein Gebiet, auf welchem jede Art des Zwanges unter allen Umständen widersinnig ist, das ist das religiöse; denn hier besteht das Wesen der Sache selbst in einem inneren geistigen Process, der nach der vorstellungsmässigen Seite wahrhafter Glaube sein muss, und der Glaube, in dem inneren Sinne höchster Wahrhaftigkeit genommen, lässt sich so wenig decretiren und aufzwingen, dass es noch weit sinnloser ist, zwei Menschen mit gleichem Glauben als zwei gleiche Baumblätter in der Welt zu suchen. Wo also ein kirchlicher Zwang im vorgeblichen Interesse der Glaubenseinheit geübt wird, da wird entweder der Begriff des zu erzwingenden Glaubens in einem so äusserlichen Sinne des Lippenbekenntnisses genommen, dass von einem Verständniss für das tiefere Wesen der Religion auf solcher Stufe überhaupt noch keine Rede sein kann, oder aber es wird der Unterschied zwischen dem inneren Glauben und religiösen Bewusstsein einerseits und deren äusseren Kundgebungen andererseits zwar anerkannt, aber trotzdem der Zwang ausgeübt, um der Kirche durch Aufnöthigung einer solchen in sich widerspruchsvollen Heuchelei wenigstens den äusseren Schein der allgemeinen Glaubenseinheit und die ihrer Macht und Ueppigkeit daraus erwachsenden weltlichen Vortheile gewaltsam zu sichern. Beides ist gleich unvernünftig und verwerflich.

Auf politischem und socialem Gebiet hingegen ist jede Form des Zwanges vernünftig, die den gegebenen Verhältnissen des Landes, des Volkes und seiner Geschichte entspricht, demselben eine zweckdienliche Organisation der geistigen und physischen Volkskraft verschafft, und dadurch zeitweilig die höchstmögliche Culturentwickelung verbürgt; unvernünftig aber ist auch hier jede Form des Zwanges, welche die zeitweilig grösstmögliche Entfaltung der physischen und geistigen Kräfte des Volkes beschränkt und dadurch seine Culturentwickelung hemmt. Ein Zwang, der in einem Lande zu einer gewissen Zeit vernünftig ist, kann in einem andern Lande oder zu einer andern Zeit unvernünftig sein; so vernünftig in letzterem Falle das Freiheitsstreben gegen diesen Zwang sein wird, so unvernünftig müsste es im ersteren Falle genannt werden. In der geschichtlichen

Entwickelung fallen nun die Verhältnisse und Mächte, die einen Zwang constituiren, nicht aus den Wolken, sondern sie entwickeln sich eben, und dieser Entwickelungsgang ist vernünftig; indem derselbe sich aber als Kampf vollzieht, repräsentirt die vernünftige Gegenwart das dynamische Gleichgewicht zwischen den Mächten einer nicht mehr vernünftigen Vergangenheit und einer noch nicht vernünftigen Zukunft. Die Zukunftsmächte werden seltner positiv als drückende Zwangsgewalten empfunden, weil sie mit der Idee des Fortschritts segeln, und zunächst nur Keime bieten; ihr Eingreifen stellt sich äusserlich mehr als ein negatives gegen die Mächte der Vergangenheit dar. Diese nämlich halten mit dem zähen Beharrungsvermögen der Selbsterhaltung ideell überwundene Stufen so lange fest, bis dieselben von den Mächten der Zukunft durch Gewalt zertrümmert werden; die Mächte der Vergangenheit mit ihren früher vernünftigen aber mit der Zeit unvernünftig gewordenen Formen sind es daher vorzugsweise, gegen welche das Pathos der Freiheit sich kehrt. Aber es ist wohl zu beachten, dass das Streben, sich von diesen Formen des Zwanges zu befreien, nur darum vernünftig ist, weil sie nicht mehr vernünftig sind, und weil es vernünftig ist, das Unvernünftige zu negiren. In der formellen Thätigkeit der Negation selbst eine vernünftige und bewunderungswürdige Thätigkeit sehen, kann nur als eine vielleicht geschichtlich erklärliche, aber darum begrifflich nicht minder zu verurtheilende Verirrung gewisser Entwickelungsperioden bezeichnet werden.

Vor allen Dingen aber ist gründlich und radical mit der Utopie zu brechen, als ob allseitige Freiheit ein Zustand wäre, der sich unter den gegebenen Naturbedingungen überhaupt irgendwo (ausser im Absoluten) realisiren liesse. Jedes Individuum ist von dem übrigen Theil der Schöpfung und nicht zum geringsten von den gleichartigen Individuen abhängig und jede Abhängigkeit wird als Zwang empfunden. Auch im relativ freiesten Zustande der Menschheit, auf der Uebergangsstufe vom Menschenaffen zum Affenmenschen ist doch keine andere Freiheit zu constatiren, als die Freiheit von allen denjenigen Formen des Zwanges, welche die Cultur erst herausgebildet hat, und gegen welche heute die Freiheitsapostel declamiren; im Uebrigen aber war der Zwang von Seiten der Naturgewalten, der Thiere und der rohen Willkür der Mitmenschen weit grösser und empfindlicher als jetzt, so dass wir heute uns bedanken würden,

unsre Gebundenheit durch die Zwangsformen der Civilisation mit jener Unfreiheit des Wilden gegen die Natur zu vertauschen.

Der ganze Culturprocess der Menschheit besteht nun darin, dass der Einzelne vom Naturzwang immer freier wird dadurch, dass er sich immer grösserem Menschenzwang oder Civilisationszwang unterwirft. Die Herrschaft des Menschen über die Natur wächst beständig, aber nur auf Kosten seiner Freiheit gegen die übrige Menschheit, d. h. seine sociale Freiheit (worunter wir hier die politische mitverstehen) vermindert sich nach Maassgabe des Fortschritts der Cultur, ja sogar in der Verminderung dieser Freiheit besteht der Fortschritt der Cultur. Ein von aussen abhängiges, d. h. unfreies Wesen ist und bleibt der Mensch immer, und daran rütteln zu wollen ist Wahnwitz; nur die Form der Unfreiheit kann vertauscht werden.

Dieses Gesetz gilt nicht bloss für die Ablösung der Naturgebundenheit durch die sociale Gebundenheit, es gilt auch ganz ebenso für die Ablösung der einen Form socialer Gebundenheit durch die andere. Es ist Thorheit der Freiheitsschwärmer, zu wähnen, nachdem eine alte Kette gebrochen sei, müsse die Menschheit nun positiv freier geworden sein: nein, für jede gebrochene Kette sind ihre Arme mit tausend neuen Fäden und Stricken umschnürt, die sich immer enger und enger zusammenziehen. Die Leibeigenschaft löst die Sclaverei ab; kaum sind die Fesseln der Leibeigenschaft gesprengt, so schlingt das Capital seine Netze um die Arme der Lohnarbeiter; am Siechenbette des Capitals aber lauert schon der socialistische Terrorismus auf das ihm zufallende Erbe. Kaum hat der Liberalismus sein Ziel erreicht, die unzeitgemäss gewordenen Zünfte in die Luft zu sprengen, und schon treten die Gewerkvereine an ihre Stelle, wahrlich nicht zur Vermehrung der Freiheit. Und so geht es immer und überall.

Je einfacher die Beziehungen eines Menschen zu seiner Umgebung, in desto wenigeren Relationen erschöpft sich der Umfang seiner Unfreiheit; je verwickelter und mannigfacher jene Beziehungen werden, desto vielseitiger wird der Zwang, unter dem er steht, desto extensiver seine Unfreiheit. Je roher, äusserlicher und oberflächlicher die Beziehungen des Menschen zu seiner Umgebung sind, desto äusserlicher und oberflächlicher berührt ihn auch die Abhängigkeit von denselben; je feiner, innerlicher und intimer jene Beziehungen werden, desto tiefer schneidet der Zwang, den sie auf ihn

üben, in seine Seele ein, desto intensiver wird seine Unfreiheit. Die Cultur besteht aber in Vervielfältigung und Verinnerlichung der Beziehungen des Menschen zu seiner Umgebung, d. h. in extensiver und intensiver Steigerung seiner Unfreiheit.

Die Freiheitsschwärmer werden vielleicht diese einfachen Wahrheiten pessimistisch und niederschmetternd finden; aber sie sind es durchaus nur für denjenigen, der sich dazu verirrt hat, in der Freiheit als solchen ein Gut zu sehen, anstatt lediglich den Werth der Veränderung ins Auge zu fassen, welche durch Beseitigung unvernünftig gewordener Zwangsformen der Vergangenheit erreicht wird. Es kommt vielmehr grade darauf an, alle Menschen mit dem Bewusstsein zu durchdringen, dass nicht in dem Erringen der Freiheit, sondern in dem Einwilligen in eine vernünftige Unfreiheit ihre Aufgabe besteht. Es wird diese Forderung verständlicher werden, wenn ich sie dahin exemplificire: nicht auf Freiheit vom Gesetz, sondern auf willige Unterwerfung unter das Gesetz kommt es an. Dasselbe gilt aber für alle anderen Formen vernünftiger Unfreiheit. Ist dieses Bewusstsein, das der Parole des landläufigen Liberalismus allerdings schnurstracks entgegengesetzt ist, erst in Fleisch und Blut des Volkes übergegangen, dann hört es auf, die Unfreiheit, soweit sie vernünftig ist, als Zwang zu empfinden und gewinnt im Bewusstsein der Nothwendigkeit und in der willigen Fügung in das vernünftige Müssen einen Standpunkt, der dem Gefühl ganz dieselbe Befriedigung bietet wie die Freiheit, aber vereint mit den realen Vorzügen der vernünftigen Unfreiheit. In dieser Richtung ist allerdings der Weltprocess auch Fortschritt, nämlich in dem Bewusstsein der Nothwendigkeit und der willigen Fügung in dieselbe, und insofern Hegel diesen der Freiheit gefühlsmässig gleichkommenden Standpunkt als innere Freiheit bezeichnet, kann er sagen, dass die Geschichte Fortschritt der Freiheit sei. Aber diese zweite Bedeutung des Wortes ist schief und irreleitend, und man thut daher besser, Hegel in diesem Wortgebrauch nicht nachzufolgen.

Die vorstehenden Resultate erhalten eine weitere Bestätigung, wenn wir die Bedeutung des andern Revolutions-Princips, der Gleichheit, in's Auge fassen.

War die Freiheit etwas rein negatives, so ist die Gleichheit allerdings eine positive Bestimmung, aber gleichfalls nur eine

relative; denn die Gleichheit sagt nur eine Beziehung zwischen den Verglichenen aus, aber nicht eine Eigenschaft, die jedes derselben an und für sich besässe. Wenn man hört, dass alle Menschen gleich seien, oder gleich sein sollten, so ist man dadurch nicht um ein Haar klüger darüber geworden, wie denn der einzelne Mensch beschaffen sei, oder sein sollte. Die Gleichheit ist also auch eine ganz abstracte Relation, und ihre Forderung kann nur insofern als ein Ausfluss der Vernunft gelten, als die Gleichheit einmal gegebener Vieler so lange als das einfachere und rationellere Verhältniss erscheinen muss, wie die Ungleichheit nicht begründet ist. Es ist mithin die Rationalität der Einfachheit und der Ausschliessung jeder Abweichung von der Einfachheit ohne zureichenden Grund, was der Gleichheit einen rationellen Charakter aufprägt, der dem Begriff der Freiheit als solchem selbst in diesem denkbar dürftigsten Grade fehlt.

Dass die Menschen wirklich gleich seien, oder auch nur gleich geboren seien, ist längst als eine völlig unhaltbare Behauptung nachgewiesen worden, und doch ist es immer noch diese Annahme, die letzten Endes stillschweigend der Forderung zu Grunde liegt, dass sie als gleiche zu behandeln seien. In Wahrheit sind die Menschen nur bis zu dem Grade gleich, als sie den Gattungstypus „Mensch" repräsentiren; es kann also auch nur die Folgerung daraus gezogen werden, dass sie insoweit gleich zu behandeln seien, dass die Behandlung derselben dem Gattungstypus „Mensch" entsprechen müsse. Im Uebrigen aber kann die Behandlung derselben genau in ebenso weiten Grenzen variiren, als die Individuen innerhalb des Gattungstypus „Mensch" variiren. Ausserdem bleibt die Frage völlig offen, welche Arten von Behandlung durch die dem Gattungstypus „Mensch" zukommenden Charaktere ausgeschlossen seien, ob z. B. die Behandlung des Menschen als Sclaven schon eine unmenschliche, entmenschlichende oder verthierende sei, oder ob die Behandlung eines Menschen als eines Heiligen und Unfehlbaren schon eine übermenschliche, vergötternde sei. Der Begriff Gleichheit lehrt uns eben gar nichts über die Frage, wie weit der Gattungstypus Mensch hinab- und hinauf reiche, wie tief also seine Ansprüche herabsinken oder sich erheben können; dazu gehört eine sachliche Untersuchung anthropologischer oder psychologischer Art.

Mit einem Gleichheitsbegriff, der solchen Spielraum liesse, hätte aber auch die grosse Revolution gar nichts anfangen können; hier

wurde von der Verschiedenheit der Racen, Geschlechter und Lebensstadien abgesehen, und ganz praktisch zunächst eine volle Gleichheit für die erwachsenen Männer der französischen Nation verlangt. Dass diese Forderung gegenüber den unvernünftig gewordenen Ungleichheitsformen einer überwundenen Geschichtsperiode völlig berechtigt war, ist schon oben zugestanden; das Unvernünftige liegt nur in der Erhebung der Gleichheit zum allgemeingültigen Princip an Stelle der Bekämpfung der concreten Ungleichheiten als unvernünftiger. Hatte aber dieses so aufgestellte Princip sich einmal als Waffe zur Beseitigung schädlicher Ungleichheiten als nützlich bewährt, so musste es nothwendig einen falschen Nimbus behalten, zu weiteren Anwendungen und Consequenzen reizen, und dadurch unter dem Schein der edelsten Bestrebungen der rohesten Unvernunft Vorschub leisten. Nach Beseitigung der Ungleichheit der Geburt und des Ranges musste das Princip sich nothwendig gegen die Ungleichheit des Besitzes, endlich gegen die Ungleichheit des Geschlechtes und der Lebensstadien kehren; d. h. nach der Emancipation des Bürgerstandes musste die Emancipation des Proletariats und endlich die Frauen- und Kinderemancipation an die Reihe kommen. Man erkennt schon hier, wie eng die Forderung der Gleichheit mit der der Freiheit verknüpft ist; beide kehren sich gegen eine Ueberlegenheit, die bald als bindende Macht, bald als störende Ungleichheit erscheint. Der Capitalbesitz z. B. ist eine Ueberlegenheit; die Freiheitsidee verlangt ihm gegenüber Beseitigung der Capitalsherrschaft und Lohnsclaverei, die Gleichheitsidee fordert die Ausführung dieser Emancipation durch gleichmässige Vertheilung des Besitzes, beziehungsweise des Niessbrauchs unter Alle (Communismus).

Der Bourgeois-Liberalismus hat denn auch bald einen Schreck bekommen vor den Consequenzen des Princips, dessen er sich in der grossen Revolution als Waffe gegen den Adel bedient hatte, und hat sich beeilt, das Gleichheitsprincip durch die Formel „Gleichheit vor dem Gesetz" zu beschränken. Aber diese Einschränkung geht theils zu weit, indem sie durch die Gleichheit der gesetzlichen Behandlung des Feingebildeten und Verzärtelten mit derjenigen des rohen Ackerknechts dem ersteren die grösste Unbilligkeit zufügt, theils ist sie willkürlich zu eng gezogen, und ist sie darum in zwiefacher Hinsicht nicht aufrecht zu erhalten. Entweder ist die Forderung der Gleichheit begrifflich berechtigt, dann ist sie es ohne Rücksicht auf die von den

Interessen der Bourgeoisie beliebte Einschränkung, oder sie ist es nicht, dann kann sie auch innerhalb jener Einschränkung nicht als Grund für die Wegräumung bestehender Ungleichheiten benutzt werden.

Es ist die Folge jenes abstracten Princips, wenn der feingebildete und verzärtelte Grossstädter dieselbe Gefängnisskost, Lagerstatt und Behandlung empfängt, wie der rohe Wasserpolack, obgleich sie dem ersteren als eine Folter, dem letzteren als ein Paradies erscheint, — oder wenn Verbal- und Realinjurien oder Verstösse gegen die Sittlichkeit und Schamhaftigkeit bei verschiedenen Ständen und Bildungsstufen mit demselben Maasse gemessen werden. Derselbe Thatbestand hat in verschiedenen Gesellschaftsschichten eine ganz verschiedene Bedeutung, und lediglich eine vernunftgemässe Umgehung des Princips der Gleichheit vor dem Gesetz durch die Strafabmessung von Seiten des Richters schützt uns davor, dass wir den Unsinn dieses Princips nicht noch weit härter empfinden. In solchen Fällen, wo durch die Gleichheit vor dem Gesetz die niederen Stände benachtheiligt werden, sind dieselben auch ganz bereit, die Nothwendigkeit eines Abgehens von diesem Princip zuzugestehen; so z. B. bei der Alternative von Geld- oder Gefängnisstrafe, oder bei der für alle Stände gleichartigen Bemessung der Geldstrafen oder des Maassstabes der Umwandlung von Geld- in Gefängnisstrafe und umgekehrt. Hier wird die Unvernunft einer formellen Rechtsgleichheit bei inhaltlich-realer Ungleichheit eingesehen, aber wo die oberen Gesellschaftsschichten die durch formelle Rechtsgleichheit benachtheiligten sind, will man von einer Correctur derselben zu Gunsten einer sachlich gleichbedeutenden Behandlung nichts wissen, und steift sich auf sein Princip.

Diese Andeutungen dürften genügen, um darzuthun, dass es eben nicht auf die formelle Gleichheit vor dem Gesetz als solche ankommt, sondern auf sachliche und inhaltliche Billigkeit und Angemessenheit der Behandlung, dass also die Fassung des Gleichheitsprincips als „formelle Gleichheit vor dem Gesetz unter Ausschliessung realer Gleichheit" principiell verkehrt ist, da vielmehr eine Gleichheit vor dem Gesetz nur dadurch gerechtfertigt werden kann, dass sie sachlich angemessen und vernunftgemäss ist, während sie andernfalls zu verwerfen ist.

Dazu kommt nun, dass die Gleichheit vor dem Gesetz doch erst dann der Gleichheitsidee entspricht, wenn das Gesetz so beschaffen ist, dass es die etwa noch bestehenden oder sich bildenden Vorrechte

beseitigt, nicht aber sie sanctionirt. Nun hat zwar die Revolution die früher vom Gesetz sanctionirten Vorrechte der Adelsaristokratie beseitigt, hat aber die der Geldaristokratie bestehen lassen, und sind die Macht und die Privilegien, welche durch Capitalbesitz verliehen werden, gegen jeden Versuch der Besitzlosen, sie zu stürzen, durch die Gesetzgebung und die richterliche Gewalt geschützt. Freilich hat jeder Besitzlose die Aussicht, desselben Schutzes jener Vorrechte zu geniessen, für den Fall, dass es ihm gelingen sollte, zu dem Object dieser Privilegien zu gelangen, aber das tröstet ihn über die bestehende Ungleichheit so wenig, wie den Sclaven die theoretische Möglichkeit, dass es ihm gelingen könnte, seinen Herrn zur Freilassung zu bewegen, oder den Bürger unter dem *ancien régime* die Hoffnung, dass sich ja ein Edelmann finden könnte, der ihn adoptirte. Ebenso wenig hilft es dem Ehelosen, der sich über die gesetzlich geschützten Vorrechte der Ehemänner beschwert, wenn man ihn darauf hinweist, dass er ja nur zu heirathen brauche, um derselben Privilegien theilhaft zu werden; denn wenn ihn kein Mädchen nehmen mag, oder wenn er zu arm ist zur Familiengründung, so kann er eben factisch nicht dieser Vorrechte theilhaft werden. Thatsache ist also ein Zustand ungleicher Rechtsvertheilung, der durch das Gesetz sanctionirt, und durch gesetzlich geschützte Einrichtungen (wie z. B. das Erbrecht) perpetuirt wird. Eine solche Ungleichheit im Gesetze macht aber in der That die Gleichheit vor dem Gesetz zum Spott. Es ist die letztere eine klägliche Abschlagszahlung, mit der die liberale Bourgeoisie formell dem Princip der Gleichheit zu huldigen sich den Anschein giebt, während sie es reell mit Füssen tritt. Auch hier wird der Zauberlehrling die Geister, die er rief, nicht wieder los, bis der Meister kommt und mit dem ganzen Spuk Kehraus macht.

An der Freiheitsidee fanden wir noch in doppelter Hinsicht eine allgemeine Wahrheit: einerseits in der fortschreitenden Befreiung des Menschen von der Gewalt der Natur (allerdings auf Kosten der extensiven und intensiven Steigerung seiner Unfreiheit gegenüber der Gesellschaft) und andrerseits in dem mit der Steigerung der Intelligenz zunehmenden Bewusstsein von der Nothwendigkeit der socialen Unfreiheit und ihres Wachsthums mit der Cultur. Nach diesen beiden Seiten ist in der Gleichheitsidee keine analoge Wahrheit zu finden: ihre einzige Wahrheit besteht darin, dass Ungleichheiten, die in früheren Geschichtsperioden vernünftig und culturdienlich waren, mit

der Zeit aber unvernünftig und culturhemmend geworden sind, beseitigt werden müssen, um anderen Formen der Ungleichheit Platz zu machen. Denn darüber darf man sich auch in Betreff der Gleichheit keine Illusionen machen, dass die eine Form der Ungleichheit nur zerstört wird, um einer andern Platz zu machen, und dass der Process der Geschichte von der grösstmöglichen Gleichheit des Urzustandes der Menschheit Schritt vor Schritt zu immer reicheren und mannichfaltigeren Formen der Ungleichheit und zu immer tiefer greifenden Verschiedenheiten innerhalb einer Staatsgesellschaft fortschreitet. Auch das Ideal der Gleichheit liegt nicht vor, sondern hinter uns, nämlich in der Affenmenschheit, oder mit andern Worten die Verwirklichung der Forderung der allgemeinen Gleichheit ergäbe wiederum den Urzustand, d. h. die allgemeine Bestialität. Alle Individuen dadurch gleichzumachen, dass man sie auf den höchsterreichten Gipfel der Cultur erhebt, wird um so unmöglicher, je höher dieser Gipfel selbst aufsteigt; die allgemeine Nivellirung kann nur durch Herunterreissen des Hohen, Grossen und Edlen (das bekanntlich selten ist) in das breite Niveau der Gemeinheit erreicht werden. Dieses letztere Niveau selbst aber hat sich nur gehoben, indem es von den voranstrebenden Höhen ein wenig nachgezogen wurde, und würde nach Abtragung dieser Gipfel schleunigst in die reine Thierheit wieder versinken.

Keinem, der die organische Entwickelungstheorie studirt hat, kann es zweifelhaft sein, dass alle Entwickelung, aller Fortschritt zu höheren Formen, alle Steigerung der Organisation nur durch Differenzirung der Glieder des Organismus bewirkt wird, d. h. durch Herausbildung von Unterschieden in vorher gleichartigen Theilen und Steigerung der Unterschiede in den bereits verschiedenen. Je gleichartiger die Theile, auf desto tieferer Stufe steht ein Organismus, je mannichfaltiger und verschiedener die Theile, auf desto höherer steht er. Die rückschreitende Metamorphose oder der Verfall vollzieht sich durch Vereinfachung und Verähnlichung der Theile, die fortschreitende Entwickelung durch extensive und intensive Steigerung der Ungleichheit. Dieses Gesetz aller Entwickelung gilt auch für den social-politischen Organismus. Je höher derselbe sich ausbildet, desto reicher wird er an differenzirten Gliedern, desto vielseitiger werden seine Verrichtungen und die Anpassung seiner Glieder an dieselben, desto mehr und desto grössere Unterschiede bilden sich unter denselben heraus, und desto

unselbstständiger werden die Theile gegen einander, d. h. desto mehr wird ihre Freiheit von einander beschränkt, weil sie desto accurater und exacter mit ihren Verrichtungen in einander greifen müssen, um den Gang der ganzen Maschine in Ordnung zu erhalten. So erkennt man allein schon aus dem Begriffe der organischen Entwickelung des politisch-socialen Lebens, dass Ungleichheit und Unfreiheit Hand in Hand mit einander zunehmen müssen, so lange der Process sich in aufsteigender Richtung bewegt. Nicht um ihrer selbst willen werden hier Unfreiheit und Ungleichheit, dort ein gewisses Mass relativer Freiheit und Gleichheit vernünftig sein, sondern weil sie jeder an ihrer Stelle der vernünftigen Organisation des Ganzen dienen; es handelt sich also darum, die rechte Vertheilung einer jeglichen Unfreiheits- und Ungleichheitsform an die passende Stelle zu finden. und die Principien der Freiheit und Gleichheit weisen mithin auf ein höheres rationales Princip hin, in welchem sie in ihrer abstracten Unwahrheit aufgehoben, in ihrer relativen Wahrheit aber conservirt und erst recht fruchtbar gemacht sind. Dieses nächsthöhere rationale Princip aber ist das der Ordnung. Bevor wir indessen zu der Betrachtung desselben schreiten, haben wir uns mit dem Princip der Freiheit im psychologischen Sinne, soweit dieselbe als Moralprincip behauptet wird, zu beschäftigen.

---

4. Das Moralprincip der sittlichen Freiheit.

1. Einleitung.

Die Absicht der nachfolgenden Betrachtungen geht dahin, zu untersuchen, ob es eine für die sittlichen Aufgaben des Menschen unentbehrliche Freiheit gebe und welcher Art diese Freiheit sei. Wir sehen auf der einen Seite die Ueberzeugung vertreten, dass ohne eine gewisse Freiheit von einer inneren Sittlichkeit nicht die Rede sein könne, auf der andern Seite die, dass durch die allgemeine Gesetzmässigkeit des Weltprocesses jede Freiheit ausgeschlossen sei. Die einen ziehen aus beiden Vordersätzen die Folgerung, dass alle innere Sittlichkeit eine blosse Illusion sei, die andern die, dass zu Gunsten der Sittlichkeit Ausnahmen von der allgemeinen Gesetzmässigkeit

statuirt werden müssten, wieder andere die, dass es innerhalb der ausnahmslosen Gesetzmässigkeit alles Geschehens Formen der Freiheit geben müsse, welche hinreichen, eine innere Sittlichkeit zu ermöglichen. Man sieht hiernach, dass das fragliche Problem eine eminent praktische Bedeutung hat und für jeden von Interesse sein muss, dem die Rettung der inneren Sittlichkeit eben so sehr am Herzen liegt, wie die Fernhaltung aller Ausnahmen von der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Weltprocesses. Nachdem wir im vorigen Abschnitt diejenigen Freiheitsformen behandelt haben, welche sich negirend gegen einen von aussen her den menschlichen Willen beschränkenden Zwang richten, nämlich die sociale, kirchliche und politische Freiheit, so hat sich unsere Betrachtung nunmehr auf das psychologische Problem der Freiheit zu richten, oder auf die Frage nach der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Willens von zwingenden Einflüssen, die als innere psychische Factoren sich geltend machen. Freilich ist die Grenze keine absolut scharfe und das Innere und Aeussere sind hier *cum grano salis* zu verstehen. Man kann auch im Gegensatz zu der inneren psychologischen Freiheit die äussere als physische bezeichnen, wie denn Schopenhauer z. B. die politische Freiheit unter die physische rechnet.*) Indessen der physische Zwang geht doch streng genommen nicht weiter als bis zum Verhindern an einer Handlung und kann niemals bewirken, dass jemand positiv zum Vollbringen einer gewissen That äusserlich genöthigt werde. Letzteres ist immer schon ein Zwingen durch Motive, insofern der Gezwungene es vorzieht, sich dem Zwange zu fügen, ehe er die Leiden auf sich nimmt, welche ihn im Weigerungsfalle betreffen; das Zwingen durch Motive ist aber immer schon etwas Innerliches, wie äusserlich auch die dabei angewendeten physischen Zwangsmaassregeln sein mögen. Andrerseits kann auch die innere Unfreiheit bedingt erscheinen durch einen Zwang, der in einem fremden Willen seinen Ursprung hat, wie bei einem dämonischen Besessensein **) oder bei dem Zwang einer heteronomen Autorität. Gleich-

*) Grundprobleme der Ethik 2. Aufl. S. 4.

**) Es ist hier von dem Besessensein nur in dem hypothetischen Sinne die Rede, der bei einer phänomenologischen Betrachtung deshalb nicht ausgeschlossen werden darf, weil der subjective Glaube an ein solches Besessensein als Thatsache des Bewusstseins vielfältig vorliegt.

wohl ist der Unterschied nicht zu verkennen. Beim Besessensein ist die Wirkung eine so wenig äusserliche und so sehr innerliche, dass sie als mystisch und magisch bezeichnet werden muss; bei der heteronomen Moral aber stützt sich der Zwang der Autorität auf innere Triebfedern, in denen, wie wir gesehen haben, grossentheils eine unbewusste sittliche Autonomie mitspielt. Jedenfalls erscheint diesen Vorgängen gegenüber der Motivationszwang durch physische Zwangsmittel als äusserlich, und wo die Unfreiheit der Heteronomie sich noch wesentlich auf Drohungen und Verheissungen stützt, da fällt auch sie aus dem Gebiete der inneren psychologischen Unfreiheit eigentlich heraus in das der äusseren, z. B. aus der moralischen Gebundenheit in die strafgesetzliche, oder aus der religiösen Gebundenheit in die kirchliche. So erläutert wird die Eintheilung der Freiheit in äussere und innere kaum noch zu Missverständnissen Anlass bieten. Dagegen wird Schopenhauers Behauptung (a. a. O.), dass die äussere, oder, wie er sagt, physische Freiheit sich nur auf das Handeln oder Thun, nicht auf das Wollen beziehe, berichtigt werden müssen, da aller positive äussere Zwang nur durch Nöthigung des Willens auf das Thun Einfluss üben kann.

Gehen wir nun auf den Begriff der inneren oder psychologischen Freiheit ein, so ist zunächst hervorzuheben, dass für ihn dasselbe gilt, wie für den Begriff der Freiheit im Allgemeinen, d. h. dass auch in dieser Sphäre seiner Anwendung der Begriff der Freiheit seinen (eben erörterten) rein negativen und relativen Charakter behält. Auch die innere Freiheit ist eine rein formale Negation, die ihren Inhalt erst durch die Relation auf einen bestimmten (hier inneren) Zwang erhält; auch bei der Beschränkung auf psychologische Factoren bleibt der Begriff abstract und leer, bis ihm durch Beifügung des negirten bestimmten Zwanges eine concrete Bedeutung ertheilt wird. Wer also von innerer Freiheit spricht, ohne die bestimmte Relation hinzuzufügen, durch welche der abstract negative Freiheitsbegriff erst einen concreten Sinn erhält, der redet ebenso ins Blaue, wie der politische oder sociale Freiheitsschwätzer; denn die Beziehungen, in welchen man diesen Begriff auf psychologischem Gebiet gebrauchen kann, sind wo möglich noch reicher und mannichfaltiger als auf dem des äusseren Lebens. Ausserdem ist aber die Schwierigkeit des Verständnisses auf ersterem Gebiet noch weit grösser, also die Voraussetzung, dass der Hörer schon wissen werde, welchen Specialbegriff der Freiheit man

meine, hier noch weit unzulässiger als auf der politischen Rednertribüne. Ferner ist die Zahl der über die innere Freiheit in Umlauf befindlichen falschen Ansichten und verkehrten Theorien mindestens ebenso gross wie bei der äusseren Freiheit, und hier wie dort macht sich das falsche Vorurtheil breit, als ob die Freiheit an und für sich und in jeder Hinsicht etwas Vernünftiges, Werthvolles und Erstrebenswerthes sei.

Endlich aber lauert im Hintergrunde aller Auseinandersetzungen und Anpreisungen der inneren Freiheit das philosophische Gespenst des *liberum arbitrium indifferentiae*, welches, wenn es nicht rechtzeitig gebannt wird, unvermerkt den Sinn aller anderen Specialformen der inneren Freiheit derart verfälscht, dass jedes besonnene Denken lahm gelegt wird. Dieses *liberum arbitrium* ist auf philosophischem Gebiet das würdige Seitenstück zu der Quadratur des Cirkels auf geometrischem und dem *perpetuum mobile* auf mechanischem; an allen dreien sind die besten Köpfe übergeschnappt und verbohrt geworden, weil sie sich mit der Lösung der Aufgabe abquälten, ohne zuvor zu untersuchen, ob sie denn auch richtig gestellt und demnach lösbar sei. Die ganze Geschichte der Philosophie wimmelt von Bemühungen, einem sinnlosen und ohne Kritik dogmatisch aufgenommenen Begriff einen gewissen haltbaren Sinn unterzulegen; jeder sucht den im Ganzen als unhaltbar erkannten Begriff doch wenigstens nach einer gewissen Seite hin zu retten, anstatt aus dem Begriff der Freiheit zu zeigen, dass die Sache am verkehrten Ende angefasst sei. Es ist die Geschichte des inneren Freiheitsbegriffes eine der kläglichsten Seiten in der Geschichte der Philosophie, die den Philosophen mit stiller Trauer über die Verstandesschwäche seines Geschlechts erfüllen könnte, wenn nicht auch hier zum Troste eine Entwickelung erkennbar wäre, die sich als immer vielseitigere und klarere Durchleuchtung des Problems und als Abschneidung von immer mehr und mehr Irrwegen darstellt. Diese Entwickelung ist freilich nur auf den Höhen zu erkennen; in den Thälern, wo die philosophirende Masse haust, herrscht auch heute noch ein Zustand der Dunkelheit und Verwirrung, dessen Anblick einen mit Angst erfüllen könnte, wenn man nicht den Glauben an den nothwendigen Sieg der Wahrheit festhielte.

Der Freiheitsbegriff ist eines der beliebtesten Themata zur philosophischen Bearbeitung, aber es herrscht dabei eine Schiefheit, Einseitigkeit, Unklarheit und Confusion vor, als wenn ein Chor von hundert

Rednern in hundert verschiedenen Sprachen gleichzeitig disputirte, deren jeder selbstverständlich überzeugt ist, mit der Sache vollständig im Reinen zu sein, und alle, die ihm nicht beistimmen, für unverständige Ignoranten hält. Bei solchen Zuständen auf Kritik fremder Ansichten sich einlassen zu wollen, bei deren jeder oft ein ganzes Gewebe kunstvoll verschlungener Sophismen zu entwirren ist, wäre ein ebenso hoffnungsloses als fruchtloses Unternehmen; ich beschränke mich daher auf die einfache und nüchterne Klarstellung der Begriffe, und überlasse es jedem, seine abweichende Meinung mit derselben zu vergleichen, beziehungsweise an ihr nochmals zu prüfen. Nur mit den Gipfelpunkten der bisherigen Entwickelung der Philosophie, soweit sie das Problem der Freiheit zum besonderen Gegenstand ihrer Erörterungen gemacht haben, d. h. mit Kant, Schelling und Schopenhauer als Vertretern der letzten möglichen Gestalt eines indeterministischen Freiheitsbegriffes, werden wir uns weiterhin eingehender beschäftigen, und können dann ganz unbesorgt sein, dass wir mit der Unterlassung aller sonstigen Kritik specieller Modificationen eines unhaltbaren Begriffs nichts versäumt haben.

Wir haben zunächst zwei Hauptgebiete zu sondern, das theoretische und das praktische. In ersterem sind nur intellectuelle Functionen mit Bewusstsein activ, und die Interessen und Willensbetheiligungen, welche dasselbe beeinflussen, bleiben unbewusst; im letzteren wirken Wille und Intellect Hand in Hand. Hieraus geht schon hervor, dass, wenn wir die innere Freiheit in theoretische und praktische Freiheit sondern, die erstere nicht mit der intellectuellen Freiheit Schopenhauers verwechselt werden darf, worunter derselbe vielmehr die Freiheit des Intellects von pathologischen Störungen bei seiner praktischen Bethätigung (der Willensmotivation) versteht (Grundprobl. d. Ethik S. 98 ff). Wir werden hingegen unter theoretischer Freiheit eine Freiheit von jeder unmittelbaren Beziehung auf das Praktische, ein Reinhalten der Sphäre des Theoretischen verstehen, womit zugleich der Ausschluss jeder unmittelbaren Willensbetheiligung gegeben ist. Schopenhauer selbst schildert diesen rein theoretischen, von jedem praktischen Interesse freien Seelenzustand im dritten Buch seines Hauptwerks sehr schön, und weiss die Wichtigkeit dieser theoretischen Freiheit für das Zustandekommen erheblicher theoretischer Leistungen gebührend hervorzuheben.

Diese theoretischen Leistungen können aber wieder doppelter Art sein, d. h. die theoretische Freiheit zerfällt in die rationale und die ästhetische Freiheit. Bei ersterer kommt die Freiheit von praktischen Interessen und Willenseinflüssen dem rationalen Denken, bei letzterer dem ästhetischen Empfinden und Anschauen zu gut. Die ästhetische Freiheit ist bereits von Kant als Bedingung nicht bloss der künstlerischen Production, sondern auch des ästhetischen Geniessens nachgewiesen worden, und bei seinem Jünger Schiller spielt sie bekanntlich eine grosse Rolle in den Untersuchungen über ästhetische Probleme. Ein Lüstling, der eine gemalte Venus nicht ohne geschlechtliche Erregung, ein Ultramontaner, der einen Luther vor dem Reichstag nicht ohne verbissenen Groll, ein antichristlicher Fanatiker, der einen gothischen Dom oder eine raphaelische Madonna nicht ohne Zerstörungswunsch ansehen kann, sie alle sind ästhetisch unfrei, und deshalb unfähig zur reinen ästhetischen Auffassung dieser Objecte.

Im theoretischen Denken tritt eine trübende Unfreiheit so leicht ein in Folge des Primats des Willens im Selbstbewusstsein, und auch da, wo man sich dieses Einflusses gar nicht bewusst ist, wirkt er unbewusst und lässt seine Resultate in Gestalt von Vorurtheilen in's Bewusstsein fallen. Wenige Vorurtheile entspringen aus rein theoretischen Irrthümern, die meisten aus dem bewussten oder unbewussten Einfluss des Willens, z. B. der Standesinteressen, des Nachahmungstriebes, der Pietät vor allen möglichen Autoritäten, u. s. w. Ist das Vorurtheil aber einmal festgewurzelt, so ist es wiederum der Wille, der es der Kritik gegenüber eigensinnig zu behaupten sucht. Die rationale Freiheit ist mithin auch als Freiheit von Vorurtheilen zu bezeichnen; durch sie bekommt erst die theoretische Vernunft ein völlig unbehindertes Arbeitsfeld, auf dem sie ihre Früchte anbauen und ernten kann. Es ist diese Freiheit vielleicht von allen die am schwersten zu erlangende, denn wie viel Mühe auch die Vernunft sich geben möge, das Unkraut der Vorurtheile auszurotten, es schiesst immer wieder neu aus dem Boden hervor*).

*) Auch hier erweist sich das Beharrungsvermögen des Gewohnten als die allerintensivste Macht. *A priori* ist z. B. nicht einzusehen, was das Sein vor dem Nichts für einen Vorzug hätte, warum es mehr Anspruch hätte als jenes; da aber alle Menschen an das Sein gewöhnt sind, halten sie diesen Gedanken

Bei der ästhetischen Freiheit des Empfindens und Anschauens wie bei der theoretischen des Denkens gebraucht man das Wort Freiheit, ohne dass es auch den eingefleischtesten Indeterministen eingefallen wäre, an eine Aufhebung der Determination bei diesen Freiheitsformen zu denken; so wie man aber auf die praktische Freiheit des Willens kommt, da soll der Gebrauch des Ausdrucks Freiheit sofort das Bekenntniss zum Indeterminismus einschliessen, und triumphirend rufen die Indeterministen, sobald sie das Wort Freiheit aufgestöbert haben: „Da seht ihr, wie er gegen seinen Willen der Freiheit huldigen und opfern muss, die er leugnen zu können wähnt!" Man muss solchem gedankenlosen Geschwätz gegenüber immer von Neuem darauf hinweisen, dass Freiheit an und für sich ein völlig negativer, abstracter und leerer Begriff ist, der eine bestimmte Bedeutung erst durch den concreten Zwang gewinnt, zu welchem er negativ in Beziehung gesetzt wird, und dass diese Bedeutung einen ebenso verschiedenen Charakter annimmt, wie die Arten des Zwanges besitzen, welche eventuell negirt werden.

Dass die theoretische Freiheit sowohl in ihrer rationalen wie in ihrer ästhetischen Unterart eine gewisse Beziehung zur Moral hat, kann gewiss nicht bezweifelt werden, wenn man daran denkt, dass es Aufgabe des Denkens ist, theoretische Grundsätze für das sittliche Handeln, oder genauer eine theoretische Sittenlehre, aufzustellen, und Aufgabe des ästhetischen Urtheils, im concreten Falle die Lücken der abstracten moralischen Theorie durch unbewusst inspirirte Intuition zu füllen und dadurch der Anwendung der sittlichen Grundsätze den feineren, gefälligen Schliff zu geben. Eine Vollkommenheit dieser sittlichen Normen ist nur bei Wahrung der theoretischen Freiheit möglich; die sittlichen Grundsätze werden z. B. durch Standesvorurtheile ebenso gefälscht, wie das sittliche Geschmacksurtheil durch eine lebhafte Zuneigung oder einen entschiedenen Widerwillen gegen eine der streitenden Personen. Die theoretische Freiheit ist mithin unentbehrliche Bedingung zur Entwickelung eines höheren autonom-sittlichen Bewusst-

---

für unsinnig, und meinen, das Sein müsste doch wohl sein müssen und nicht nichtsein können, weil es doch eben einmal ist. D. h. das Sein als Seiendes ist das stärkste aller Vorurtheile für das Denken, und es ist nicht leicht einen Grad von Denkfreiheit zu erreichen, wo man Sein und Nichts als gleich berechtigt vor sich sieht.

seins. Dagegen ist sie im Specialfall eines sittlichen Handelns durch ihren Begriff selbst auf das Niveau einer indirecten Vorbereitungsstufe beschränkt, da ja die theoretische Freiheit aufhört in dem Augenblick, wo die unmittelbare Willensbetheiligung beginnt, ohne die es zu einem sittlichen Handeln ja eben gar nicht kommen kann. Die theoretische Freiheit kann daher nur als Vorbereitungsstufe der sittlichen Freiheit angesehen, aber nicht als unmittelbarer Bestandtheil in diese mithineingezogen werden.

Betrachten wir nun die zweite Unterabtheilung der inneren Freiheit, nämlich die praktische Freiheit, so sind auch hier verschiedene Richtungen zu unterscheiden. Zunächst kann man sagen: die wahre praktische Freiheit ist die Freiheit von jeder Einmischung des theoretischen Intellects in das Handeln, oder mit andern Worten die praktische Freiheit ist Ungebundenheit durch irgendwelche Grundsätze (der Sittlichkeit wie der Lebensklugheit) und Unbekümmertheit um alle Urtheile des sittlichen Geschmacks. Das Wollen ist nur dann frei, wenn es sich an gar nichts kehrt, ausser an sich selbst und sein souveränes Belieben, am wenigsten sich um Vernunft und Geschmack scheert. Diese volle praktische Freiheit, welche alle Gründe principiell missachtet, Consequenz verlacht, ästhetische Rücksichten verspottet, den Glauben an Ideen und den Dienst derselben verhöhnt und keinen Maassstab kennt als seine Laune, sein anscheinend grundloses *bon plaisir*, wird auch mit dem Ausdruck „Willkür" bezeichnet, obschon das Wort auch noch einen anderen, weiteren Sinn hat.*) Dieser Standpunkt ist annähernd verwirklicht in Friedrich Schlegel, der die Souveränität des Fichte'schen Ich in das launige Spiel romantischer Ironie verflüchtigte, und in Max Stirner, der auf den Trümmern aller zerstörten Illusionen nur eine einzige Illusion bestehen liess: die Realität des Ich. Beide prätendiren natürlich nicht mehr, Moral zu lehren, leugnen aber doch wenigstens, dass die von Anderen gelehrte Moral, welche die praktische Freiheit des Ich beschränke, mit Recht den Anspruch erheben könne, moralisch zu sein. Ohne Zweifel ist die Willkür die praktische Freiheit im vollsten Sinne und steht dem *liberum arbitrium indifferentiae* am nächsten. Der Indeterminist,

*) Im ersteren Falle ist der Wille das alleinige Subject, das sich sein Ziel erkiest, im letzteren Fall ist eine bestimmte Willensrichtung das Object, das (durch vernünftige Wahl) erkoren wird.

so lange er nicht überhaupt den Glauben an das wirkliche Vorkommen der „Freiheit, die er meint", aufgeben will, kann gar nicht bestreiten, dass dieser Schlegel-Stirner'sche „Cultus der Willkür" diejenige Erscheinung der Wirklichkeit repräsentirt, welche seinem Ideal am nächsten kommt. Freilich ist auch diese Annäherung an das *liberum arbitrium* blosser Schein; denn auch bei dem Cultus der Willkür ist das Wollen jeden Augenblicks durch zureichende Ursachen bestimmt, nur dass diese Ursachen noch weniger constant und noch weniger bewusst sind als bei dem „Handeln nach Grundsätzen." Das was durch die Proclamation der Willkür zum Princip erreicht werden soll, die absolute Unabhängigkeit des Ich, wird also doch nicht erreicht, weil es unerreichbar ist, und im Uebrigen bedarf jener Standpunkt hier wohl keiner Kritik. Die „praktische Freiheit" in diesem weitesten Sinne des Wortes kann niemals Moralprincip sein, da sie die Vernichtung aller Moral und aller vernünftigen und sinnvollen Lebensführung ist; wir werden also die praktische Freiheit, sofern sie als Princip der Sittlichkeit dienen soll, in einem engeren Sinne bestimmen müssen.

Fassen wir zur besseren Uebersicht die einleitende Betrachtung zusammen, so haben wir folgendes ermittelt: diejenige sittliche Freiheit, welche man als Moralprincip aufstellen will, muss erstens nicht äussere (sociale, kirchliche oder politische) sondern innere (psychologische), zweitens nicht theoretische (rationale oder ästhetische) sondern praktische Freiheit, drittens aber auch nicht Willkür, d. h. Negation aller rationalen, ästhetischen und sonstwie denkbaren Bestimmungsgründe sein, sondern — ? Die Antwort wäre gewiss leichter, wenn es sich um eine einzige, einfache Bestimmung handelte: in Wahrheit aber liegt die Sache so, dass der Ausdruck „sittliche Freiheit" nur immer so gebraucht wird, als ob er einen einfachen Begriff bezeichnete, während ein ganzes Bündel verschiedener negativer Relationen von ihm umfasst wird. Dieser Umstand in Verbindung mit dem im Hintergrunde spukenden *liberum arbitrium* ist es, der den Begriff der „sittlichen Freiheit" so unklar und verworren macht: denn der eine betont dieses, der andere jenes der verknüpften Elemente und keiner hat bis jetzt die schwierige Aufgabe gelöst, das verfitzte Knäuel sauber zu entwirren. Jede der verschiedenen relativen Negationen, welche unter dem Begriff der sittlichen Freiheit zusammen gefasst werden, hat darin ihre Berechtigung, dass sie Raum schaffen

soll für die Entfaltung eines Positiven; jede andere Negation schafft aber für ein anderes Positives Raum, und wenn der Freiheitsbegriff die verschiedenen Negationen noch durch seine gemeinsame negative Form zusammenschliesst, so ist er doch unfähig, über seine Negativität hinüberzugreifen, und für die Verknüpfung der verschiedenen positiven Factoren auch noch den Kitt abzugeben. Diese positiven Factoren, um deren Entfesselung es sich bei diesen verschiedenen Anwendungen des Freiheitsbegriffs eigentlich handelt, können also durch den Begriff der sittlichen Freiheit so wie so nicht mehr zusammengehalten werden und dadurch verliert diese Collectivfirma allen Werth. Das werthvolle Positive, was mit jener gemeinsamen Bezeichnung umfasst wird, muss fortan unter selbstständigen Namen selbstständig seinen Weg gehen, und wir werden sehen, dass diese Factoren grossentheils auf ganz verschiedenen Gebieten des Geisteslebens ihre Wurzeln haben.

2. Die individuelle Selbstthätigkeit.

Negativ ausgedrückt ist dies die Freiheit von dämonischem Besessensein. Wenn mein Handeln nämlich nur den Schein erweckt, dass es von mir als Individuum ausgeht, in Wahrheit aber von einem andern Geist oder Willen ausgeht, der gegen meinen Willen oder doch ohne meinen Willen durch mich wirkt und handelt,*) so bin ich selbst nicht mehr der Thäter meiner That, also auch nicht mehr für dieselbe verantwortlich zu machen. Bin ich dagegen frei von solchen dämonischen Einflüssen, so bin ich selbst als handelndes Individuum der Thäter meiner That, und die Gesellschaft kann sich wegen der That an niemand anders halten als an mich, den Thäter. Ursprünglich ruht der Begriff der Verantwortlichkeit ausschliesslich

*) Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass hier nicht von solchen psychischen Actionen die Rede sein kann, welche zu dem vom Allgeist auf den Individualorganismus gerichteten Strahlenbündel von Actionen, d. h. zu den integrirenden Bestandtheilen des Individualgeistes gehören. Jede vom Absoluten als solchem auf das Individuum gerichtete Thätigkeit ist eben damit Moment des Individuums und seines „Selbst" geworden, und kann nicht mehr als eine von einem andern Geiste auf den Individualgeist gerichtete Thätigkeit bezeichnet werden. Nur wenn der absolute Geist als persönlich an und für sich gedacht würde, würde ihm damit eine Abgeschlossenheit in sich verliehen, die jede Einwirkung desselben auf einen Individualgeist zu einem dämonischen Besessensein des letzteren stempelte, gleich als ob er jetzt von einem andern persönlichen Individualgeist magisch bestimmt würde.

auf dem Begriff der Thäterschaft und fällt mit diesem zusammen. Im älteren Hellenenthum sehen wir diese Auffassung noch streng durchgeführt; nicht bloss das Strafrecht bleibt um weitere Distinctionen unbekümmert, sondern auch das sittliche Bewusstsein kehrt sich gegen das eigene Ich mit gleicher moralischer Zerknirschung, mag die That als Verbrechen beabsichtigt sein, oder mag sie durch einen unverschuldeten Irrthum den Charakter eines Verbrechens gewonnen haben. Auch bei uns besteht die civilrechtliche Verantwortlichkeit noch in vielen Punkten auf derselben Basis; ich werde in vielen Fällen, wo ich nicht einmal aus Fahrlässigkeit, sondern durch Irrthum oder unverschuldete Zufälle das Vermögen eines Dritten beschädigt habe, für solche That verantwortlich gemacht und auf Schadenersatz in Anspruch genommen. In strafrechtlicher und moralischer Beziehung aber ist der Begriff der Zurechnungsfähigkeit als nothwendige Ergänzung zu dem der Selbstthätigkeit hinzugetreten, so dass erst beide zusammen die Verantwortlichkeit begründen. Die Zurechnungsfähigkeit ist also als eine die Sphäre der Verantwortlichkeit einschränkende Bedingung zu betrachten; die Verantwortlichkeit ruht nach wie vor auf der Selbstthätigkeit, aber sie wird aufgehoben auch durch Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit.

Die Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit einer That kann objectiv oder subjectiv begründet sein: objectiv, wenn die That durch zufällige Umstände oder durch unverschuldeten Irrthum hervorgerufen war, also dasjenige, was dieselbe zum Verbrechen stempelt, vom Thäter weder beabsichtigt noch vorausgesehen werden konnte, — subjectiv, wenn der Thäter sich in einem Gemüths- oder Geisteszustand pathologischer Art befand, welcher den normalen Gang des Motivationsprocesses in solchen Punkten beeinträchtigte, die für die Entschliessung zur That wesentlich waren. In beiden Fällen ist die That als Verbrechen dem Thäter nicht als eine bewusst-gewollte zuzurechnen, es kann aber trotz Aufhebung der Verantwortlichkeit für die That als solche in beiden Fällen eine Verantwortlichkeit für fahrlässige Verschuldung bestehen bleiben, insofern bei pflichtschuldiger Sorgfalt die eingetretenen Zufälle, der entscheidende Irrthum, oder das Gerathen in einen unzurechnungsfähigen Zustand hätten vermieden werden können. Endlich hat die subjective Zurechnungsfähigkeit verschiedene Grade, je nachdem der Gemüths- oder Geisteszustand des Thäters sich in verschiedenem Grade von dem normalen physiologischen

Zustand entfernt und dadurch das Zustandekommen des normalen Motivationsprocesses in verschiedenem Grade erschwert, beziehungsweise im äussersten Grade unmöglich macht. Dem entsprechend wird auch die Verantwortlichkeit in einem höheren oder geringeren Grade als beeinträchtigt, beziehungsweise aufgehoben betrachtet, und es kann z. B. eine und dieselbe That die doppelte Verschuldung des Vergehens selbst bei Verminderung der Zurechnungsfähigkeit und der fahrlässigen Zuziehung des Zustandes verminderter Zurechnungsfähigkeit begründen. Wenn die Strafrechtspflege sich meistens ausser Stande sieht, die Grade der Zurechnungsfähigkeitsverminderung abzuschätzen, so hat die moralische Selbstprüfung darauf um so mehr Gewicht zu legen; je feiner der verminderte Grad der Zurechnungsfähigkeit berücksichtigt wird, um so schwerer fällt die Verpflichtung ins Gewicht, jede auch noch so unbedeutende Beeinträchtigung derselben zu rechter Zeit abzuwehren.

Eine Opposition gegen die Begründung der Verantwortlichkeit auf die individuelle Selbstthätigkeit unter Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit findet in dem natürlich denkenden Menschen nicht statt. Für die äussere Verantwortlichkeit (andern Personen gegenüber) bleibt die psychologische Genesis des Wollens überhaupt ganz ausser Betracht; für die innere Verantwortlichkeit (vor dem eigenen Gewissen) gilt es als selbstverständlich, dass die psychologischen Voraussetzungen jedes nicht von dämonischen Einflüssen Besessenen der Art seien, um auch ohne nähere Kenntniss derselben das Gefühl der inneren Verantwortlichkeit zu rechtfertigen. Nun könnte man glauben, dass unter diesen Voraussetzungen vielleicht diejenige einer indeterministischen Willensfreiheit stillschweigend in mehr oder minder unklarer Weise mit inbegriffen sei; aber grade umgekehrt sehen wir bei dem Volk, das am frühesten sittliche Begriffe im individualistischen Sinne zu einer gewissen Klarheit entfaltet hat, bei den Hellenen, dass das intensive Gefühl einer inneren Verantwortlichkeit sich mit dem festen und klaren Bewusstsein einer unerbittlichen Nothwendigkeit und Prädetermination des eigenen Handelns (durch die εἱμαρμένη) vereinigt. Diese Thatsache beweist unwiderleglich, dass ein stark ausgebildetes Verantwortlichkeitsgefühl vereinbar ist mit einer entschiedenen Negation indeterministischer Freiheit in Bezug auf das eigne Handeln. Erst wenn eine falsche indeterministische Theorie sich durch dauernde Herrschaft im Bewusstsein festgesetzt

und das falsche Vorurtheil, dass die Verantwortlichkeit sich auf die indeterministische Willensfreiheit gründe, eingewurzelt hat, erst dann entsteht der falsche subjective Schein, als ob durch eine Erschütterung dieses Freiheitsbegriffes das Gefühl der Verantwortlichkeit mit erschüttert werden müsste. Es ist also erst die Gewöhnung an eine verkehrte Ideenassociation, erst der Glaube an den vermeintlichen ideellen Zusammenhang von indeterministischer Willensfreiheit mit Verantwortlichkeit, welcher den letzteren Begriff seinem natürlichen Fundament entrückt und dadurch scheinbar in die leere Luft gestellt hat. Vor Einschränkung der Selbstthätigkeit durch die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit lag gar kein Anlass vor, die Verantwortlichkeit auf eine andere Freiheit als die von dämonischem Besessensein zu gründen; man konnte zu der Conception einer indeterministischen Freiheit des Individuums erst dann überhaupt gelangen, als der Glaube an die Uebermacht der Götter und die Allgewalt des Fatums schwand, und als etwa gleichzeitig die Beschränkung des Verantwortlichkeitsgefühls auf zurechnungsfähige Selbstthätigkeit Platz griff. Da entstand das Bedürfniss, den Begriff der Zurechnungsfähigkeit zu erklären, und die Einbildungskraft projicirte nun an die Stelle des noch unbekannten normalen Processes der psychologischen Genesis des Wollens das Nebelbild einer völlig unbestimmten Willensfreiheit im weitesten Sinne, einer Freiheit, die sich auch gegen die Determination des Wollens richtete. Erst diese falsche Erklärung der Zurechnungsfähigkeit aus dem ungestörten Walten des *liberum arbitrium* hat den verkehrten Versuch zur Folge gehabt, die Verantwortlichkeit positiv auf das *liberum arbitrium* zu gründen. Wir werden nun also den Begriff der Zurechnungsfähigkeit zu untersuchen haben und weiter unten sehen, dass, wenn der Indeterminismus wirklich Recht hätte, weder von Zurechnungsfähigkeit noch von Verantwortlichkeit überhaupt mehr die Rede sein könnte. Auch die Bemerkung mag schon hier vorausgeschickt werden, dass Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit durchaus auf phänomenalem Gebiete liegen, dass ihre Wurzeln nicht tiefer hinabreichen können, als diejenigen der phänomenalen Individualität, und dass jeder Versuch, die Verantwortlichkeit für eine zeitliche That in das transcendente, überzeitliche Gebiet hinüberzuspielen, von vornherein den ganzen Gesichtspunkt der Betrachtung in unzulässiger Weise verrückt.

3. Die subjective Zurechnungsfähigkeit.

Negativ ausgedrückt ist dies die Freiheit von pathologischen Störungen des normalen physiologischen Processes der Genesis des Wollens. Wie überhaupt die Krankheitsformen, denen der Mensch unterworfen ist, sehr manichhfaltig sind, so giebt es auch eine ganze Menge verschiedener Arten von pathologischen Einflüssen, welche den Motivationsprocess alteriren können, und wir wollen dieselben daher in Gruppen zusammengefasst der Reihe nach kurz betrachten.

a. Irrsein. Dass die Zurechnungsfähigkeit der Irren in denjenigen Handlungen, auf deren Zustandekommen ihr Irrsinn influirt, aufgehoben ist, wird kaum noch bestritten. Bei Blödsinn, Wahnsinn und Verrücktheit ist die allgemeine Unzurechnungsfähigkeit schon längst anerkannt, aber auch die milderen Formen der Geistesstörung (z. B. einfache Melancholie) und der Irrsinn in ganz bestimmten, eng begrenzten Richtungen müssen bei solchen Handlungen, welche irgendwie zu dem Gemüthszustand oder der fixen Idee des Kranken in Beziehung stehen, ihre Berücksichtigung finden.*) Der Selbstmord eines Melancholikers, der von einem an Verfolgungswahn Leidenden vollzogene Mord eines seiner vermeintlichen Verfolger, das geschlechtliche Verhalten eines an Nymphomanie (wenn auch in ganz mässigem Grade) leidenden Mädchens erheischen eine ganz andere juridische und moralische Beurtheilung als dieselben Handlungen bei geistig Gesunden.

Es ist hierbei besonders hervorzuheben, dass das Irrsein fast immer zuerst das Trieb- und Gefühlsleben ergreift und dass erst secundär durch die Perversität der Triebe und Gefühle auch die intellectuelle Sphäre in Mitleidenschaft gezogen wird, indem der Verstand sich im Dienste der perversen Triebe bemüht, in das ganze Vorstellungsleben einen gewissen logischen Zusammenhang mit den neuen krankhaften Strebenszielen zu bringen. Auch hier ist der Intellect nur der Diener des Interesses, der wie im Traume zu verrückten Vorstellungen gelangt, indem er verdrehte oder zusammenhangslose Empfindungen und Begehrungen auf seine Weise mit vorstellungsmässigen Erklärungen zu versehen sucht.**) In sehr vielen Fällen des

*) Vergl. Maudsley, die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken (Leipzig, bei Brockhaus, 1875).

**) Man sieht daraus, wie unrichtig Schopenhauers Ansicht ist, dass die Zurechnungsfähigkeit eine rein intellectuelle Freiheitsform sei.

Irrseins ist durchaus noch keine intellectuelle Störung nachweisbar, während das Leben der Triebe und Gefühle sich in einer bestimmten Richtung bereits in krankhafter Zerrüttung befindet; das Denken ist alsdann völlig klar und die Fähigkeit des theoretischen Urtheils, gut und böse zu unterscheiden, ganz unbeeinträchtigt, und doch beherrschen die erkrankten Triebe den Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt.

Die interessanteste Art des Irrseins ist in dieser Hinsicht das sogenannte moralische Irrsein, wo ohne hervorstechende Erkrankung eines bestimmten Triebes das Gleichgewicht der verschiedenen Triebe und das normale Verhältniss ihrer Erregbarkeit so alterirt ist, dass scheinbar ganz unmotivirte, excentrische und allen moralischen Impulsen Hohn sprechende Handlungen entstehen. Dabei kann dieser Zustand mit grosser Pfiffigkeit und intellectuellem Raffinement gepaart sein, wenngleich er in der Regel mit Abneigung und Unfähigkeit zu geordnetem Lernen, häufig sogar mit geringeren oder höheren Graden des Schwachsinns verbunden auftritt. In der Verbrecherwelt, besonders in der jugendlichen, ist diese Kategorie weit zahlreicher vertreten, als man denkt; leider sind nur die Symptome zu subtil und das ganze Gebiet noch zu wenig durchforscht, als dass unsere Gerichte schon jetzt im Stande wären, das moralische Irrsein gebührend zu berücksichtigen.

Grosse Schwierigkeiten bieten auch solche Fälle für die Beurtheilung, wo kein actuelles Irrsein zu constatiren ist und doch Verdacht auf mangelnde geistige Gesundheit vorliegt. Dieser Verdacht wird begründet erstens durch Feststellung von entschiedener Geisteskrankheit bei den Ascendenten, zweitens durch das irre Temperament (Excentricität der Neigungen, Gefühle, Gedanken und des Benehmens) und drittens durch Vorhandensein von constitutionellen Nervenkrankheiten. Von letzteren ist die Hypochondrie der Melancholie verwandt und prädisponirt zum Selbstmord; die Hysterie kann fast alle Formen des Irrseins zeitweilig annehmen, pflegt aber mehr belästigende als gefahrdrohende Erscheinungen hervorzubringen; die Epilepsie dagegen steht in unmittelbarster Beziehung zum wirklichen Irrsein der gefährlichsten Art. Nicht selten gehen den epileptischen Anfällen Anfälle von Irrsinn, ja sogar von Tobsucht, voraus; die schwierigsten Probleme aber stellt die larvirte Epilepsie, wo die epileptischen Anfälle durch rasch vorübergehende Anfälle von Irrsinn ersetzt werden, während der Kranke zu allen anderen Zeiten völlig geistesgesund ist und viel-

leicht gar keine Ahnung von seiner Krankheit hat. — Die Geistesabwesenheit in acuten Fieberkrankheiten will ich nur noch kurz erwähnen; auch sie kann nicht bloss zum Selbstmord, sondern auch zum Mord nahestehender Personen, Brandstiftung u. dgl. führen.

Wenngleich der Ausgang des Irrseins von der Sphäre des Triebleben der gewöhnliche Fall ist, so giebt es doch Ausnahmen im umgekehrten Sinne, und besonders in den leichtesten Formen geistiger Störung, die keinen progressiven Charakter haben, findet man nicht selten irre Vorstellungsverknüpfungen und Ideen ohne nachweisbare Alteration des Gemüths. Von den Wahnideen, welche dem Kranken zur Substanz seines Selbstbewusstseins zu gehören scheinen, sind diejenigen Zwangsvorstellungen auszuscheiden, gegen welche der Kranke sich als etwas seinem Ich Widerstrebendes und gleichsam von aussen Aufgenöthigtes sträubt. Aber auch diese Zwangsvorstellungen haben tiefgreifenden Einfluss auf das Benehmen, die Gewohnheiten und das sittliche Verhalten des Menschen und verdienen deshalb die eingehendste Aufmerksamkeit der Psychologen und Ethiker, zumal dieselben mehr als jede andere Form des Irreseins in das gesunde Geistesleben übergreifen.

Wir haben endlich noch darauf hinzuweisen, dass eine totale Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit nur bei schweren allgemeinen Geistesstörungen stattfindet; bei leichteren ist die völlige Unzurechnungsfähigkeit auf vorübergehende Anfälle beschränkt. In der übrigen Zeit sind leichtere Irre nur in bestimmten Richtungen unzurechnungsfähig, für alle zu ihren erkrankten Trieben oder fixen Ideen ausser Beziehung stehenden Handlungen aber als ganz oder annähernd gesund und normal zu betrachten. Selbst in den erkrankten Richtungen des Wollens und Fühlens ist die Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit oft nur eine theilweise; so beherrschen sich z. B. viele Kranke noch in Gegenwart der Wärter, die, wenn sie allein sind, ihren perversen Trieben freien Lauf lassen, und Andere, die sich vor den Wärtern keinen Zwang mehr auferlegen, geniren sich doch noch vor dem dirigirenden Arzt und beherrschen sich während seiner Anwesenheit. — Man sieht, dass hier noch ein weites Gebiet von psychologischen Problemen liegt, mit denen die Criminalwissenschaft eben erst beginnt, sich zu beschäftigen, während die Ethik meines Wissens bisher noch gar keinen Versuch gemacht hat, dasselbe in seiner Bedeutung für die Moral zu würdigen.

b. Somnambulismus und Schlaftrunkenheit. Im somnambulen Zustande werden Handlungen begangen, bei denen das Grosshirnhemisphärenbewusstsein der Handelnden gar nicht betheiligt ist, wie daraus hervorgeht, dass keine Spur einer Erinnerung von diesen Handlungen für das wache Bewusstsein übrig bleibt. Von diesem Zustande eines vollkommenen Somnambulismus führt eine stätige Stufenreihe durch das Nachtwandeln mit mehr oder weniger Kundgebung von Intelligenz zu den einfacheren bewusstlosen Handlungen Schlafender hinab, welche meist zu ihren Träumen in Beziehung stehen (vgl. die ausführliche treffliche Darstellung dieser Erscheinungsreihe in Jessen's Psychologie). Die Traumhandlungen gehen ihrerseits wieder stetig über in die Handlungen der Schlaftrunkenheit, jene Zwischenzustände zwischen träumendem und wachem Bewusstsein, welche darum doppelt gefährlich werden können, weil sie einem Dritten gegenüber oft schon den Schein eines wachen Bewusstseins vorspiegeln, dessen darauf gegründetes Zutrauen aber plötzlich durch eine Traumhandlung kreuzen. Auch in diesen Fällen fehlt nach der völligen Ermunterung nicht selten jede klare Erinnerung der gehabten Traumvorstellungen und der stattgefundenen Motivation, so dass der Thäter zuweilen vor einem ihn erschütternden Thatbestand steht, und verzweifelnd nach einer Erklärung seines Thuns sucht. Auch hier erscheint die Vorstellung, die der Wille sich zurecht macht, um einem im Traum vorbereiteten und durch den augenblicklichen Zustand des Organismus begünstigten Trieb Genüge zu leisten, mehr als ein secundäres Hilfsmittel, das der Verstand liefern muss, um logischen Zusammenhang in das Spiel der Begehrungen und Gefühle des Traumlebens zu bringen, und nur seltener wird die Täuschung in der Sinneswahrnehmung als die primäre Ursache des verkehrten Handelns gelten können.

c. Rausch und Narkose. Der Alkoholgenuss erzeugt eine Blutüberfüllung der Capillaren des Gehirns, wie dieselbe auch in den meisten Fällen eines mit Aufregung verbundenen Wahnsinnes gefunden wird. Der Rausch ist ebenso geeignet, gewisse Erscheinungen des Wahnsinnes durch Selbstbeobachtung zu studiren, als der Wahnsinn andererseits die wahrhaft gefährliche Bedeutung des Rausches erschliesst. der ganz füglich als eine durch Vergiftung erworbene transitorische Manie definirt werden kann. Die verschiedenen Arten, in denen der Rausch sich bei verschiedenen Personen äussert, spiegeln verschiedene Erscheinungsformen des Wahnsinnes wieder, und es ist bekannt, dass

der Branntweinrausch zu ähnlichen Ausbrüchen einer tobenden Zerstörungssucht führen kann, wie wirkliche Manie. Es kann hiernach keinem Zweifel unterliegen, dass der Rausch je nach seinem Grade die Zurechnungsfähigkeit theilweise oder gänzlich aufhebt. In je höherem Grade dies aber der Fall ist, und je mehr der Rausch zum Begehen von Verbrechen und Rohheiten disponirt, desto schuldvoller erscheint die Fahrlässigkeit desjenigen, der sich in einen solchen Zustand versetzt. Es schiene daher begrifflich am richtigsten, den Rausch selbst je nach seinem Grade streng zu bestrafen, aber nicht die Handlungen welche in der Unzurechnungsfähigkeit des Rausches begangen werden. Indessen wäre hierbei das andere Moment kaum richtig in Anschlag zu bringen, nämlich der Umstand, in welcher Gesellschaft, an welchem Ort, und zu welcher Zeit man sich dem Rausche hingiebt; denn hiervon wesentlich hängt der Grad der Wahrscheinlichkeit mit ab, dass man zur Ausübung strafbarer Handlungen im Rausche gelangt. Deshalb wird im Allgemeinen nur das im Rausche vollbrachte Vergehen bestraft, in der Voraussetzung, dass dies genügen werde, vor dem Rausch, insbesondere vor demjenigen in schlechter Gesellschaft und an öffentlichen Orten zu warnen. Das bürgerliche Strafgesetzbuch lässt dabei den Rausch als mildernden Umstand gelten, das Militärstrafgesetzbuch nicht, weil es zur Aufrechthaltung der militärischen Disciplin einer nachdrücklicheren Abschreckung vom Rausch bedarf, als im bürgerlichen Leben erforderlich scheint. — Die Wirkung narkotischer Betäubungsmittel, wie des Opiums und des Haschisch, hat in Bezug auf die Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit denselben Erfolg, wie die des Alkohols, nicht aber in Bezug auf die Disposition zu thätlichem Unrecht; vielmehr machen diese Narkotika den Menschen geneigt zu quietistischer Passivität, und können dadurch Ursache zu schweren Unterlassungssünden werden.

d. Habituelles Laster. Das Laster entspringt aus der Gewohnheit einer bestimmten Art von unsittlichen Handlungen; je öfter der Mensch einem bestimmten Triebe sich hingiebt, desto mehr stärkt er denselben, desto gebieterischer wird das Bedürfniss desselben nach Befriedigung, und desto abgestumpfter wird zugleich das aufnehmende Organ gegen Reize von gleicher Stärke. Das Laster vermehrt also gleichzeitig das Bedürfniss, während es die Fähigkeit zur Befriedigung desselben, die Genussfähigkeit in der fraglichen Richtung herabsetzt; daher verlangt der Trieb nicht nur nach immer neuer Zufuhr von

Reizen, sondern auch noch immer gesteigerten Reizen, bis endlich die Constitution des geniessenden Organs der Häufigkeit und Stärke des Reizes erliegt, beziehungsweise den gesammten Organismus oder bestimmte zum Leben nothwendige Theile desselben (wie das Nervensystem) zerrüttet. Nun ist aber offenbar ein Bedürfniss nach so häufigen und so starken Reizen, dass der Organismus dadurch geschädigt wird, eine Abnormität in der teleologischen Constitution der instinctiven Triebe, ist also selbst bereits als eine Abweichung von der zweckmässigen physiologischen Norm, d. h. als eine pathologische Anomalie anzusehen, welche die krankhafte Tendenz hat, sich selbst zu steigern.

Hält die Anomalie sich noch auf mässigem Grade, ist sie noch eine frische Erkrankung des Trieblebens, so ist noch auf Bewältigung und Heilung zu hoffen; hat man es dagegen mit einer inveterirten Anomalie, mit einem verhärteten und eingefleischten Laster zu thun, so ist nur noch an eine äusserliche Eindämmung, aber nicht mehr an eine innerliche Heilung des Lasters zu denken. Der krankhaft rege Trieb, das gierige Bedürfniss ist dann stärker, als die Summe aller Triebe, die ihm entgegengestellt werden können, und beherrscht den Willen des Menschen unbedingt. Der Mensch ist dann ein „Knecht des Lasters", er ist unfrei gegen dasselbe, er muss ihm weiter fröhnen, und es kann ihm nicht mehr zugerechnet werden, wenn sich seine etwaigen Versuche zum Widerstand gegen das Laster als ohnmächtig erweisen. Man kann z. B. einen inveterirten Trinker nicht mehr dafür verantwortlich machen, dass er sich einen Rausch zugezogen, in welchem er ein Verbrechen beging; denn sein Laster machte ihn unzurechnungsfähig, als er zum Branntwein griff. Dagegen tritt hier eine fahrlässige Verschuldung zweiter Ordnung in Kraft, nämlich die Schuld, sich dem Laster ergeben zu haben, sich nicht desselben erwehrt zu haben, als es erst im Entstehen war, und noch keine Unzurechnungsfähigkeit begründete. Die Strafrechtspflege nimmt bis jetzt auf die durch das Laster begründete Unzurechnungsfähigkeit nur insofern Rücksicht, als dieselbe in geeigneten Fällen als mildernder Umstand bei der Strafbemessung in Anrechnung gebracht werden kann. Für die Justiz scheint dies auch genügend; die Ethik dagegen hat sich eingehender mit der durch das Laster beschränkten oder aufgehobenen Unzurechnungsfähigkeit zu beschäftigen, um so mehr, als in Folge der verschiedenen Laster weniger strafrechtlich zu ahndende

Vergehen, als vielmehr eine Unmasse von solchem Bösen zu Tage gefördert wird, das sich dem Arm des Gesetzes entzieht.

e. Krankhafte Affecte und Leidenschaften. Unter Affect versteht man das plötzliche Aufwallen eines bestimmten Triebes zu einem überaus heftigen Begehren. Im Gegensatz zur Leidenschaft, welche eine dauernde Beherrschung des Willens durch ein bestimmtes Verlangen ist, und mit Besonnenheit und Selbstbeherrschung verbunden ist, zieht der Affect seine überragende Stärke aus der Kürze seiner Dauer. Während die Leidenschaft durch ihre Beständigkeit die Natur des Menschen untergräbt, erscheint der Affect in seinem vorübergehenden Aufbrausen mehr als eine wohlthätige Emotion, welche angesammelten Spannungen Luft macht und das Gleichgewicht wieder herstellt. Die Gefährlichkeit des Affects in seinen Folgen ist aber eben darum grösser als die der Leidenschaft; denn der Affect raubt in seinen höheren Graden die Besonnenheit, während die Leidenschaft selbst den Unbesonnenen besonnen macht, freilich nur, um dem Zweck der Leidenschaft besser zu dienen. Die Leidenschaft wird daher fast nur in solchen Fällen zu unsittlichen Handlungen führen, wo ihr Ziel an und für sich ein unsittliches ist, z. B. bei der Rache, oder in solchen Fällen, wo die Leidenschaft trotz aller Anstrengungen und aller Geduld ihr Ziel mit Hilfe der Besonnenheit nicht zu erreichen vermag, und darüber in Affect verfällt. Man denke sich einen von leidenschaftlicher Liebe Beseelten, der jahrelang um die Geliebte geworben, und das Aeusserste an Arbeit und Strebsamkeit vollbracht hat, um die Hindernisse zu überwinden, der aber endlich sein Ringen um Gegenliebe oder um den Besitz als hoffnungslos erkennt; hier kann bei gegebener Gelegenheit ein Affect explodiren, der den bisher Besonnenen alle Besinnung verlieren lässt, und ihn zur Nothzucht, zum Selbstmord, oder zum Doppelmord treiben kann. Die Leidenschaft weiss, dass sie mit alledem sich ihr eigenes Grab gräbt; aber der Affect fragt nicht mehr nach Vernunft und Ueberlegung, sondern reisst den Menschen blindlings in das Verderben fort.

Der Affect kann ähnliche Wirkungen auch ohne das Fundament der Leidenschaft erzielen; die meisten Fälle von Nothzucht haben mit Liebesleidenschaft nichts zu thun, sondern entspringen bloss aus geschlechtlichem Affect in Verbindung mit Brutalität des Gemüths und alkoholischer Aufregung zu rohen Thätlichkeiten. Sehr gewöhnlich ist es, dass Buhlerinnen die durch geschlechtlichen Affect beschränkte

Zurechnungsfähigkeit zur Erpressung von Zugeständnissen und Opfern listig missbrauchen, welche nur zu häufig Pflichtverletzungen des Bethörten gegen dritte Personen einschliessen.

Einer der gefährlichsten Affecte ist der Jähzorn; er hebt, vollständiger vielleicht als irgend ein anderer Affect, die Zurechnungsfähigkeit auf. Der pathologische Zustand des Jähzorns mit seiner Blutüberfüllung des Gehirns ist dem der Manie sehr ähnlich, wie er andererseits auch mit den activen Formen des Rausches verwandt ist; der Unterschied ist nur, dass der Zornanfall auf Grund einer dem Jähzorn günstigen Naturanlage und Körperconstitution durch Vorstellungen hervorgerufen wird, welche einen solchen Einfluss auf das Nervensystem ausüben, dass eine mächtig anwachsende Blutwelle zum Gehirn getrieben wird. Der Jähzorn ist auch derjenige Affect, dessen beschränkender Einfluss auf die Zurechnungsfähigkeit von den heutigen Strafgerichten am willigsten anerkannt und unter der Form mildernder Umstände in Anschlag gebracht wird. Aber auch verschiedene andere, und strenge genommen wohl alle Affecte können einen Grad erreichen, wo jede Aussicht des Widerstandes der übrigen Triebe gegen dieselben schwindet, wo also der Mensch dem einzelnen Triebe gegenüber völlig unfrei wird. Bei den übrigen Affecten liegt nur der Zusammenhang mit organischen Vorgängen nicht so klar wie beim Jähzorn zu Tage; anzunehmen aber ist derselbe wohl überall. und darum sind auch alle Fälle von völliger Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit durch Affecte als momentane pathologische Zustände zu betrachten, die auf einer krankhaften Disposition des Organismus beruhen.

Es wird durch diese Bemerkung keineswegs die Forderung ausgeschlossen, dass eine aufmerksame Selbstbeobachtung die Gelegenheiten der Entstehung solcher Affecte vermeiden, beziehungsweise ihr Entstehen im Keime ersticken solle, und es bleibt überall, wo dies versäumt wird, ein höherer oder geringerer Grad fahrlässiger Verschuldung bestehen, der allerdings bei hochgradiger, pathologischer Disposition (z. B. zum Jähzorn) sich auf ein Minimum reduciren kann. Da ferner alle Menschen ein gewisses, wenn auch noch so geringes Maass von Disposition zu allen Affecten besitzen, so geht die krankhafte Anlage ganz stufenweise in die normale über, und in demselben Sinne geht die Forderung der Ueberwachung der pathologischen Dispositionen in diejenige der Beherrschung der normalen

Triebe über. Bei letzteren ist zwar unter gewöhnlichen Umständen das Maass von Beschränkung, die sie im erregten Zustande der Zurechnungsfähigkeit auferlegen, geringer, aber es kann bei höheren Graden des Affectes doch auch so beträchtlich werden, dass es, wenn auch nicht für die strafrechtliche so doch für die moralische Beurtheilung, schwer in's Gewicht fällt. Wenn in diesem Sinne ein erheblicher Theil der Verschuldung, welche an einer im Affect begangenen That haftet, sich in fahrlässige Verschuldung wegen nicht rechtzeitiger Erstickung des Affects verwandelt, desto nachdrücklichere Betonung erheischt die allgemeine moralische Forderung einer Niederhaltung der Affecte auf einer Stufe, welche die Zurechnungsfähigkeit noch nicht beschränkt. Fragt man, wie diese Niederhaltung möglich sei, so kommen wir auf die Betrachtung, dass die zu Affecten sich steigernden Triebe wesentlich durch anschauliche, unmittelbar wahr genommene Motive erregt werden, während die ihnen entgegengesetzten Begehrungen durch abstracte Vorstellungen oder Gedanken motivirt werden; es führt uns also dieses Problem hinüber zu einer andern Art von Freiheit, nämlich derjenigen von der Herrschaft der sinnlichen, durch anschauliche Motive erregbaren Triebe über die sogenannten höheren, durch abstracte Gedanken motivirbaren Begehrungen.

In den voranstehenden Betrachtungen glaube ich dargethan zu haben, dass es durchweg pathologische Erscheinungen sind, welche die Zurechnungsfähigkeit beeinträchtigen, und dass die Verminderung und Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit, also auch der Begriff der Zurechnungsfähigkeit selbst keineswegs (wie Schopenhauer glaubt) bloss auf die intellectuelle Sphäre beschränkt ist, dass vielmehr auch auf diesem Gebiet der Primat der Willenssphäre Geltung hat, und die Zurechnungsfähigkeit die normale und gesunde Beschaffenheit aller die Genesis des Wollens beeinflussenden physiologischen und psychologischen Functionen umfasst. Jetzt ist es unsere Aufgabe, diesem Process der normalen Genesis des Wollens näher zu treten, und zu sehen, welche Formen der Freiheit hierbei in Betracht kommen.

4. Die bewusste Activität der Vorstellungserzeugung.

Negativ ausgedrückt ist dies die Freiheit von dem Zwang der unwillkürlich im Bewusstsein auftauchenden Wahrnehmungs- und Vorstellungsreihen, oder die Freiheit von der passiven, receptiven Hingabe an die aus den Sinnesorganen, der

Phantasie und der Ideenassociation zuströmenden Vorstellungen, wie dieselben sich einstellen, wenn man im Schlafe träumt, oder im wachen Zustande planlos und ziellos seinen Gedanken Audienz giebt. Das Subject der hier zu besprechenden Art von Freiheit ist das Ich des seine allgemeinen Zwecke im Auge behaltenden Selbstbewusstseins; dieses soll befreit werden von einer quietistischen Versunkenheit in den ungezügelten Vorstellungsverlauf. Man kann natürlich das Verhältniss ebensogut von der entgegengesetzten Seite ansehen; dann bestände die Freiheit des vorstellenden Bewusstseins in der Ungehemmtheit und Ungestörtheit des natürlich aus den äusseren und inneren Bedingungen sich ergebenden Vorstellungsablaufs und in der Ledigkeit von der Zwangsherrschaft der Zwecke des selbstbewussten Ich.

Wenn die bewusste Zweckthätigkeit des Selbstbewusstseins den ungebundenen Vorstellungsablauf durch absichtlich hervorgerufene zweckdienliche Vorstellungen unterbricht, so spricht man wohl von einer Spontaneität der Vorstellungserzeugung; mit ganz demselben Recht aber und in ganz demselben Sinne des Wortes kann man den unwillkürlichen, durch keinen Eingriff des bewussten zweckthätigen Willens durchbrochenen und gestörten Vorstellungsablauf den spontanen nennen. Im ersteren Falle liegt die Initiative und Freiheit auf Seiten des Willens, im letzteren auf Seiten der Vorstellung, die beide gleichberechtigte Grundfunctionen der Seele sind. Der Ausdruck „Spontaneität" sagt im ersteren Falle ebenso wenig wie im letzteren eine indeterministische Freiheit aus, sondern nur eine relative Freiheit von der Herrschaft der andern Seite, und die Thatsache der Initiative in Bezug auf die Vorstellungserzeugung durch den bewussten Willen. Dass auch derjenige bewusste Wille, der eine bestimmte Vorstellung hervorgerufen hat, seinerseits auf dem Wege gesetzmässiger Motivation entstanden ist, wird dabei als ebenso selbstverständlich vorausgesetzt, wie die gesetzmässige causale Genesis des unwillkürlichen, träumerischen Vorstellungsablaufs. Die Indeterministen aber klammern sich gern an jeden Strohhalm, und so auch an die indeterministisch-schillernde Bedeutung des Wortes „Spontaneität" im Sprechgebrauch; daher ist es besser hier das Wort „bewusste Activität" zu setzen, welches den auszudrückenden Sinn ebenso vollständig und dabei unmissverständlicher wiedergiebt.

Im Traume werden wir willenlos auf Anlass von Leibreizen aller Art von der auf dieselben reagirenden Phantasie durch anschauliche

Vorstellungsreihen hindurchgeführt, an deren Wechsel auch gewohnte Ideenassociationen, die sich meist phantastisch verkörpern, einen gewissen Antheil haben.*) Wie der Traum uns einen Traumleib vorgaukelt, in dem unser Traum-Ich sich bewegt, so spiegelt er uns auch ein sich seiner selbst und fester Ziele bewusstes Ich vor, obwohl dasselbe in Schlaf versenkt ist. Wir bilden uns ein, im Traum einem bestimmten Ziel nachzustreben und die geeigneten Mittel zur Erreichung desselben zu wählen, und diese Einbildung wird nicht durchschaut, obwohl sie in jedem Augenblick vernichtet wird. Denn die Ziele selbst wandeln ihre Gestalt, und die Mittel wandeln sie mit ihnen beständig um, ohne dass wir über diese Gaukeleien zu einer rechten Verwunderung kommen. Wir haben zwar das Gefühl, unter einer Art Zauberei zu stehen, aber wir finden dieselbe ganz in der Ordnung, und begnügen uns damit, dass wir uns immer wieder irgend ein Ziel einbilden, dem wir einen Augenblick lang nachjagen. Das selbstbewusste zweckmässige Wollen ist hier völlig unfrei, aber wir wissen nichts davon; das unwillkürliche Vorstellen dagegen ist hier völlig frei, und da das Traum-Ich sich in diesem phantasirenden Vorstellungssubject erschöpft, so fühlt es sich während des Träumens in gewisser Hinsicht freier als das wachende Ich, weil es einer grossen Classe von Conflicten überhoben ist, die das letztere quälen. Die eingebildeten Handlungen des Traumes sind darum aber auch nicht mit den Maassstäben der vernünftigen Zweckmässigkeit oder der Sittlichkeit zu messen, weil *diejenige Activität*, aus welcher letzten Endes diese Eigenschaften hervorwachsen müssen, die bewusste Activität der Vorstellungserzeugung, im Schlafe *ausser Function* gesetzt ist.

Im wachen Zustand des vollen und ungetrübten Selbstbewusstseins ist es grade diese im Schlafe unterdrückte Function, welche den Vorstellungslauf beherrscht, den Gedankengang in bestimmte Bahnen und Geleise zwängt, den Pegasus der Phantasie mit sicherer Hand zügelt und den höheren Zwecken dienstbar macht, die abstracten Ideenassociationen zu vorausbestimmten Zielen leitet, und die so beherrschte Vorstellungsfolge gegen die Zerstreuung durch sich eindrängende Sinneswahrnehmungen schützt und behauptet. Das Mittel aber, wodurch der bewusste Wille dies leistet, ist die *Aufmerksamkeit*. Die Aufmerksamkeit ist ein centrifugaler Innervationsstrom,

*) Vergl. J. Volkelt, die Traumphantasie (Stuttgart, Meyer und Zeller, 1875).

der die Reflexreizbarkeit der niederen Nervencentra herabsetzt und die Leitungsfähigkeit zu den Grosshirnhemisphären, dem Organ des Selbstbewusstseins und des bewussten Willens, steigert (vgl. Phil. d. Unb., 8. Aufl. Bd. I S. 427—430). Indem die Aufmerksamkeit mit grosser Concentration auf einen einzelnen beschränkten Punkt des Organismus gerichtet wird, ist sie einerseits im Stande, die stets vorhandenen, aber für gewöhnlich unterhalb der Reizschwelle liegenden Organreize in's Bewusstsein zu erheben (Phil. d. Unb. I 150), und vermag andererseits durch centrifugale Erregung der Sinnesnerven die abgeblassten Erinnerungsbilder mit sinnlicher Fülle, Frische und Lebendigkeit auszustatten (I 238—239 und II 414—415). Endlich richtet sich die Aufmerksamkeit mit ihrer vorstellungserzeugenden und begünstigenden Thätigkeit nicht bloss auf den Organismus, die Sinneswerkzeuge, und die untergeordneten Nervencentra, sondern auch auf das Grosshirn selbst als Organ des Gedächtnisses; wenn das Interesse an der Erreichung eines bestimmten Zieles der Gedankenbewegung allgemein als wichtiger und maassgebender Factor bei dem Process der Ideenassociation anerkannt ist, so ist es wesentlich das tastende Suchen der nach einer bestimmten Richtung hin gespannten und concentrirten Aufmerksamkeit, welche von Seiten des Bewusstseins dem unbewussten Einfall der rechten Vorstellung entgegenkommt, und deren Eintritt mit herbeiführen hilft (I 245—247 und 261—262). Die Aufmerksamkeit ist mit einem Wort das physiologisch-psychologische Phänomen, durch welches die Activität und Initiative des Willens sich in der Vorstellungssphäre documentirt; sie kann rein reflectorisch und unbewusst entstehen, sie kann aber auch durch einen bewussten Willen gesetzt werden. Im ersteren Falle ist die Thätigkeit der Seele eine unbewusst-teleologische, im letzteren Falle eine bewusst-zweckthätige.

Die bewusste Erzeugung der Aufmerksamkeit in einer bestimmten Richtung, das Suchen nach einer Vorstellung von bestimmter Beschaffenheit verhält sich nämlich allemal als Mittel zu einem Zweck, der dem Bewusstsein als begehrtes und erstrebtes Ziel vorschwebt, und mithin als Motiv für die Erregung des Aufmerksamkeit erzeugenden Willens wirkt. Der vorschwebende Zweck kann unmittelbar oder auch in mehr oder minder mittelbarer Weise durch die gesuchte Vorstellung gefördert werden. Dem Künstler z. B., der bei der Production eines Kunstwerks eine Specialvorstellung sucht, kann dieselbe

unmittelbar als integrirender Bestandtheil des Kunstwerks dienen, dem sie sich harmonisch einfügen und das sie vielleicht gar vollenden soll; dem Denker dagegen soll die gesuchte Vorstellung etwa als Zwischenglied zu weiteren Schlussfolgen dienen, auf deren letztes Resultat es ihm erst als auf den alleinigen Zweck seines Denkprocesses ankommt; im praktischen Handeln endlich sollen die gesuchten Vorstellungen als Motive dienen, durch welche anderweitige Triebfedern zu actuellen Begehrungen sollicitirt werden.

So erweist sich die bewusste Activität der Vorstellungserzeugung als die allgemeine Form der bewussten Zweckthätigkeit des Geistes, als das specifische Phänomen, in welchem die unbewusste Teleologie des ganzen organischen und physischen Lebens sich im Lichte des Bewusstseins vollzieht. Dabei ist jedoch nicht an eine völlige Abtrennung der bewussten Geistesthätigkeit vom Unbewussten zu denken, vielmehr bleibt die erstere mit ihren Wurzeln im dunkeln Mutterboden des Unbewussten haften, und ragt nur mit den von hier aus getriebenen Schösslingen an's Licht; denn jede einzelne Vorstellungserzeugung durch die in bestimmter Richtung tastende Aufmerksamkeit bleibt doch immer eine Reaction des Unbewussten, die sich durch den bewussten Willen nicht erzwingen, sondern nur befördern lässt.

Hierdurch schiene nun wiederum alle Zuverlässigkeit der activen Vorstellungserzeugung als Vehikel für das Zustandekommen sittlicher Handlungen in Frage gestellt, wenn nicht der Wahrscheinlichkeitsgrad des Eintritts der gewünschten Reaction des Unbewussten mit der Wiederholung der nämlichen Action sich steigerte bis zu einer praktisch ausreichenden Sicherheit. Auf künstlerischem Gebiete reicht dieses Mittel freilich nur insoweit aus, als es sich um die erlernbare Technik einer Kunst handelt, während die originelle Schöpfung einfach deshalb nicht durch Uebung gefördert werden kann, weil sie etwas noch nie Dagewesenes und nie Wiederkehrendes ist. In der Sphäre der Wissenschaft giebt es Methoden, welche bis zu einem gewissen Punkte die Förderung der Erkenntniss durch Wiederkehr anologer, und deshalb erlernbarer Verfahrungsweisen gestatten; aber für das höchste und letzte, für die eigentliche Entdeckung neuer Principien, gilt hier dasselbe wie bei der Kunst. Auf praktischem Gebiete dagegen ist es grade die häufige Wiederkehr gleicher oder doch ähnlicher Situationen, welche die Regel bildet, und die Ausnahmen ungewöhnlicher Situationen sind es mehr dem Grade als der Art nach. Hier dient die Vorübung

der Erziehung und die Gewöhnung eines ganzen Lebens zur Befestigung des reflectorischen Zusammenhanges zwischen einseitig concentrirter Aufmerksamkeit und Eintritt einer bestimmten Vorstellung, so dass, wenn die Erziehung nicht verwahrlost und die Gelegenheit zur Einübung nicht unbenutzt gelassen ist, der Regel nach auf einen höheren oder geringeren Grad von Sicherheit in der Vorstellungserzeugung durch den bewussten Willen gerechnet werden kann. Also grade auf dem Gebiet, auf das es uns für die ethische Betrachtung allein ankommt, ist die Möglichkeit geboten, eine genügende Zuverlässigkeit in der bewussten Activität der Vorstellungserzeugung zu erlangen, und darf ein hinlänglicher Grad derselben für die Sicherstellung der gröberen und dringlicheren Pflichten bei jedem zurechnungsfähigen Menschen vorausgesetzt werden.

5. Die Selbstbeherrschung.

Negativ ausgedrückt ist dies die Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive. — Das Thier wird wesentlich durch die sinnliche Wahrnehmung motivirt, der sich zwar unwillkürliche Vorstellungsassociationen zugesellen, der aber nur ausnahmsweise bei den höheren klügeren Thieren eine active Verstärkung oder Erzeugung von Vorstellungen durch den bewussten Willen entgegentritt. Das Thier im Allgemeinen wird deshalb nur von demjenigen berührt, was innerhalb seines unmittelbaren Wahrnehmungskreises vorgeht, und was ihm als sinnliche Gegenwart sich aufdrängt; die Ereignisse der Ferne, der Vergangenheit und der Zukunft bekümmern es nicht, d. h. es lebt im engsten Horizonte, in Stumpfsinn gegen vergangenes Leid und Lust und in vollkommenem Leichtsinn gegen zukünftiges. *)

*) Wenn Schopenhauer (W. a. W. u. V. 3. Aufl. I. S. 43 ff.) sich hierdurch berechtigt glaubt, dem Thiere die Vernunft abzusprechen, so kann er dies nur, weil er die abstracte Reflexion mit Vernünftigkeit identificirt; dies ist aber nicht nur sachlich unrichtig, wie wir gleich sehen werden, sondern auch nach seinen eigenen Voraussetzungen unhaltbar. Denn er giebt einerseits zu, dass abstracte Reflexion höchst unvernünftig sein kann (man denke an seinen Kampf gegen Hegel), und andrerseits, dass das wahrste und tiefste Denken ein nicht abstractes und nicht reflectirtes, vielmehr intuitives und unmittelbares sei; er räumt also ebensowohl Abstractheit und Reflectirtheit ohne Vernünftigkeit, als auch die höchste Vernünftigkeit ohne Abstractheit und Reflectirtheit ein, und setzt damit beides als verschieden.

Anders schon bei höheren Thieren. Der Hund, dem man zuruft, dass sein Herr nach Hause komme, empfängt eine abstracte Mittheilung in Worten, deren Sinn er versteht und die ihn über einen ausserhalb seines Wahrnehmungshorizontes liegenden Vorgang unterrichten; indem er freudig bellend nach der Thür springt, um das Eintreten seines Herrn zu erwarten, lässt er vielleicht den Knochen, an dem er nagte, oder den Bissen, auf den er hoffte, im Stich und beweist so, dass ein blosser, durch Worte vermittelter Gedanke ihn kräftiger motiviren kann als die sinnlichen Wahrnehmungen. Ein Hund, der nach langen Trennungsjahren mit der lebhaftesten Freude einen alten Freund wiedererkennt, zeigt dadurch das Gegentheil des gewöhnlichen thierischen Stumpfsinnes gegen die Empfindungen seiner Vergangenheit; ein Jagdhund, der, im Keller neben dem erlegten Wild aus Versehen eingesperrt, dort verhungert, ohne das Wild anzurühren, beweist, dass die abstracte Vorstellung der Pflicht ihn stärker motivirt, als sogar der stärkste aller Instincte, der Selbsterhaltungstrieb. Ebenso kann die Erinnerungsvorstellung des verlorenen Herren (oder bei Inseparables des verlorenen Gefährten) den Hund (beziehungsweise Vogel) zur tödtlichen Nahrungsverweigerung aus Kummer bringen.

Das alles sind schlagende Beweise, dass die Enge des Horizonts, der Stumpfsinn und der Leichtsinn der Thiere nur mit erheblichen Einschränkungen als im Allgemeinen wahr gelten kann, und dass schon im Thierreich sich jene Motivation durch Erinnerungen oder anticipirte Vorstellungen einstellt, deren weiterer Ausbildung der Mensch seine Selbstbeherrschung verdankt. Wenn der Hund den Naturtrieb, der Hündin nachzulaufen, unterdrückt und dem Rufe seines Herrn folgt, oder wenn er der Versuchung, unbeachtet einen leckeren Bissen zu naschen, widersteht, so sind das zweifellos psychologische Phänomene, welche auf ganz gleicher Stufe mit der Selbstbeherrschung des Menschen stehen, der seine Ehebruchs- und Diebstahlsgelüste mit dem Gehorsam gegen den Dekalog oder die Lehren des Herrn Pfarrers niederkämpft, und in demselben Sinne, wie man bei dem letzteren von Sittlichkeit sprechen kann, kann man es auch in den beiden ersteren Fällen. Der Unterschied ist nur der, dass das Bewusstsein des Menschen die Stufe der egoistischen und heteronom-autoritativen Pseudomoral zu überwinden und zum Pflichtbegriff der autonomen Sittlichkeit vorzudringen vermag — wenigstens in seinen höher organisirten Individuen — während das Thier auch unter den günstigsten Umständen diese Ent-

wickelungsstufe des Bewusstseins nicht erreichen kann. Wohl kann das Thier autonom sittliche Handlungen auf dem Boden einer zum Pflichtbegriff noch nicht vorgedrungenen Gefühlsmoral hervorbringen; aber hier kommt (ebenso wie beim Menschen im gleichen Falle) die Selbstbeherrschung entweder gar nicht, oder doch in einem geringeren Grade als bei dem (autonomen oder heteronomen) Pflichtbegriff zur Mitwirkung.

Die Selbstbeherrschung darf mit Sittlichkeit nicht etwa verwechselt werden, obwohl sie eine Bedingung für eine sichere, ihrer selbst gewisse Sittlichkeit ist. Die Gefühlsmoral und zum Theil auch die Geschmacksmoral kann ganz wohl ohne alle Selbstbeherrschung eine naive Sittlichkeit erzeugen, die noch nicht aus der Indifferenz mit der Neigung herausgetreten ist, und die höchste Stufe der Tugend, welche die Virtuosität einer kampflosen Pflichterfüllung erreicht hat, bedarf wiederum keiner Selbstbeherrschung mehr, oder doch nur als subsidiären Rückhalts für den Fall, dass sie in Gefahr käme, sich selbst untreu zu werden. Dagegen ist die Selbstbeherrschung für das ganze mittlere Gebiet der Pflichterfüllung im Kampfe mit widerstrebenden Neigungen das unentbehrliche Vehikel für das Zustandekommen sittlichen Handelns. Ausserdem aber ist die Selbstbeherrschung grade so nothwendig für die egoistische und heteronome Pseudomoral wie für die eigentliche Moral, und der eigentliche propädeutische Werth jener Pseudomoralprincipien liegt eben in der Erziehung zur Selbstbeherrschung, durch welche, wie wir eben gesehen haben, der Entfaltung autonomer Sittlichkeit erst die Wege gebahnt werden.

Indessen auch hiermit ist die Wirkungssphäre der Selbstbeherrschung nicht erschöpft, denn sie kann in gleichem Maasse dem Bösen wie dem Guten, dem Laster wie der Tugend, dem Verbrechen wie dem Edelmuth, dem Vernünftigen wie dem Verrückten als Werkzeug zur Verwirklichung seiner Ziele dienen. Nichts ist dem Bösen förderlicher als Verstellung und nichts unentbehrlicher zur Verstellung als Selbstbeherrschung. In der Verstellung consequent zu sein und durch keinen Zwischenfall sich aus der Rolle bringen zu lassen, erfordert eine eminente Herrschaft über sich selbst, um alle reflectorischen Reactionen, durch die man seine sonstigen Gewohnheiten verrathen könnte, im Keime zu unterdrücken. Und doch sind es oft ganz unsinnige, verdrehte Ziele, die vom bewussten Willen mit so eiserner Consequenz verfolgt werden, dass er um ihretwillen eine bewunderungs-

würdige Selbstbeherrschung bewahrt und selbst erhebliche Leiden standhaft erduldet; man denke an das Raffinement, mit welchem Hysterische (z. B. angeblich Stigmatisirte) sich selber quälen und plagen, um den Arzt oder ihre Umgebung über ihren Zustand zu täuschen, oder an all' das Unheil, das krankhafter Eigensinn lieber erträgt, ehe er Vernunft annimmt, und seien es selbst wirkliche Folterqualen.

Endlich ist zu beachten, dass Selbstbeherrschung durchaus nicht volle Zurechnungsfähigkeit als Bedingung voraussetzt, dass sie vielmehr in hohem Grade bei Unzurechnungsfähigen vorhanden sein kann. So entfalten z. B. Geisteskranke solchen Personen gegenüber, denen ihren Zustand zu verbergen sie ein lebhaftes Interesse haben, oft eine bewunderungswürdige Herrschaft über sich selbst und vermögen alle Symptome zu unterdrücken, durch die sie sonst beständig ihre Störung verrathen, so dass erst eine Beobachtung ohne ihr Vorwissen erforderlich ist, um ihre Unzurechnungsfähigkeit zu constatiren. Ebenso bedient der Wahnsinn selbst sich der Selbstbeherrschung als Mittel zur vermeintlichen Realisirung seiner fixen Ideen; wer sich für einen König hält, wahrt auf das Sorgfältigste seine Würde gegen alle Anfechtungen; wer seinen Körper für gläsern hält, versagt sich ängstlich jede freie Bewegung u. s. w. Nur in Bezug auf die vernünftigen Ziele, welche für die Selbstbeherrschung gesunder Menschen maassgebend sind, scheint der Wahnsinnige ohne Selbstbeherrschung zu sein, weil seine Wahnideen zu leitenden Zielen und Maximen seines Bewusstseins erhoben sind und die normalen Maximen des Handelns verdrängt haben. In Bezug auf seine Wahnideen hingegen besitzt er ebensogut Selbstbeherrschung wie der Gesunde, und die Selbstbeherrschung innerhalb des Wahnsinns hört erst da auf, wo gewisse Triebe, insbesondere solche, die in niederen Nervencentren localisirt sind, in einen krankhaften Reizungszustand gerathen, der mechanisch zur Action drängt, ohne der lenkenden Mitbetheiligung der Reflexion (die vielleicht gleichzeitig noch depotenzirt ist) Zeit zu lassen und Raum zu gewähren.

Die Ueberraschung des Selbstbewusstseins durch ein plötzlich auftauchendes Begehren ist eine Erscheinung, die auch in leichteren Formen der Geistesstörung, ja sogar in unbewachten Augenblicken bei geistig Gesunden vorkommen kann: es taucht im Gehirn plötzlich eine Vorstellung auf, die so rapide als Motiv wirkt, dass die Action vollzogen ist, ehe die Reflexion nur Zeit gehabt hat, sich einzumengen

und von der wahnsinnigen, oder doch excentrischen, vielleicht auch nur absurd oder wunderlich scheinenden That zurückzuhalten. Wohl jeder von uns hat schon derartige verrückte Einfälle gehabt (z. B. über ein Brückengeländer ins Wasser zu springen, oder einen neben einem gehenden Freund in den Graben zu stossen, oder eine grosse Spiegelscheibe einzuschlagen); aber die Selbstbeherrschung, gestützt auf unsere normalen Lebensziele, inhibirt rechtzeitig solche Phantasiesprünge, die beim Irren zur That werden. Im Wahnsinnigen können sogar zwei Selbstbeherrschungen, die eines perversen Triebes (z. B. des Verlangens einer Schwangeren, ihren Mann einzupökeln und zu verspeisen) mit der des normalen Selbstbewusstseins einen längeren Kampf führen; die erstere übt dem vom Wahntriebe ausersehenen Opfer gegenüber die kunstvollste Verstellung und führt später die Rolle der trostlosen und unschuldigen Wittwe vor den nach dem verschwundenen Gatten forschenden Beamten mit Virtuosität durch, während die Selbstbeherrschung des normalen Selbstbewusstseins sich Monate lang gegen den perversen Trieb wehrt, um eventuell seinem krankhaften Wachsthum endlich doch zu unterliegen.

Es geht hieraus hervor, dass die Selbstbeherrschung weder ein ausschliesslich sittliches Phänomen, noch eine rein vernünftige oder auch nur rein menschliche Erscheinung ist; denn wir haben einerseits Sittlichkeit ohne Selbstbeherrschung und andererseits Selbstbeherrschung bei Verbrechern, Wahnsinnigen und Thieren constatiren müssen. Dagegen haben wir gefunden, dass die Selbstbeherrschung überall in der Ueberwindung der übrigen Motive durch ein consequent verfolgtes (gleichviel ob sittliches oder unsittliches, vernünftiges oder unvernünftiges) Bewusstseinsziel besteht, dass das Vehikel, durch welches sie psychologisch vermittelt wird, überall in der bewussten Activität der Vorstellungserzeugung liegt, und dass also ein Zustand, der die Fähigkeit zu letzterem vernichtet oder beschränkt, damit auch die Selbstbeherrschung aufhebt oder herabsetzt.

Einen unmittelbaren Werth für die Sittlichkeit besitzt hiernach die Selbstbeherrschung nur im untergeordnetem Sinne, insofern nämlich im Grossen und Ganzen oder im Durchschnitt die durch unmittelbare sinnliche Motive erregten Triebe leichter zu unsittlichem Handeln führen und deshalb eine wahrscheinlichere Bedrohung der Sittlichkeit enthalten, als die abstracten oder Phantasie-Vorstellungen, durch deren motivirende Kraft sie bei der Selbstbeherrschung über-

wunden werden. Es stützt sich diese grössere Chance zum Guten als zum Bösen auf die Thatsache, dass ein grösserer Procentsatz der unsittlichen Handlung aus unmittelbar sinnlichen Impulsen hervorgeht, als dies bei guten Handlungen der Fall ist, und dass bei unsrer heutigen Durchschnittsbildung die Quote des aus unüberlegter Rohheit und sinnlichen Affecten hervorgehenden Bösen grösser ist als diejenige, die aus bewusster böser Absicht entspringt; im Uebrigen giebt die Selbstbeherrschung als ein principsloser Landsknecht sich gleich willig zum Dienste in beiden Lagern her. Selbstredend bietet sonach jene grössere oder geringere Unsittlichkeitschance auf der beherrschten oder der beherrschenden Seite der Seele eine viel zu unbestimmte Wahrscheinlichkeit und ist zu schwerwiegenden Ausnahmen unterworfen, um auf eine solche Grundlage hin die Selbstbeherrschung zu einem Princip der Moral erheben zu wollen.

Wir werden uns für die ethische Schätzung der Selbstbeherrschung vielmehr an deren mittelbaren Werth zu halten haben, welcher auf dem sittlichen Werthe des durch die Selbstbeherrschung im bestimmten Falle geförderten oder realisirten Bewusstseinszieles beruht. Nur dadurch, dass die Selbstbeherrschung einem sittlichen Ziele dient, erhält sie selbst einen sicheren und reellen, von Zufälligkeiten unabhängigen Werth, aber nicht in dem Sinne, als ob sie selbst ein an und für sich sittliches Princip repräsentirte, sondern nur als Streiter für den Sieg des Guten, als Hilfsmittel für die zuverlässigere Realisirung des Sittlichen. Alle Seelenzustände, in denen die Selbstbeherrschung mit Unzurechnungsfähigkeit verbunden auftritt, fallen von vornherein ausserhalb der Sphäre der sittlichen Selbstbeherrschung, ebenso diejenigen Fälle, in welchen sie unsittlichen Bewusstseinszielen dient und als Streiter für den Sieg des Bösen wirkt. Aber auch da, wo die Selbstbeherrschung im Dienste der Klugheitsmoral steht (vgl. oben S. 28 ff.), kann ihr ein sittlicher Charakter noch nicht beigelegt werden, mag sie auch zu Handlungen führen, die, äusserlich betrachtet, einem sittlichen Thun gleichen — und das Gleiche gilt von ihr, wo sie die Realisirung einer heteronomen Autoritätsmoral befördert. In beiden Fällen dient sie der autonomen Sittlichkeit erst zur Vorbereitung und Vorübung, wie dies oben ausgeführt ist.

Die Gestalt, in der die Freiheit in der Selbstbeherrschung sich darstellt, bedarf mithin, um einen rein sittlichen Charakter zu ge-

winnen, ausser der Zurechnungsfähigkeit noch mehrerer anderer Formen der Freiheit zu ihrer Einschränkung, die wir in dem Nachfolgenden zu betrachten haben. Das aber ist festzuhalten, dass, während die individuelle Selbstthätigkeit uns ohne unser Zuthun gegeben und die Zurechnungsfähigkeit nur theilweise von unsern präventiven Bemühungen abhängig ist, die Selbstbeherrschung nur durch eigne Arbeit errungen, und durch fortgesetzte Uebung gesteigert wird. Während die sittlichen Charakteranlagen des Menschen nur in sehr eingeschränktem Maasse dem modificirenden Einfluss seiner sittlichen Selbstzucht zugänglich sind, ist die Steigerung der Selbstbeherrschung recht eigentlich die Domäne der Förderung durch Arbeit an sich selbst. Indem das Werkzeug zur Realisirung des Guten geschärft wird, wird indirect die Macht der sittlich-guten Charakteranlagen gestärkt und erweitert, und was man im allgemeinen mit dem Ausdruck „Fortschritt in der sittlichen Freiheit" bezeichnen will, ist nichts anderes als „Fortschritt in der Selbstbeherrschung im Dienste sittlicher Principien".

Der Umstand, dass das Vehikel der Selbstbeherrschung in allen Fällen die bewusste Activität der Vorstellungserzeugung ist, wirft noch ein interessantes Licht auf das Wesen der Verschuldung vom psychologischen Gesichtspunkt. Insofern nämlich die unsittliche Handlung aus einem einseitig erregten Triebe entspringt, der in Folge eines Mangels an Selbstbeherrschung nicht rechtzeitig im Zaume gehalten worden ist, stellt sich die Verschuldung als eine fahrlässige Versäumniss der rechtzeitigen Erzeugung solcher Vorstellungen dar, welche entgegengesetzte Triebfedern zu motiviren geeignet und dadurch den zur unsittlichen Handlung führenden Trieb zu unterdrücken fähig gewesen wären. Das Strafrecht kann sich auf solche Distinctionen natürlich nicht einlassen, da es gar kein Mittel für den Richter giebt, sich über den psychologischen Process des Angeklagten vor der That zu informiren; es bestraft ja auch in anderen Fällen die fahrlässige Verschuldung nur dann, wenn sie zur schuldvollen That geführt hat, hat also hier um so weniger einen Grund, zwischen psychologischer Fahrlässigkeit der mangelnden Selbstbeherrschung und schuldvoller That zu unterscheiden. Es begnügt sich damit, überall da, wo die subjective Zurechnungsfähigkeit keinem Zweifel unterliegt, ein solches Maass von Selbstbeherrschung vorauszusetzen, dass die fahrlässige Versäumniss in dieser Hinsicht, soweit sie zu schuldvollen

Handlungen führt, für strafbar gelten muss, und zwar nicht mehr nach dem Maassstabe der unerforschlichen Fahrlässigkeit, sondern lediglich nach Maassgabe des thatsächlich begangenen Unrechtes. Nicht der Besitz einer zum Bösen führenden Charakteranlage wird bestraft, sondern der Mangel an Selbstbeherrschung, welcher die böse Neigung zur That werden liess; nicht in der Beschaffenheit und Intensität der Triebe liegt die Verschuldung, sondern in der Versäumniss einer rechtzeitigen Unterdrückung derselben durch Hervorrufung entgegenwirkender Motive; nicht dafür wird der Mensch verantwortlich gemacht, dass er ein solcher ist, sondern, dass er so handelt.

Die staatliche, kirchliche und sociale Moral stellen sich im Allgemeinen nicht auf den Standpunkt der esoterischen, autonomen Moral, sondern auf den der heteronomen Pseudomoral, welche zur Verstärkung ihres Einflusses sich mit der egoistischen Klugheitsmoral verbündet. Der Staat sagt in seinem Strafgesetzbuche: Du sollst das und das nicht thun; und um die Unterlassung zu erleichtern, fügt er zur Unterstützung der Selbstbeherrschung das Gegenmotiv einer Strafandrohung seinem Verbot hinzu. Die Kirche lehrt: Du sollst dies thun und jenes lassen; und zum besseren Nachdruck des autoritativen Gebots, setzt sie die göttlichen Verheissungen und Drohungen mit diesseitiger und jenseitiger Vergeltung hinzu. Die Gesellschaft fordert Beobachtung der Autorität der Sitte und bedroht den Ungehorsamen mit ihrem Vehmgericht, dass selbst denjenigen, der sich an die Meinung der Menschen über ihn gar nicht kehrt, mit ganz empfindlichen Einbussen seines reellen Behagens zu treffen weiss. Alle drei bekümmern sich nur um die Legalität der Handlungen, nicht um die Moralität derselben im esoterischen Sinne, wobei freilich unter Handlungen alle Kundgebungen im weiteren Sinne, also auch Reden, zu verstehen sind. Alle drei strafen den Verstoss gegen ihre Gebote auf ihre Weise, um den Schuldigen sowohl, wie allen Uebrigen für künftige Versuchungen zu Hilfe zu kommen.

Die Strafe kann aus diesem Gesichtspunkt als ein Denkzettel für den Bestraften und als eine Warnung für den noch nicht Bestraften bezeichnet werden, welche dazu dienen sollen, ihre Aufmerksamkeit und die Präcision der Reaction derselben für ähnliche Fälle zu schärfen, ähnlich wie für Kinder und Hunde sich eine kräftige Ohrfeige als ausgezeichnetes Mittel bewährt, um die Sicherheit der Wiedererinnerung an das dabei Eingeschärfte zu ver-

bürgen. Taucht wieder eine Neigung auf, die zur unsittlichen Handlung zu führen droht, so reagirt das Gedächtniss mit der Vorstellung der drohenden Strafe, und kommt dadurch der Selbstbeherrschung zu Hilfe, oder weckt dieselbe geradezu, wenn sie noch nicht von selbst erwacht ist. Bei wem sich die Strafe als unzulänglich erweist, um als Gegenmotiv gegen die Unsittlichkeit das Gleichgewicht der Selbstbeherrschung wieder herzustellen, dem wird durch die Verschärfung der Strafe gegen Rückfälligkeit ein Gegenmotiv von kräftigerer Intensität geboten. Dies ist die psychologische Vermittelung für den erziehlichen Werth der auf Lohn und Strafe basirenden Klugheitsmoral; Lohn und Strafe suchen die Möglichkeit der Selbstbeherrschung auch für diejenigen zu erobern, bei welchen die autonomsittlichen Triebfedern zu schwach sein würden, um die bewusste Activität der Vorstellungserzeugung der Versuchung gegenüber rechtzeitig in's Spiel zu setzen und Gegenmotive von hinlänglichem Gewicht hervorzurufen. Wer so unglücklich veranlagt oder in seiner Erziehung so verwahrlost ist, dass alle so dargebotenen Hilfen nicht ausreichen, um ihn von Handlungen zurückzuhalten, die ihm Strafen von Seiten des Staates und der Gesellschaft zuziehen, der hat zwar Grund, sich über seine unvortheilhafte Veranlagung zu betrüben (ebenso wie ein schwächlicher, kränklicher oder einfältiger Mann oder ein hässliches Mädchen Grund dazu hat); aber nimmermehr kann er dem Staate oder der Gesellschaft das Recht bestreiten, ihre Zwecke auch auf seine Kosten zu verfolgen, d. h. ihn und niemand anders für die von ihm begangenen Handlungen zur Verantwortung zu ziehen. Seine Selbstthätigkeit und Zurechnungsfähigkeit sind unter allen Umständen ein genügendes Fundament seiner Verantwortlichkeit vor Staat und Gesellschaft, und wenn sich sein Charakter als so schlecht veranlagt und seine Selbstbeherrschung als so unzulänglich erweist, dass alle von Staat und Gesellschaft dargebotenen Gegenmotive nicht im Stande sind, ihn von schwereren Angriffen gegen die politische und sociale Ordnung zurückzuhalten, so liegt dem Staat die Selbsterhaltungspflicht ob, den Bestand seiner Ordnung durch Unschädlichmachung eines solchen Individuums zu schützen.

6. Die Selbstverläugnung.

Negativ ausgedrückt ist dies die Freiheit von dem Zwang des Egoismus oder der Maxime des individuellen Lebensglückes

als höchsten, letzten und einzigen Zieles. Es ist dieser Gegenstand schon oben (auf S. 46—53) ausführlich erörtert, und ich will hier nur darauf hinweisen, dass die Selbstverläugnung als alleiniger Inhalt der Ethik zwar zu einer Carricatur führen würde (Darreichen des andern Backens beim Geschlagenwerden des einen), dass sie aber die unentbehrliche Grundlage einer positiven Sittlichkeit ist, welche ihrerseits das an und für sich haltlose Streben nach Selbsterhaltung und Förderung indirect als Mittel zu ethischen (also nicht egoistischen) Zielen wieder in seine Rechte einsetzt, aber nun auch begrenzt nach Maassgabe der Stelle, die es in einer höheren Aufgabe auszufüllen hat. Die Vereinigung von klug berechnender Selbstsucht und heteronomer Moral entbehrt, trotz des äusseren Scheines der Sittlichkeit, den sie vorspiegelt, jedes wahrhaft ethischen Charakters; die mit Selbstverläugnung gepaarte heteronome Moral besitzt zwar das negative Merkmal des Sittlichen, aber es fehlt ihr das positive; nur die autonome Moral, die gar nicht anders als auf einem Unterbau wenigstens partieller Selbstverläugnung erwachsen kann, vereinigt das positive und negative Kriterion des Sittlichen in sich. Wo die natürliche charakterologische Anlage dem Entstehen einer autonomen Moral auf dem Boden einer zunächst unbewussten Selbstverläugnung nicht günstig ist, da ist die oben vorgeführte Kritik des individuellen Eudämonismus das beste Mittel, um zur Selbstverläugnung zu gelangen, d. h. zur Freiheit von der Sucht, alles auf Förderung und Nutzen seines Ich zu beziehen. Das Ich und die Gier, alles diesem Ich dienstbar zu machen, ist der schlimmste aller inneren Tyrannen, schlimmer noch als die Rohheit und Wildheit der einzelnen unreflectirten Leidenschaften, denn aus der Maxime, die Förderung des Ich zum Bewusstseinsziel alles Denkens und Handelns zu setzen, entspringt bei ungünstiger Charakteranlage jene systematische und raffinirte Unsittlichkeit, welche nicht mehr wie die Unsittlichkeit des unmittelbaren Affects von der Selbstbeherrschung bekämpft werden kann, weil sie die Selbstbeherrschung in ihren eigenen Dienst nimmt.

Ist einmal die Selbstsucht als letzte und einzige praktische Maxime anerkannt, so ist es rein noch Sache des Zufalls, ob der betreffende Mensch seinen Charakteranlagen und Schicksalen nach edle oder unedle, gemeinnützige oder gemeinschädliche, ideale oder lasterhafte Liebhabereien und Passionen hat. Denn dasjenige, was nun einmal sein Steckenpferd ist, wird er als das Wichtigste zur Förderung

seines Gesammtwohls erkennen, und mit der nöthigen Vorsicht gegen unangenehme Folgen für ihn mit völliger Rücksichtslosigkeit gegen Gesetz, Sitte und Moral verfolgen. Sein Behagen ist sein einziger Cultus und die scheusslichsten Unthaten müssen der Befriedigung raffinirter und vielleicht naturwidriger Gelüste dienen, sobald nur durch die Heimlichkeit der Verbrechen oder durch unantastbare Machtstellung die Furcht vor unangenehmen Rückwirkungen auf sein Ich beseitigt ist. Die krankhaften Affecte, die habituellen Laster, die naturwidrigen Gelüste, die pathologisch erregten Triebe, sie alle werden von dem principiellen Egoisten systematisch cultivirt, und die Selbstbeherrschung dient hier bloss noch zur Täuschung der Umgebung und zur Verheimlichung des lasterhaften oder verbrecherischen Treibens. Wo so der raffinirte Egoismus, der rücksichtslos gegen alles fremde Wohl nur dem eigenen nachjagt, mit angeborenen oder erworbenen pathologischen Anlagen zusammentrifft, da vereint sich das natürliche mit dem abnormen Bösen zu jenen Typen systematischer Unsittlichkeit, die in der Geschichte wie im Verkehr des Lebens das Entsetzen des Menschenfreundes bilden. Aber auch da, wo keine pathologischen Neigungen zum Egoismus hinzutreten, ist dieser allein schon im Stande, furchtbare Typen des Bösen zu produciren, insofern das schrecklichste Elend von Millionen für die Erlangung einer kurzen und matten Befriedigung des Ich nicht nur kein zu hoher Preis scheint, sondern überhaupt gar nicht in Betracht kommt.

So muss der Egoismus, wo er zum bewussten Ziel alles Handelns, zum Princip und zum Herrn der Selbstbeherrschung sich erhoben hat, als der furchtbarste Tyrann der Seele betrachtet werden, der sie sogar ihres Streiters für das Gute beraubt, und die Befreiung von diesem Tyrannen muss als *conditio sine qua non* aller Sittlichkeit anerkannt werden. Es ist wahr, dass auch viele legale Handlungen auf Grund des Egoismus zu Stande kommen; aber erstens ist dieses Zustandekommen legaler Handlungen nicht durch das Princip des Egoismus als solches verbürgt, sondern von Zufälligkeiten der Charakteranlage abhängig, und zweitens sind die so zu Stande gekommenen legalen Handlungen ohne jeden inneren, d. h. moralischen Werth. Durch die ihm unvermeidlich anhaftende Tendenz zur eigenen Befriedigung auf Kosten fremden Glückes und fremder Rechte ist und bleibt vielmehr der Egoismus die natürliche Wurzel aller Unsittlichkeit und alles Bösen, soweit das letztere nicht aus pathologischer Degeneration

hervorgeht. Erst die Vereinigung mit der Selbstverleugnung stellt die Selbstbeherrschung davor sicher, im Dienste des Bösen statt in dem des Guten verbraucht zu werden, wie erst die Vereinigung mit der Zurechnungsfähigkeit sie davor schützte, den Wahnideen eines zerrütteten Geistes Vorschub leisten zu müssen. Es schien nützlich, hier noch einmal auf die ethische Gefährlichkeit der immer und immer wieder sich breit machenden Versuche einer egoistischen Pseudomoral, sowie auf die Unentbehrlichkeit der Freiheit von diesem Standpunkt (d. h. der Selbstverleugnung) für alle wahre Sittlichkeit nachdrücklich hinzuweisen.

7. Die Autonomie des Willens.

Negativ ausgedrückt ist dies die Freiheit von dem Zwang des Willens durch eine äussere Autorität, oder die Freiheit der Willensentschliessungen von den Vorschriften eines fremden Willens. Man kann das griechische Wort Autonomie auch mit „Selbstbestimmung" übersetzen, aber es fehlt darin der Ausdruck der Gesetzmässigkeit, welche man selbst aus der eigensten Natur seines Wesens heraus sich auferlegt, und dadurch bietet das Wort „Selbstbestimmung" dem indeterministischen Missverständniss eher eine Handhabe, als das Wort „Autonomie". Die Uebersetzung durch „Selbstgesetzgebung" ist aber wiederum schwerfällig, und lässt nicht wie „Autonomie" durchscheinen, dass die Auferlegung des eigenen Gesetzes sehr wohl ein unbewusster Act sein kann; ich ziehe es deshalb vor, an dem Ausdruck Autonomie festzuhalten.

Zur Autonomie des Willens gehört, wie schon oben bemerkt wurde, ebenso wohl die Selbstbestimmung nach dem Princip des grösstmöglichen eigenen Gesammtglückes wie diejenige nach esoterischen Moralprincipien. Mithin ist auch diese Gestalt der Freiheit an und für sich ohne sittlichen Charakter, und erhält einen solchen erst, wenn sie sich mit der vorhergehenden Freiheitsform, der Selbstverleugnung, verbindet und durch diese auf die sittliche Sphäre beschränkt wird. Erst durch Befreiuung des Willens von der Tyrannei des Egoismus wird die Autonomie des Willens zur sittlichen Autonomie, der bereits oben (beim Uebergang von den Pseudo-Moralprincipien zu den echten) eine nähere Betrachtung zu Theil geworden ist. Andererseits kann erst mit Hilfe der Freiheit von heteronomer Autorität die Selbstverleugnung sich mit einem positiven Gehalt von innerem

sittlichem Werth erfüllen; denn die Selbstverleugnung ist an und für sich nur eine negative Basis für einen positiven Aufbau, und so lange dieses Positive durch heteronome Pseudomoral repräsentirt wird, so lange fehlt dem hierdurch erzielten Thun nicht nur der selbstständige sittliche Werth, sondern es bleibt auch die Gefahr offen, dass die heteronomen Gebote und Vorschriften gegen die esoterische Moral verstossen, — theils direct durch Forderung unsittlicher Handlungen, theils indirect durch Verleihung eines pseudomoralischen Charakters an sittlich indifferente Handlungen und daraus folgende Beeinträchtigung der sittlichen Forderungen im Falle der Collision.

Wenn der Begriff der sittlichen Freiheit mit dem der sittlichen Autonomie identificirt wird, so wird letzterer Begriff dabei so verstanden, dass nicht nur die „Autonomie" den Zwang der Heteronomie, sondern auch der Zusatz „sittlich" die Tyrannei des Egoismus ausschliesst, wobei *ausserdem* die Zurechnungsfähigkeit als selbstverständlich vorausgesetzt, also das Vorhandensein eines normalen Grades von Selbstbeherrschung stillschweigend supponirt wird. So verstanden repräsentirt allerdings der Begriff der sittlichen Autonomie eine Vereinigung aller bisher betrachteten Formen der Freiheit (da die individuelle Selbstthätigkeit erst recht als keiner besonderen Erwähnung bedürftig erachtet wird), ja sogar greift bei einzelnen Denkern (z. B. bei Kant und Fichte) dieser Begriff schon in die nächstfolgende Form der Freiheit, die Vernunftherrschaft, über. Andererseits haben diejenigen, welche den Begriff der sittlichen Freiheit im Sinne der Selbstbeherrschung zu bestimmen bemüht sind, lediglich eine auf den Dienst sittlicher Ziele beschränkte Selbstbeherrschung im Sinne, d. h. eine Selbstbeherrschung, die mit Zurechnungsfähigkeit, Selbstverleugnung und Autonomie des Willens verbunden auftritt; sie analysiren aber die Elemente, aus denen sich ihr Freiheitsbegriff zusammensetzt, noch weniger exact, als diejenigen, welche die sittliche Autonomie betonen und die Selbstbeherrschung als normale Fähigkeit des geistig gesunden Menschen stillschweigend voraussetzen. Sich auf den Begriff der Selbstbeherrschung zu stützen, liegt denjenigen Philosophen näher, die von psychologischen Untersuchungen ausgehen, und die sittliche Freiheit als etwas durch *Arbeit* an sich selbst zu *Erringendes* betrachten; die sittliche Autonomie zu betonen, scheint den Ethikern wichtiger, die sich in scharfer Opposition mit den verschiedenen Formen der landläufigen Pseudomoral wissen, und etwa noch einen

Rest von Indeterminismus im Gebiete transcendenter metaphysischer Speculation zu retten bemüht sind (wie Kant, Fichte, Schelling und Schopenhauer).

Sittliche Autonomie ist ein abstract formaler Begriff; er besagt zunächst nur die Ledigkeit von allem Zwange fremder autoritativer Vorschrift und schafft damit Raum für die Entfaltung der Herrschaft der eigentlichen Moralprincipien, ohne doch anzugeben, welcher Art die letzteren seien, die ihrerseits nun selbst wieder eine grosse Mannigfaltigkeit von Gestaltungsformen des Sittlichen zeigen. Je instinctiver, naiver, gefühlsmässiger, unmittelbarer und unbewusster das Sittliche sich in der Seele verwirklicht, desto weniger herrscht dasselbe dauernd als festes bewusstes Ziel im Bewusstsein, desto unbewusster vollzieht sich auch der Kampf der Begehrungen und desto weniger kommt die Selbstbeherrschung zur Mitwirkung; je entschiedener dagegen das Sittliche als bewusste Maxime oder klar erkanntes Princip die dauernde Leitung des Handelns beansprucht, eine desto höhere Bedeutung gewinnt die Selbstbeherrschung. Den relativ geringsten Antheil hat die letztere mithin in der Gefühlsmoral, obschon sie auch hier keineswegs ausgeschlossen ist; die relativ höchste Stelle nimmt sie hingegen in der Vernunftmoral ein, wo der Kampf gegen die widerstrebenden Begehrungen sich nicht bloss auf die Augenblicke der Erregung höherer moralischer Gefühle beschränkt, sondern durch die principielle Herrschaft der praktischen Vernunft perpetuirt wird.

Welcher Art nun auch die Gestalt sein mag, in der das Ethische im besonderen Falle sich geltend macht, es steht zu erwarten, dass es beim Auftauchen eines unsittlichen Begehrens in irgend einer Gestalt als Gegengewicht auftreten werde, oder auch in mehreren Gestalten zugleich, wenn der Fall dazu angethan ist. Man darf von einem normal organisirten Menschen unseres Jahrhunderts, der von civilisirten Eltern geboren und unter angemessener Erziehung aufgewachsen ist, mit Recht voraussetzen, dass sein Charakter ein hinlängliches Maass moralischer Anlagen in sich berge, um bei rechtzeitigem Eintritt der Selbstbeherrschung Versuchungen von nicht zu ungewöhnlicher Art und Stärke siegreich zu überwinden, und dies ist der Grund, weshalb der Mensch im Allgemeinen auch in moralischer Hinsicht für verantwortlich gelten muss, nicht bloss vor dem strafgesetzlichen und gesellschaftlichen Forum. Jeder sittliche Verstoss muss auch vom Standpunkt der esoterischen Ethik als eine fahrlässige Verschuldung an-

gesehen werden, die dadurch entstanden ist, dass der Handelnde es versäumt hat, zu rechter Zeit die bewusste Activität der Vorstellungserzeugung in's Spiel zu setzen und Gegenmotive sich vorzuführen, welche als Mittel zur Verwirklichung der in ihm lebendigen Gestalt des Sittlichen ausreichend gewesen wären.

Der auf die Realisirung des Sittlichen in der dem Bewusstsein zunächstliegenden Gestalt gerichtete bewusste Wille verhält sich zu dem als Resultat des psychologischen Processes hervorspringenden Wollen, das die Handlung bestimmt, wie der Maschinist zu der Kraft der Locomotive; letztere mag tausendfach grösser sein als die Muskelkraft im Arm des Maschinisten, so genügt doch schon ein leichter Druck seiner Hand auf den Stellhebel, um zu bestimmen, ob die Locomotive vor- oder rückwärts gehen soll. So verkehrt die Forderung an den Maschinisten wäre, dass er die vorwärtslaufende Locomotive mit seinen Schultern zurückschieben solle, so verkehrt wäre die Forderung an die Selbstbeherrschung, dass der Wille zur Verwirklichung des Guten unmittelbar stark genug sein solle, um die Affecte und Leidenschaften zu unterdrücken. Aber die Erzeugung von Vorstellungen, die als Gegenmotive wirken, indem sie entgegengesetzt gerichtete Triebe motiviren, ist eine Leistung, die von einem im Verhältniss zu den Affecten schwachen Willen ganz wohl vollbracht werden kann, und diese Leistung genügt (wie der Druck der Hand auf den Stellhebel), um andere bisher latente Kräfte der psychologischen Maschinerie zu entfesseln und die Resultante aller wirkenden Kräfte in andere Bahnen zu lenken. Die Selbstbeherrschung erscheint daher als eine Art *List* des bewussten Willens, um die Naturkräfte, die in der Seele schlummern, nach seinen Intentionen zu dirigiren und zu verwerthen. Während ein directer Widerstand von ihm gegen die erregten unsittlichen Begehrungen an deren Stärke machtlos abprallen würde, setzen die letzteren der Erzeugung beliebiger Vorstellungen keinerlei Hinderniss entgegen (es sei denn, dass sie bereits zu einem die Zurechnungsfähigkeit vermindernden Grade des Affectes angewachsen wären), und lassen so die Saat der Drachenzähne zu geharnischten Streitern ungestört aufgehen, unter deren Keulenschlägen sie dann erliegen müssen.

Offenbar giebt es nun eine Grenze, bei der die Macht dieser List aufhört; d. h. es muss, wenn auch nicht bei jedem Menschen, so doch bei gewissen Individuen einen Stärkegrad der Versuchung geben, der

die betreffende zur unsittlichen Handlung drängende Triebfeder so intensiv motivirt, dass die Gegenmotive, welche der Wille zum Guten hervorrufen kann, nicht ausreichen, um die Handlung zu inhibiren. An dieser Grenze hört nun offenbar auch die Verantwortlichkeit vor dem Forum der esoterischen Moral auf; wer die theoretische Wahrheit einer solchen Grenze der ethischen Verantwortlichkeit leugnen wollte, der würde dadurch nur beweisen, dass er vom grünen Tisch aus über das Wesen der menschlichen Natur abspricht, ohne sich um die thatsächliche Beschaffenheit derselben und die aus letzterer zu ziehenden Forderungen zu bekümmern. So gut die Verantwortlichkeit bei einer pathologischen Beschränkung der Selbstbeherrschung erlischt, ebenso gut erlischt sie bei einer aus dem Gebiet normaler Function nicht heraustretenden, aber durch unverschuldete Motive zu excessiver Grösse gesteigerten Erregung einer bestimmten, im gegebenen Falle zu unsittlichem Handeln drängenden Triebfeder.

Insofern das Anwachsen des Affectes ein allmähliches war, kann man in solchem Falle noch immer eine fahrlässige Verschuldung in Betreff der nicht rechtzeitigen Unterdrückung des Affectes im Keime constatiren; aber es giebt Umstände, unter denen selbst dieser Vorwurf nicht haltbar scheint, z. B. wenn ein Gatte den andern nichts ahnend beim Ehebruch überrascht, oder wenn einem Menschen von empfindlichem Ehrgefühl plötzlich eine tödtliche Beschimpfung vor Zeugen zugefügt wird, an deren guter Meinung ihm alles gelegen ist. In solchen Fällen greifen selbst die Richter stets zu dem niedrigsten Strafmaass unter mildernden Umständen, und die Geschworenen documentiren durch ihre Neigung zum gänzlichen Freisprechen, dass sie lieber einen buchstäblich unwahren Wahrspruch abgeben, als einen Thäter unter solchen Umständen der gesetzlichen Strafe überliefern möchten. Wenn man bei den gewählten Beispielen, gestützt auf die plötzliche Ueberrumpelung, geneigt sein möchte, die momentane Zurechnungsfähigkeit des Handelnden in Zweifel zu ziehen, so giebt es auch Fälle, in denen der Entschluss zum Bösen ganz langsam, völlig affectlos und doch unabweislich heranreift, z. B. wenn jemand an eine andere Person unzerreissbar gekettet ist, die ihm das Leben durch abscheuliche Bosheit absolut unerträglich macht, und er alle Mittel ausser dem Verbrechen ebenso sehr wie seine Geduld, die Folter solches Daseins länger zu ertragen, erschöpft hat. In solchen Fällen werden die Organe der Justiz selten im Stande sein, den psychologi-

schen Process richtig zu würdigen, und die Aufhebung der sittlichen Verantwortlichkeit des Verbrechers bei zweifelloser Zurechnungsfähigkeit in Frage zu ziehen, beziehungsweise in Gestalt mildernder Umstände in Anschlag zu bringen.

Noch weniger kann davon die Rede sein, wo durch ungünstige (aber innerhalb der Grenzen des gesunden Geisteslebens fallende) Charakteranlage oder durch mangelhafte Erziehung oder durch ein Zusammentreffen beider Umstände jene Grenze des Aufhörens der sittlichen Widerstandsfähigkeit und Verantwortlichkeit abnorm tief heruntergerückt ist, wie dies wohl bei dem grössten Theil der habituellen Verbrecher der Fall sein dürfte. Schliesslich aber ist auch daran zu erinnern, dass die Uebergänge vom gesunden zum kranken Geistesleben durchaus flüssige sind, und dass die Verantwortlichkeitsgrenze nur zu oft durch einseitige pathologische Dispositionen oder durch allgemeine Neigung zu moralischem Irrsein noch tiefer herabgedrückt wird. Grade bei der Verbrecherwelt, die sich aus scrophulösen, rachitischen, syphilitischen und dem Trunk ergebenen Bevölkerungsschichten recrutirt, ist dieser Zusammenhang ganz entschieden ausgesprochen; er ist es aber fast nicht minder in jener Aristokratie des Geistes, in welcher die Talente, Genies und Heroen sich erzeugen, die mit Epilepsie, Krämpfen und Veitstanz, mit Hysterie und Hypochondrie, mit localen Neurosen und allgemeiner Nervosität, mit Melancholie und exaltirter Excentricität eng verschwistert und verschwägert sind.*)

Fragen wir nun, welche Folgerungen sich aus der Thatsache einer ethischen Verantwortlichkeitsgrenze für das praktische Verhalten ergeben, so haben wir erstens das Verhalten bei der moralischen Beurtheilung Anderer, zweitens dasjenige bei der Selbstbeurtheilung und drittens den Einfluss der inneren sittlichen Verantwortlichkeit auf die äussere vor dem Forum des Staates und der Gesellschaft zu unterscheiden.

Bei der Beurtheilung Anderer in Bezug auf den sittlichen Werth oder Unwerth ihres Willens oder ihrer Gesinnung muss die Anerkennung einer Verantwortlichkeitsgrenze im Verein mit der Unfähigkeit, die psychologischen Vorgänge eines Dritten zu durchschauen, zur Milde führen. Der Fanatiker des Sittengesetzes, der selbstzufriedene Pharisäer sind mit dem Verurtheilen des Nächsten rasch bei der Hand:

*) Vergl. Moreau: „La psychologie morbide". Paris, libr. V. Masson, 1859

der ehrenhafte, aber beschränkte Biedermann neigt um so mehr dazu, je weniger er von den Geheimnissen der Menschenbrust versteht. In dem Maassse aber, als der Einblick in das gesetzmässige Getriebe der Motivation zunimmt, wächst die Zurückhaltung und Vorsicht; das „Richtet nicht!" wird zur Norm des Verhaltens, weil jedes Richten bei der unvermeidlichen Unkenntniss des inneren Zusammenhangs zu einem grossen theoretischen Unrecht am Nächsten führen kann. Aber zugleich wächst auch die Vorsicht nach einer anderen Seite, nämlich in einer Minderung des blinden Vertrauens, mit welchem der redliche, über das Unrecht so entrüstete Biedermann jeden fremden Menschen beehrt; denn die Einsicht in die Leichtigkeit, mit welcher selbst der wohlveranlagte Mensch gelegentlich zu Falle kommen kann, lehrt uns ebenso gegen dritte Personen auf der Hut zu sein, wie gegen uns selbst. Man wird keineswegs unbedingt dem Satze beipflichten dürfen: *tout comprendre, c'est tout pardonner*; aber doch insoweit, dass die augenverdrehende sittliche Entrüstung über die allerwärts geschehenden moralischen Gräuel sich in ein milderes Urtheil über den Mangel an sittlichem Ernst und energischer Wachsamkeit gegen die Versuchungen zum Bösen verwandelt und dass an die Stelle selbstgefälligen Abscheu's gegen die Sünder eine mitleidige Trauer über ihr unglückliches charakterologisches Erbtheil und über die Mängel ihrer Erziehung tritt. Nicht darin besteht die wahre Weisheit, alles genau auf dem Punkte, wo es steht, ganz in der Ordnung zu finden und nichts für unrecht und verwerflich gelten zu lassen, sondern darin, Bescheidenheit und Zurückhaltung zu üben im Urtheil gegen Andere und Strenge in dem gegen sich selbst. Weder alles Schlechte beschönigen und gut heissen, noch es rücksichtslos verdammen, sondern seine Incompetenz zum Richten des Nächsten anerkennen, und kräftig Hand anlegen zur Besserung der Bedingungen, die zur Entstehung des Bösen mitwirken, das ist die Lehre, die wir aus der Thatsache einer sittlichen Verantwortlichkeitsgrenze für unser Verhalten gegen Andere zu ziehen haben.

Anders bei der sittlichen Selbstbeurtheilung. Je weniger ich Anderen die Befugniss und Befähigung zugestehe, mich zu richten, desto ernster muss ich die Aufgabe nehmen, mein eigener Richter zu sein; denn wenn irgendwer so muss ich competent zu meiner Beurtheilung sein, da mir der allen Anderen versagte Einblick in den psychologischen Process durch die innere Erfahrung wenigstens bis zu einem gewissen Grade aufgeschlossen ist. Allerdings ist es ein

Bedenken, dass ich in eigener Sache Richter sein soll; aber dieser Uebelstand ist hier nicht zu umgehen, und die Rücksichtnahme auf denselben muss mich zur doppelten Vorsicht gegen Selbsttäuschung und zu doppelter Strenge mahnen.

War mein Straucheln eine Folge der Ueberrumpelung durch die Versuchung, so heisst es künftig besser auf Posten sein, um nicht noch einmal überrumpelt zu werden. Wie die Uebung im Fechten dahin bringt, auch einen unvermutheten Hieb rechtzeitig zu pariren, so gelangt man durch Uebung in der Selbstbeherrschung dahin, auch eine überraschende Versuchung durch rechtzeitig hervorgerufene Gegenmotive abzuwehren. So wenig man beim Fechten sagen kann: diese Finte werde ich niemals pariren lernen, so wenig kann man sagen: einer solchen Versuchung gegenüber wird meine Parade durch Gegenmotive stets zu spät kommen. In beiden Fällen gilt es nur: besser *en vedette* sein und die Spannung der Aufmerksamkeit steigern, und niemand kann behaupten, dass er an der ihm erreichbaren Geschwindigkeitsgrenze der Reaction bereits angekommen sei.

War dagegen mein Straucheln eine Folge davon, dass ich mich einem Affect zu sehr überlassen und denselben zu einem so hohen Grade hatte anwachsen lassen, dass dann, nachdem er sich als zu einer unsittlichen Handlung führend entpuppt hatte, seine Bekämpfung zu spät war, so wird diese Erfahrung meinen Eifer in einer rechtzeitigen Unterdrückung auch solcher Affecte steigern, von denen die Verleitung zum Bösen zunächst nicht abzusehen ist. Je mehr Verständniss ich von der Schwierigkeit der Bekämpfung grossgewordener Affecte gewinne, desto milder werde ich meine Verschuldung beurtheilen, dass ich dem Affecte erlegen bin, desto härter aber wird meine Verurtheilung der fahrlässigen Verschuldung werden, welche in einem ungehemmten Grosswerdenlassen der Affecte liegt, denn in desto drohenderem Lichte wird mir die Gefahr solcher Affecte für die Sittlichkeit erscheinen, gleichviel ob bei Entstehung des Affectes eine Wahrscheinlichkeit, dass der Affect zu unsittlichem Handeln führen könne, erkennbar war oder nicht.

War endlich mein Straucheln durch eine unglückliche Charakteranlage, durch die excessive Stärke einer bestimmten Triebfeder veranlasst, der gegenüber die von mir in's Feuer geführten Gegenmotive sich als zu schwach erwiesen, so fehlt mir doch jedes Mittel, um zu constatiren, dass die Maximalgrenze meiner Widerstandsfähigkeit erreicht

war, dass ich wirklich alle Arten von Vorstellungen, die zu Gegenmotiven geeignet waren, hervorgerufen und die Wucht ihrer Vereinigung geltend gemacht hatte, und dass ich die einzelnen Motive in demjenigen Grade von sinnlicher Lebendigkeit erzeugt hatte, den ich ihnen durch die Anspannung meiner Aufmerksamkeit zu verleihen im Stande war. Ich muss ohne Zweifel annehmen, dass ein vermehrter Eifer in Benutzung der Hilfsmittel zur Bekämpfung des bösen Triebes eine verstärkte Gegenwirkung erzielen werde, und ich muss mindestens abwarten, ob es innerhalb meiner Kräfte liegen werde, diese Gegenwirkung bis zur Ueberwindung des Triebes zu steigern, zumal wenn ich meine Aufmerksamkeit auf die Erstickung des Affectes im Keim seiner Entstehung vermehre. Selbst wenn ich noch ein oder gar mehrere Male unterliegen sollte, bleibt die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ich durch Uebung mich in diesem Kampfe so vervollkommne, dass jede folgende Niederlage einem Siege ähnlicher wird, bis endlich doch die Selbstbeherrschung einmal siegt, um dann auch ihre Herrschaft wo möglich dauernd zu behaupten. Sogar wirklich krankhaften Dispositionen gegenüber vermag eine durch Uebung gestählte Selbstbeherrschung lange Zeit ihre Obmacht zu behaupten, die sie nur im Falle der Steigerung des Krankheitsprocesses über ein gewisses Maass hinaus einbüsst; ja sogar diese Selbstbeherrschung ist selber die wirksamste Therapie gegen weitere Fortschritte der Krankheit, die ungezügelt sich in sich selbst steigert, und nur bei einem Degenerationsprocess aus äusserlichen Ursachen (Geschwürsbildung, syphilitische Zerstörung der Hirnhäute, progressive Paralyse u. dgl.) ist an ein Aufhalten der Krankheit durch psychische Mittel nicht zu denken.

Bei allen solchen Bestrebungen ist selbstverständlich ein fester Punkt vorausgesetzt, auf dem man stehen, und von dem aus man seine Hebel in Bewegung setzen kann; ohne solchen eine Einwirkung verlangen, wäre nicht anders, als wenn man dem Maschinisten zumuthen wollte, er solle in der Luft über der Locomotive fliegend dieselbe leiten. Der feste Punkt aber ist das Vorhandensein eines guten Willens, d. h. des Wunsches, gut handeln und nicht böse handeln zu wollen, mit andern Worten das Vorhandensein eines nach Verwirklichung strebenden sittlichen Bewusstseins oder eines Gewissens, möge nun die Gestalt, in welcher das Sittliche sich dem Bewusstsein zeigt, sein, welche sie wolle. Eine solche Voraussetzung ist deshalb zulässig, weil das Vorausgesetzte zur Idee des Menschen gehört, oder

einen integrirenden Bestandtheil der normalen Menschennatur ausmacht, dessen Fehlen, ja sogar dessen Verminderung unter ein gewisses Maass eine pathologische Abnormität oder Monstrosität begründet. Die Ethik aber hat doch nur die normale Menschennatur zum Object ihrer Theorien, und deshalb sind wir nicht nur berechtigt, sondern sogar empirisch genöthigt, diese Voraussetzung gelten zu lassen.

Freilich lässt auch die normale Menschennatur sowohl in Bezug auf die Art und Weise der Repräsentation des Sittlichen im Bewusstsein, als auch in Bezug auf die Intensität des Willens zur äusseren Verwirklichung dieser sittlichen Bewusstseinsziele so weite Grenzen zu, dass, wie die Erfahrung zeigt, dieser Wille sich nur zu häufig als unzulänglich erweist, um die nöthige Anspannung der Aufmerksamkeit und hierdurch den erforderlichen Grad von Selbstbeherrschung zu Stande zu bringen. Theils sind die Charaktere zu ungünstig veranlagt, theils ist die Erziehung vernachlässigt und die Anweisung zur sittlichen Selbstzucht unterblieben, theils endlich ist im Gegensatz zu einer sittlichen Autonomie der Egoismus zum leitenden Princip des Handelns geworden. Man kann diese drei Zustände als Erbsünde, als sittliche Verwahrlosung und als Verhärtung in der Selbstsucht unterscheiden. In solchen Fällen ist der Ansätzpunkt für den Hebel wohl da, aber er ist theils zu schwach, um die am Hebel wirkende Last auszuhalten, theils ist die Hand zu träge und ungeschickt, die den Hebel führen soll; das Resultut ist objectiv eine Vermehrung unsittlicher Handlungen, subjectiv eine Herabdrückung der sittlichen Verantwortlichkeitsgrenze. Wo in solcher Weise die Aussicht auf Förderung der autonomen Sittlichkeit schwindet, da ist eben nur noch die Unreife zu sittlicher Autonomie zu constatiren, und tritt an Stelle der sittlichen Selbstzucht die Zucht durch heteronome Gewalten. Staat, Gesellschaft und Kirche wetteifern in der oben gezeigten Weise in dem Bestreben, den sittlich Unmündigen, welche in ihrer Autonomie keine genügende Handhaben zum Widerstand gegen das Böse finden, solche Gegenmotive zu liefern, und so in Ermangelung wirklicher Moralität der Gesammtheit wenigstens eine gewisse Legalität der Handlungen jener Individuen zu sichern.

Hier ist deutlich zu erkennen, dass die innere sittliche Verantwortlichkeit keineswegs mit der äusseren (juridischen und gesellschaftlichen) zusammenfällt. Die innere ruht auf dem Vorhandensein von psychologischen Hilfsmitteln, deren Anwendung eine Ueberwindung

der Versuchung zum Bösen ermöglicht, und deren Nichtanwendung eine fahrlässige Verschuldung begründet; die äussere hingegen ruht auf der Selbsterhaltungspflicht des socialen Organismus und der Zweckmässigkeit der Strafandrohung zur präventiven Verhinderung unsittlicher Handlungen. Die individuelle Thäterschaft legitimirt den socialen Organismus hinlänglich zur Vollstreckung der angedrohten Strafe, gleichviel ob die That jenseits der Grenze der inneren sittlichen Verantwortlichkeit lag, oder nicht. Wenn von der Strafvollstreckung in solchen Fällen Abstand genommen wird, wo die Unzurechnungsfähigkeit die motivirende Kraft der Strafandrohung aufgehoben hatte, so ist dass ebensosehr eine blosse Zweckmässigkeitsrücksicht, wie die Strafvollstreckung an zurechnungsfähigen Verbrechern, oder wie die Annahme mildernder Umstände bei beschränkter (nicht völlig aufgehobener) Zurechnungsfähigkeit.

Auf eine grundsätzliche Berücksichtigung der inneren sittlichen Verantwortlichkeitsgrenze bei unbeschränkter Zurechnungsfähigkeit kann sich hingegen die Criminaljustiz nicht blos aus äusseren Gründen nicht einlassen, sondern sie würde auch, wenn es ihr möglich wäre und sie es thäte, einen principiellen Fehler begehen, weil ja gerade für diese Fälle das Strafrecht recht eigentlich erst bestimmt ist. So lange nämlich die autonome Sittlichkeit genügt, um die Neigung zum Bösen im Zaum zu halten, ist die Strafjustiz überflüssig, und selbst ein Fehltritt in solcher Lage findet auch ohne äussere Strafe seine zulängliche innere Correctur. Die Strafrechtspflege entfaltet erst da ihren eigentlichen Werth, wo die autonome Sittlichkeit sich als zu schwach erweist, um das Böse zu verhüten, und zwar nicht bloss einmal, sondern durchschnittlich und wesentlich zu schwach. Wollte man hier die innere sittliche Verantwortlichkeit mit der äusseren auf der individuellen Thäterschaft beruhenden verwechseln, so müsste man alle Criminaljustiz überhaupt abschaffen, und die Gesellschaft schutzlos den Angriffen der Bösen preisgeben. Die Folge solchen Irrthums würde nicht nur objectiv eine Zerrüttung des socialen Organismus sein, sondern auch subjectiv sehr bald sich als Erniedrigung des Sittlichkeitsniveaus herausstellen, weil die Gewöhnung an straflose Unthaten rasch zur allgemeinen Verwilderung und Verrohung führen müsste.

Wenn die äussere oder heteronome Verantwortung lediglich auf der individuellen Selbstthätigkeit beruht und nur nach unseren heu-

tigen Ansichten eine ohne Zweifel zweckmässige Einschränkung durch die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit erleidet, so findet die autonome Verantwortlichkeit vor dem eigenen sittlichen Bewusstsein oder Gewissen, objectiv betrachtet, allerdings eine Grenze an einer eventuellen Unzulänglichkeit der psychologischen Hilfsmittel zum Widerstand gegen das Böse; subjectiv betrachtet indessen ist die bestimmte Lage dieser Grenze nicht zu constatiren und obenein durch Anschauung und Uebung verschiebbar, so dass sie für die Selbstbeurtheilung so gut wie nicht vorhanden ist. Dass sie trotzdem objectiv existirt, ist sicher, obschon es günstig veranlagte und ausgebildete Individuen geben kann, bei denen keine praktisch vorkommende Versuchung an diese Grenze hinanzureichen vermag, und obschon bei dem Durchschnittsmenschen die gewöhnlichen Versuchungen des täglichen Lebens als weit unterhalb dieser Grenze liegend zu betrachten sind. Die Anerkennung einer solchen Grenze, welche zugleich die Grenze für die Leistungsfähigkeit der Individualethik bezeichnet, ist von der theologischen Ethik, welche ja gerade in der Unzulänglichkeit der sittlichen Kraft des Menschen den Eckstein ihrer phantastischen Dogmenconstructionen zu schätzen weiss, niemals in Frage gestellt worden; wenn die philosophische Ethik sich gegen das von jener zu Hilfe gezogene Moment der göttlichen Gnade mit Recht verwahrt, so hat sie doch Unrecht, der Individualethik eine Absolutheit, die derselben ihrer Natur nach niemals zukommen kann, zuschreiben und zur Aufrechterhaltung dieses verkehrten Anspruchs jede Verantwortlichkeitsgrenze leugnen zu wollen. Nur die Aufgabe kann der philosophischen Ethik aus dieser Sachlage erwachsen, an Stelle der „Gnade" einen anderen haltbaren Ersatz zu finden, um daran die unentbehrliche Ergänzung zu der an und für sich gewiss unzulänglichen Individualethik zu gewinnen.*)

8. Die praktische Vernünftigkeit.

Negativ ausgedrückt ist dies die Freiheit des Willens von dem Uebergewicht der gefühlsmässigen Motive, die zwar auch unbewusste Vernunft in sich haben, aber im concreten Falle durch einseitiges Vordrängen leicht unvernünftig wirken. Die prak-

*) Dieser Ersatz der theologischen Ethik als Ergänzung der autonomen Individualethik ist nur in der Socialethik zu finden, von welcher unten in dem Abschnitt über die sittliche Weltordnung des Näheren die Rede sein wird.

tische Vernünftigkeit ist also die Herrschaft der Vernunft in der Seele, oder das Uebergewicht der vernünftigen Bestimmungsgründe des Willens über die gefühlsmässigen Motive. Da die Vernunft sich nach sehr verschiedenen Richtungen äussern kann, so ist es keineswegs nöthig, dass es sittliche Gestaltungsformen der Vernunft seien, um deren Herrschaft es sich handelt; die Vernünftigkeit ist auch da schon anzuerkennen, wo eine verständige Wahl von Mitteln zu solchen Zwecken stattfindet, welche ohne directe Beziehung zur Sittlichkeit doch ihrerseits nicht vernunftwidrig sind, sondern sich unbewusst in den Rahmen der vernünftigen Weltzwecke einfügen. In diesem Sinne habe ich z. B. in der Phil. d. Unb. Bd. I S. 348—355 den Werth der Vernunftherrschaft in der Menschenseele skizzirt. Ebenso bleibt es offen, ob die gefühlsmässigen Motive, über welche die Vernunft in Form der Freiheit herrschen soll, einen autonom-sittlichen Charakter haben oder nicht.

Insoweit die Vernünftigkeit gegen unsittliche Gefühle und Begehrungen gerichtet ist, unterstützt sie die sittliche Autonomie und ist deren bester Vorkämpfer; insofern sie aber gegen solche Gefühle und Begehrungen sich wendet, die bei einem autonom-sittlichen Charakter doch im concreten Falle wegen des ihnen fehlenden immanenten Maasses und wegen ihrer Einseitigkeit zur Vernachlässigung oder Verletzung wichtigerer Pflichten führen, erscheint die Vernünftigkeit geradezu als die höchste subjective Gestalt, in der die sittliche Autonomie auftreten kann. Sie bekämpft die autonom-sittlichen Gefühle nicht schlechtweg, sondern nur in ihrer Einseitigkeit und ihren Uebertreibungen, und sucht das Gleichgewicht zwischen ihnen herzustellen. Die Selbstbeherrschung im Dienste des Moralprincips der praktischen Vernunft als höchsten Bewusstseinszieles verwerthet die moralischen Gefühle und Triebe als Hilfsmittel zur Erregung eines sittlichen Willens von höherem Energiegrad als das vernünftige Motiv unmittelbar hervorzubringen vermag. Sie nimmt jene gleichsam als Vorspann, und macht sie durch Vorhalten geeigneter Motive willig zum Ziehen; ein so erregter, autonom-sittlicher Wille bleibt stets unter der Leitung der Vernunft, und ist frei von der Einseitigkeit, Rücksichtslosigkeit und Uebertreibung, durch welche der von keiner Vernunft gezügelte, bloss durch sittliche Gefühle erregte Wille sich nur zu oft den beabsichtigten guten Erfolg verdirbt. Versteht man so die Vernünftigkeit im engeren Sinne als eine sittliche Autonomie der praktischen Vernunft, welche die Leistungsfähigkeit der moralischen

Gefühle nicht ausschliesst, sondern als Mittel zur Verwirklichung ihrer Ziele einschliesst, dann ist allerdings mit dieser Bestimmung die höchste Form gefunden, in welcher die Selbstbeherrschung im Dienste des Sittlichen zur Entscheidung gelangen kann.

In diesem Sinne darf man Kant Recht geben, der die sittliche Autonomie der praktischen Vernunft als die höchste und für die Sittlichkeit wichtigste Gestalt der inneren Freiheit erfasst und aufgestellt hat. Der Grundfehler Kants besteht nur darin, dass er die autonome Sittlichkeit des Gefühls leugnet, also von einer Harmonie der Vernunft mit dem Gefühl, oder von einer Verwerthung der moralischen Gefühle zur Verwirklichung der Vernunftziele nichts wissen will; darum fällt ihm alle sittliche Autonomie mit der Autonomie der praktischen Vernunft zusammen. Weil er ferner alle Triebe und Neigungen ohne Ausnahme für sinnlicher Natur erklärt, darum fällt ihm die Freiheit von dem Zwang der sinnlichen Motive mit der Freiheit von dem Uebergewicht der gefühlsmässigen Motive, oder die Selbstbeherrschung mit der Herrschaft der praktischen Vernunft zusammen. So identificirt er Selbstbeherrschung, sittliche Autonomie und praktische Vernünftigkeit, und sieht in der Autonomie der praktischen Vernunft nicht nur die höchste, sondern die alleinige Form der sittlichen Freiheit, wogegen wir analysiren mussten, was Kant confundirt. Durch eine weitere Confusion zwischen „praktischer Vernunft" und „reinem Willen" (vgl. oben S. 328) verschmilzt ihm diese Vernunftfreiheit mit der Willensfreiheit, obschon beide etwas ganz verschiedenes bedeuten. Aber auch ihm gilt die so durch eine Reihe von unberechtigten Identificationen construirte Willensfreiheit keineswegs für „gesetzlos", vielmehr als „eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art" (Werke ed. Ros. Bd. VIII S. 78); ihre negative Seite soll lediglich in der Unabhängigkeit von den Ursachen der Sinnenwelt, ihre positive Seite in der Autonomie bestehen (ebd. S. 86, 145). Von einer Neigung zum Indeterminismus ist also insoweit bei Kant noch nichts zu spüren; erst zwei neue Verwechselungen erheben ihm die apriorische Autonomie der praktischen Vernunft zur transcendentalen Selbstbestimmung derselben und den intelligiblen Charakter dieser autonomen Vernünftigkeit zu einer transcendenten Entität.

Betrachtet man die Sache nüchtern, so muss man sich sagen, dass die praktische Vernunft allerdings autonom ist, aber in nicht

anderem Sinne, als es die moralischen Gefühle, ja sogar Egoismus und Sinnlichkeit auch sind, dass also diese Autonomie keineswegs ein ausschliessliches Vorrecht der Vernunft ist, und dass sogar die apriorische Natur der Autonomie in Gefühl und Sinnlichkeit ganz ebenso wie in der Vernunft wiederkehrt. Ferner ergiebt sich, dass die negative Seite der Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit von dem Zwang oder dem Uebergewicht der übrigen Elemente oder Factoren oder (Kantisch gesprochen:) Vermögen der Seele hier ebenso wie bei allen anderen Formen der inneren Freiheit Hand in Hand geht mit dem Verlust der Freiheit für die unterworfenen oder beherrschten Elemente. Mit andern Worten: die Autonomie des vernünftigen Willens kann nur durch eine entsprechende Heteronomie oder Unfreiheit der Sinnlichkeit erkauft werden, sowie umgekehrt. Alle Formen der inneren Freiheit sind also immer nur Verlegungen und Uebertragungen der Herrschaft von einem Theil der Seele auf den andern; die Freiheit in ihnen ist immer nur eine partielle, die durch eine correlative Unfreiheit erkauft wird. Dies gilt in um so höherem Grade, eine je grössere Bedeutung die Formen der Freiheit für die Sittlichkeit haben; d. h. je wichtiger dieselben sind, desto kleiner wird der Theil der Seele, dem die Freiheit zugesprochen, desto grösser der Theil, dem sie abgesprochen wird. Die sittliche Freiheit in ihrer höchsten Gestalt als sittliche Autonomie der praktischen Vernunft schränkt den zur Herrschaft berufenen Theil am meisten ein, und verurtheilt den bei weitem grössten Theil der Seele zur Unfreiheit unter der Herrschaft eines einzelnen Vermögens. So bewahrheitet sich auch hier der Satz, dass der Fortschritt zum Höheren ein Fortschritt in der Unfreiheit sei, der nur vom Standpunkt des herrschenden Theiles betrachtet als errungene Freiheit erscheint. Alle Elemente leisten mehr, wenn sie sich ihrer Freiheit zu Gunsten einer vernünftigen Unfreiheit begeben; dieser Satz gilt für das innere Seelenleben ebenso wie für das Leben der Völker und der Menschheit. Dass das Herrschende zuletzt das Edelste ist, kommt dem Ganzen zu Gute; aber die Herrschaft selbst ist wiederum keine freie, sondern eine gesetzmässige, obzwar autonome.*)

*) Bei Hegel bedeutet die Freiheit nichts anderes als die Vernunftbestimmtheit, in welcher die individuelle Zufälligkeit der Willkür ebenso wie die leere Freiheit der abstracten Unbestimmtheit überwunden und zur concreten Allgemeinheit erhoben wird, und so zugleich die absolute Substanz des Selbstbewusstseins

So führt uns die Analyse der in dem Begriff der sittlichen Freiheit verquickten Ideen letzten Endes zu unserem Ausgangspunkt, zur Autonomie der praktischen Vernunft zurück, und stellt uns von Neuem vor die Aufgabe, den concreten Inhalt des formalen Moralprincips der praktischen Vernunft zu expliciren. Bevor wir aber zur Lösung dieser Aufgabe übergehen, haben wir noch zwei Formen der Freiheit kritisch zu beleuchten, welche in der Geschichte der Philosophie und Moral ein gewisses Ansehen erlangt haben.

---

5. Das Moralprincip des *liberum arbitrium indifferentiae.*

Negativ ausgedrückt ist dies die Freiheit von der gesetzmässigen Determination des Willens durch die Beschaffenheit der Charakteranlagen und der durch dieselben zu Motiven gestempelten Vorstellungen. So lange man sich auf deterministischer Basis bewegt, d. h. so lange man festhält, dass jeder Vorgang zureichend determinirt sei, ist die Annahme, dass irgend welcher Vorgang ohne solche ihn determinirenden Gründe eintreten könne, ein Widerspruch gegen die Voraussetzung. Wer die Möglichkeit eines freien Willens im Sinne eines nicht determinirten Willens behaupten will, muss sich darüber klar sein, dass er hiermit den Boden des Determinismus unwiderruflich verlässt. Die Wahrheit des Determinismus und die Wahrheit der indeterministischen Willensfreiheit zugleich aufrecht erhalten wollen, ist ein Widerspruch, für den es deshalb keine Lösung geben kann, weil er auf einem contradictorischen (nicht conträren) Gegensatze beruht; der Indeterminismus entbehrt nämlich jedes positiven Inhalts, er erschöpft sich in der Negation der Wahrheit des Determinismus für die Sphäre des Willens. Beide Standpunkte stehen sich gegenüber wie Ja und Nein, nicht wie Roth und Blau (für die sich im Violett eine Vermittelung finden lässt), und es ist dabei für die Schärfe dieses Gegensatzes ganz gleichgiltig, ob die indeterministische Theorie bei jedem Willensact oder nur bei einzelnen die Aufhebung der Determination behauptet, ob sie eine Mitwirkung des

(die Vernunft) sich in ihrer Wahrheit offenbart (Rechtsphilosophie § 21 u. 24) Es ist aber ein Irrthum Hegels, hierbei von einer affirmativen Freiheit zu reden, da das Affirmative dabei lediglich die Vernünftigkeit, das Freie dabei aber hier ebenso negativ wie irgendwo anders ist.

Motivationsprocesses bei dem Zustandekommen des Wollens gänzlich leugnet, oder zwar statuirt, jedoch für jeden einzelnen Fall die potentielle Freiheit der Willensentscheidung ohne Rücksicht auf die Motive und im Gegensatz zu dem durch sie determinirten Wollen aufrecht erhält.

In allen diesen Fällen ist der Determinismus im Princip negirt; denn der Determinismus besteht nicht in der Lehre, dass einige Vorgänge determinirt seien, sondern in der, dass sie es alle sind, nicht in der Behauptung, dass das Wollen unter gewissen Umständen (wenn das *liberum arbitrium* es vorzieht, latent zu bleiben) determinirt sei, sondern in der, dass es unter allen Umständen durch und durch determinirt sei. Der Sinn des Determinismus liegt lediglich in seiner ausnahmslosen Allgemeingültigkeit; wer diese antastet, negirt den Determinismus im Princip, und es ist dann völlig gleichgültig, ob und in welchen Fällen und in wieweit er der Determination noch eine beschränkte Geltung zuschreibt oder nicht. Determinismus und Indeterminismus sind, wie alle rein negativ contradictorischen Gegensätze, ihrem Begriff nach schlechthin unvereinbar, und es ist nur zu bedauern, dass so viele Talente sich mit dieser Aufgabe fruchtlos abgequält haben, deren Unlösbarkeit sie bei schärferem Denken hätten einsehen müssen.

Alle bisher besprochenen Formen der inneren Freiheit bewegten sich auf dem Boden des Determinismus; mit dem Fortgang zu der Freiheit vom Determinismus machen wir eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Wir werden zu untersuchen haben: a) ob die indeterministische Willensfreiheit durch die unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung beglaubigt ist; b) ob sie eine Hypothese ist, die zur Erklärung bestimmter psychologischer und ethischer Phänomene nicht entbehrt werden kann; c) ob sie mit den allgemein angenommenen Grundsätzen der Metaphysik vereinbar ist; d) ob sie mit den Grundbedingungen des sittlichen Lebens vereinbar ist. Wenn sich in allen vier Punkten ein verneinendes Resultat ergiebt, so werden wir diese Form der Freiheit mit Recht als eine bodenlose Illusion verwerfen müssen.

a) die indeterministische Willensfreiheit ist nicht eine unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung. Es hat keine Zeit in meinem Leben gegeben, wo ich der Illusion einer Willensfreiheit unterworfen gewesen wäre; von dem Augenblick an, wo mir das Problem zum Bewusstsein kam (in meinem dreizehnten Lebensjahr), war mir auch die Antwort im deterministischen Sinne entschieden,

und ich vertheidigte schon damals den Determinismus mit Leidenschaft gegen die abweichenden Behauptungen meiner Umgebung. Wäre die Willensfreiheit wirklich unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung, so wäre diese Erscheinung unmöglich gewesen; sie wird nur dadurch erklärlich, dass ich Irrthümer und Selbsttäuschungen durchschaute, in welchen Andere befangen blieben.

Die innere Erfahrung ist ein schlechtes Beweismittel, wenn ihr keine Allgemeinheit zukommt; entgegengesetzte innere Erfahrungen entkräften mindestens beide Seiten in gleichem Maasse, und lassen somit zunächst die Frage offen für anderweitige Entscheidungsgründe. Die Sache bekommt aber schon dadurch ein anderes Aussehen, wenn man erwägt, dass bei solchen entgegengesetzten Aussagen nothwendig auf einer Seite Selbsttäuschung vorliegen muss, und dass die apriorische Wahrscheinlichkeit für das Stattfinden einer Selbsttäuschung allemal auf derjenigen Seite überwiegt, deren Angabe am meisten geeignet ist, dem Selbstgefühl zu schmeicheln. Dies ist aber hier auf der indeterministischen Seite der Fall, als wo der Mensch sich einbildet, mit seinem Willen in mystischer Weise souverän erhaben über dem durchweg determinirten Lauf der Natur als ein unabhängiges Wesen höherer Ordnung dazustehen, während der Determinismus das Individuum als blosses Glied in das übrige Naturganze einordnet, und ihm hinsichtlich der Nothwendigkeit seines Handelns keinen Vorzug vor dem fallenden Stein lässt. Dazu kommt noch die verkehrte aber erklärliche Tendenz der Moralphilosophen, das Wunder der Gnade durch Verabsolutirung der Leistungsfähigkeit der Individualethik überflüssig zu machen, sowie diejenige der christlichen Ethiker, behufs Rechtfertigung des jenseitigen Gerichts und behufs Erleichterung der Theodicee den Menschen Gott gegenüber ebenso frei hinzustellen wie dem Naturgesetz gegenüber, welches beides durch Basirung der Willensentscheidung auf eine indeterministische Freiheit erreicht werden soll. Es liegt also von vornhein der Verdacht nahe, dass der Dünkel der Menschenwürde die Selbstbeobachtung zu einer Illusion über die Willensfreiheit verleite. Sollte es uns gelingen, die Art und Weise des Zustandekommens dieser Selbsttäuschung zu durchschauen, so wird die Wahrscheinlichkeit, dass die angebliche innere Erfahrung der Willensfreiheit eine blosse Illusion sei, sehr bedeutend werden, und diese Wahrscheinlichkeit wird fast zur Gewissheit, wenn wir dem gegenüberstellen, dass auf Seiten des Determinismus weder ein Willens-

interesse an dem Zustandekommen der Täuschung, noch psychologische Anlässe zu demselben vorhanden sind.*)

Das Wollen, das als That in die äussere Erscheinung tritt, ist bekanntlich die Resultante aller gleichzeitig erregten Begehrungen; die Begehrungen entstehen dadurch, dass die im Charakter des Individuums gegebenen Triebe durch Motive erregt werden. Die Determination des Wollens setzt sich also aus zwei Hauptfactoren zusammen, dem Charakter und den Motiven. Betrachtet man nun die Menschen als gleich, oder doch ihre Verschiedenheit als unerheblich, und reflectirt nur auf den Einfluss der von aussen herantretenden Motive auf das Handeln und die Modification des Charakters, so erscheint der Mensch und sein Wollen als von aussen determinirt, nämlich durch die Umstände, von denen die Beschaffenheit der an ihn herantretenden Motive abhängt. Erwägt man dagegen, dass ein Motiv an und für sich noch gar nicht Motiv, sondern bloss Vorstellung ist, und dass es zum Motiv erst dadurch erhoben wird, dass der Charakter ein so veranlagter ist, um durch diese Vorstellung zu Begehrungen angeregt zu werden, so erhält der Charakter die überwiegende, wo nicht allein maassgebende Bedeutung, d. h. der Mensch erscheint lediglich von innen und nicht von aussen determinirt. Im Gegensatz zu der ersten Auffassung stellt sich bei der letzteren der Mensch als frei dar, und wenn nur auf die negative Seite dieser Freiheit reflectirt wird, so kann der deterministische positive Inhalt leicht übersehen, und die Freiheit vom Zwang durch Motive, die man nicht selbst erst zu solchen gemacht hätte, mit einer Freiheit von jeder Determination durch Motive verwechselt werden.

---

*) *Bona fides* wird selbstverständlich auf beiden Seiten gleichmässig vorausgesetzt, und die unsittliche Tendenz, durch Leugnung der Freiheit sich von jeder sittlichen Verantwortlichkeit emancipiren zu wollen, wird von Seiten der meisten wissenschaftlichen Vertreter des Determinismus wohl nicht supponirt werden dürfen. Da wir die sittliche Verantwortlichkeit bereits im vorigen Abschnitte als etwas unabhängig von der Annahme einer indeterministischen Willensfreiheit auf der zurechnungsfähigen Selbstthätigkeit Beruhendes erkannt haben, so würde die obige Supposition für unseren Standpunkt geradezu sinnlos sein; vielmehr wird umgekehrt unser nachfolgender Beweis für die Unmöglichkeit einer persönlichen Verantwortlichkeit bei der Voraussetzung eines *liberum arbitrium* die Aussicht eröffnen, dass grade die Partei des Indeterminismus künftig in der unsittlichen Absicht ergriffen werden könnte, sich von jeder sittlichen Verantwortlichkeit für die uncontrolirbaren Entschliessungen des freien Willens zu befreien.

Wenn aber auch wir selbst die Vorstellungen erst zu Motiven erheben, so thun wir dies doch nicht willkürlich, sondern nach der Nothwendigkeit unserer charakterologischen Veranlagung, also nichts weniger als frei.

Indessen kommt nun die weitere Reflexion auf die Selbstbeherrschung hinzu, um die Verwechselung aufrecht zu erhalten, insofern nämlich das Bewusstsein, motivirende Vorstellungen selbstthätig erzeugen zu können, von der bedingungslosen Abhängigkeit von den gegebenen Motiven frei macht. Es tritt der Gedanke ein, dass, wenn es auch nicht in meiner Macht steht, die von aussen gegebenen Vorstellungen motivirend auf mich wirken zu lassen oder nicht, so doch es in meiner Macht steht, ihnen andere selbstthätig erzeugte Motive entgegenzustellen. Dies meint z. B. Leibniz, wenn er sagt, dass ein einzelnes gegebenes Motiv den Willen zwar inclinire, aber für sich allein noch nicht necessitire; er hat dabei offenbar im Sinne, dass es dem Menschen offen stehe, demselben andere Motive entgegenzustellen. Man kann nicht *a priori* von einem bestimmten Motiv behaupten, dass dasselbe so stark sei, dass ihm keine Motive durch die Selbstbeherrschung entgegengestellt werden könnten, die stark genug wären, es zu überwinden, und deshalb kann man nicht *a priori* sich eine Grenze ziehen, jenseits deren die Selbstbeherrschung auf den Versuch, die Motive zu überwinden, verzichten müsste. Praktisch erscheint daher diese Freiheitsform vom subjectiven Gesichtspunkt aus als unbegrenzt, obwohl sie es thatsächlich oder objectiv genommen nicht ist, und diese potentielle Unbegrenztheit der Selbstbeherrschung lockt von Neuem zur Verwechselung mit einer Freiheit von der Determination.

Die Selbstbeherrschung erscheint dann entweder als eine unmittelbare Herrschaft des Willens über die durch äussere Motive erregten Begehrungen, indem die Vermittelung der Ueberwindung durch selbsterzeugte Motive der Beachtung entgeht; oder diese Vermittelung wird zwar anerkannt, jedoch nunmehr der motiverzeugende bewusste Wille als ein indeterministisch freier angesehen, der als der eigentliche freie Wille des Menschen hinter seinen Trieben und Begehrungen stände und diese nach seinem souveränen Belieben bändigte und entfesselte. Dies ist dann der Wille, von dem der Mensch sagt: „ich kann wollen, was ich will", *) nämlich wollen

*) Vgl. Schopenhauer's „Grundprobl. d Ethik" 2. Aufl. S. 5—9, 14—24, 38 46.

im Sinne erregter Triebe, was ich mit meinem hinter und über diesen Trieben stehenden Selbstbeherrschungswillen will. Natürlich ist hierbei wieder der Umstand übersehen, dass der Wille der Selbstbeherrschung selbst erst eines Motivs bedarf, um actuell zu werden, und dass dieses Motiv jenes dauernde Bewusstseinsziel ist, welches als Maxime das Handeln bestimmt, und durch jede Bedrohung seiner Tendenzen reflectorisch in's Bewusstsein gerufen wird. Sobald man sich hierauf besinnt, verschwindet die Selbsttäuschung im indeterministischen Sinne, welche aus der Freiheitsform der Selbstbeherrschung hervorgeht, wenn die psychologische Genesis des Wollens nur oberflächlich erfasst, anstatt in ihrer Tiefe verstanden wird.

Eine ähnliche Selbsttäuschung kann sich an den Begriff der Autonomie des Willens knüpfen, besonders dann, wenn, wie dies meist der Fall ist, der Begriff der Autonomie mit dem der Selbstbeherrschung und anderen Formen der inneren Freiheit unter dem einzigen Begriff der „sittlichen Freiheit" vereinigt und bei mangelndem analytischem Verständniss zu einem untrennbaren Ganzen verschmolzen und confundirt wird. Der indeterministische Freiheitsbegriff schlägt seinen Wohnplatz immer in dem noch undurchforschten und unverstandenen Gebiet der psychischen Erscheinungen auf, und rückt vor dem fortschreitenden Licht der psychologischen Einsicht immer weiter zurück, um sich zuletzt in einen transcendenten Schlupfwinkel zu flüchten, aus dem ihn die Kritik endlich auch vertreiben muss. Der Mensch hat das ganz richtige Gefühl, dass zur sittlichen Bethätigung eine gewisse innere Freiheit nach verschiedenen Richtungen hin unerlässlich ist; so lange ihm nun der Einblick in die deterministischen Gestaltungen der inneren Freiheit und deren vollkommene Zulänglichkeit für die sittlichen Aufgaben noch verschlossen oder nur theilweise eröffnet ist, hat er die erklärliche Neigung, sein Gefühl von der Nothwendigkeit der inneren Freiheit überhaupt auf die Freiheit von jener Determination des Willens zu beziehen, und alle negative Polemik gegen den Indeterminismus vermag diese Illusion nicht vollständig zu vernichten, sondern höchstens zu erschüttern, so lange der Einblick in den psychologischen Process der gesetzmässigen Genesis des Wollens und in seine Vereinbarkeit mit den Postulaten des sittlichen Bewusstseins noch nicht gewonnen ist. Eine gründliche Erörterung der deterministischen Freiheitsformen scheint mir deshalb wichtiger für die Ausrottung der indeterministischen Illusionen als

alle Hervorkehrung der inneren und äusseren Widersprüche der letzteren, und ich glaube, dass der Stand der durchschnittlichen Erkenntniss in dieser Frage heute ein anderer sein würde, wenn die Vertreter des Determinismus dieser ersteren Seite ihrer Aufgabe in höherem Grade gerecht geworden wären.

Nachdem somit erstens die Willensinteressen, welche der Entstehung der indeterministischen Illusion Vorschub leisten, und zweitens die Art und Weise gezeigt ist, wie diese Selbsttäuschung durch Verwechselung verschiedener Formen der Freiheit mit einander in Folge unzulänglicher Einsicht in den Motivationsprocess zu Stande kommen kann, soll drittens dargethan werden, dass, wenn wirklich die indeterministische Willensfreiheit eine objective Thatsache wäre, doch die unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung ihrer Natur nach ausser Stande wäre, dieselbe zu verbürgen und über sie ein wissenschaftlich brauchbares Zeugniss abzulegen, so dass sie auf alle Fälle nur inductiv durch vergleichende Rückschlüsse aus dem ganzen Zusammenhang der psychologischen Erscheinungen begründet werden könnte. Wenn die ersten beiden Ausführungen es höchst wahrscheinlich machen, dass die angeblichen, unmittelbaren Bewusstseinsaussagen über die indeterministische Willensfreiheit auf Selbsttäuschung beruhen, wird die folgende Erwägung es gewiss machen, dass diese Aussagen selbst dann wissenschaftlich werthlos sein würden, wenn sie dem wirklichen Thatbestand entsprächen, weil ihre Wahrheit dann doch nur eine zufällige sein würde.

Die unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung kann über die indeterministische Freiheit so wenig wie über irgend eine andere Form der Freiheit etwas ausmachen. Sie kann z. B. nur sagen: ich bin mir einer dämonischen Besessenheit durch einen fremden Willen nicht bewusst; sie kann aber daraus nicht die Folgerung ziehen, dass eine solche dämonische Besessenheit thatsächlich nicht stattfinde, da dieselbe, wenn sie Platz griffe, wahrscheinlich der Art sein würde, dass sie sich der unmittelbaren Wahrnehmung durch das Bewusstsein entzöge. Ebenso kann die innere Erfahrung wohl aussagen, dass man sich zeitweilig von jedem die Zurechnungsfähigkeit beschränkenden Einfluss frei fühle; aber daraus folgt keineswegs, dass die Zurechnungsfähigkeit wirklich unbeschränkt vorhanden sei. Denn in sehr vielen Fällen der Unzurechnungsfähigkeit hat der den pathologischen

Einflüssen Unterworfene durchaus kein Bewusstsein von der Abnormität seines Zustandes; die Irren sind in der Mehrzahl überzeugt, dass sie sehr wohl bei Verstande seien, und ein Betrunkener wird durch nichts mehr aufgebracht, als wenn man ihn darauf aufmerksam macht, dass er sich im Rausch und deshalb in unzurechnungsfähiger Verfassung befinde.

Gleich incompetent ist die unmittelbare Selbstwahrnehmung innerhalb des normalen psychischen Processes zur Feststellung der Arten von Motiven und Trieben, welche im concreten Falle die Richtung des Wollens bestimmt haben; im Allgemeinen hat nämlich der Mensch die sehr erklärliche Neigung, zu glauben, dass er aus geistigeren, vernünftigeren, reineren und edleren Antrieben handle, als wirklich der Fall ist (vgl. Ph. d. Unbew. Bd. I S. 218—219). So kann man z. B. als Aussage der inneren Erfahrung registriren, dass man bei einer Handlung sich nicht von sinnlichen Motiven und durch sie erregten Affecten habe leiten lassen, und daraus den Schluss ziehen, dass man mit voller Selbstbeherrschung seine Willensentscheidung getroffen habe — und doch kann diese gewonnene Ueberzeugung eine Selbsttäuschung sein, indem die unmittelbare Bewusstseinsangabe ihr Nichtwissen voreilig zu der Annahme eines Nichtseins erweitert hat. Die Herrschaft der Affecte über unser Wollen und Handeln entzieht sich nämlich in ganz ähnlicher Weise der Selbstwahrnehmung wie diejenige der pathologischen Einflüsse; ein Jähzorniger zweifelt ebensowenig wie ein Betrunkener daran, dass er bei voller Besinnung sei, und nimmt den Zuruf: „besinne Dich!“ oder „beherrsche Dich!“ sehr übel. Etwas Aehnliches wie für die hochgradigen, an krankhafte Zustände grenzenden Affecte gilt aber auch für deren geringere Grade; hier ist zwar die Selbstbeherrschung weniger gefährdet, dafür aber auch um so weniger gewarnt und um so mehr in falsche Sicherheit eingewiegt. Vor und nach der Entscheidung tritt dann die Sophistik des den Willensinteressen dienenden Verstandes hinzu, um den Menschen glauben zu machen, dass er wirklich mit voller Selbstbeherrschung teleologisch für höhere Ziele wirke oder gewirkt habe, wo in Wahrheit ein Affect der entscheidende Factor in der Genesis des Wollens war. So glaubt man oft genug aus selbstlosen Motiven gehandelt zu haben (also frei von der Herrschaft der Selbstsucht gewesen zu sein) wo doch eigentlich der Egoismus das Bestimmende war, und nur durch den sophistischen Verstand reinere

und edlere Impulse vorschieben liess, um seine Nacktheit mit diesem Mäntelchen zu verhüllen, und häufig ist man gerade dann am stärksten dem unvermerkten Einfluss von Gefühlen unterworfen, wenn man seine Entscheidung rein nach Vernunftgründen getroffen zu haben wähnt.

Je länger der Mensch unter einer unbestrittenen autoritativen Heteronomie gelebt hat, desto unfähiger wird er, seine autonomen Velleïtäten von den gewöhnten Willenserregungen nach fremder Vorschrift zu unterscheiden. Wie das Hausthier unter dem Zwang eines naturwidrigen Lebens die Instincte seiner Freiheit einbüsst und neue Gewohnheiten erwirbt, wie der Sclave zuletzt einen jeder freiheitlichen Regung unfähigen Knechtssinn annimmt, und der Gefangene schliesslich seine Zelle nicht mehr verlassen mag, so verwächst auch die heteronome Pseudomoral bei langer unangetasteter Herrschaft so mit der Seele, dass z. B. der Brahmine bei seinem moralischen Abscheu und Entsetzen gegen die Todsünde der Tödtung einer Kuh mit Recht behaupten kann, sich keiner heteronomen Bevormundung seines Willens bewusst zu sein. Und doch werden wir nicht daran zweifeln, dass sein daraus gezogener Schluss, in diesem Falle eine autonome sittliche Entscheidung getroffen zu haben, ein Fehlschluss sei, und er dabei unter einem heteronomen Gesetz gestanden habe, ohne sich dessen bewusst zu sein.

Nach Analogie dieser Freiheitsformen müssen wir nun auch die Aussage des Bewusstseins über die indeterministische Freiheit interpretiren. Wenn jemand nichts weiter behauptet, als dass er sich einer Determination seines Willens nicht bewusst sei, so ist diese Behauptung ganz unanfechtbar; wenn er aber daraus den Schluss zieht, dass eine solche Determination seines Willens, weil er sich derselben nicht bewusst sei, auch nicht existire, oder existirt habe, so ist dieser Schluss voreilig und formell unzulässig. Wenn also jemand behauptet, er wisse aus der unmittelbaren Aussage seiner inneren Erfahrung, dass sein Wille frei im indeterministischen Sinne sei, so wird man ihm entgegnen müssen, dass er eine formell unrichtige Behauptung aufstelle, insofern er seine negative Bewusstseinsaussage mit einem voreiligen Schlusse aus derselben verwechsele. Seine unmittelbare Selbstwahrnehmung lehrt ihn nicht über die Existenz einer Determination, sondern sie belehrt ihn nur über deren Unbewusstheit im Falle ihrer Existenz: sein

Schlussfolgerung aus seiner Ignoranz auf die Nichtexistenz des Objectes ist aber weder formell richtig, noch ist sie eine unmittelbare Selbstwahrnehmung. Eine Entscheidung der Frage aus der unmittelbaren Aussage der inneren Erfahrung ist mithin schlechterdings unmöglich; die Selbstbeobachtung lässt das Problem durchaus offen. Ob das Object der Ignoranz des unmittelbaren Bewusstseins (die Determination) existire oder nicht, muss ebenso durch vergleichende Rückschlüsse aus einer ganzen Summe psychologischer Daten und ihrem Zusammenhang ermittelt werden, wie allein auf diesem Wege die Existenz der übrigen, deterministischen Freiheitsformen festgestellt worden ist. So wenig der Richter in zweifelhaften Fällen dem subjectiven Glauben des Angeklagten an seine Zurechnungsfähigkeit während der That irgend welchen Werth beimisst, so wenig ist dem unmittelbaren Glauben an die indeterministische Freiheit irgend ein objectiver wissenschaftlicher Werth beizumessen.

Als den eigentlichen Grund für die Unmöglichkeit, die Frage, ob der Wille determinirt sei oder nicht, durch das unmittelbare Zeugniss des Bewusstseins zu entscheiden, haben wir also die Unbewusstheit des Motivationsprocesses erkannt (vgl. Ph. d. Unb. I S. 226—228). Diese Unbewusstheit der Vorgänge, aus denen das Wollen hervorgeht, muss nun aber auch als das wichtigste Hilfsmittel für das Zustandekommen der Selbsttäuschung der indeterministischen Freiheit anerkannt werden. Das Gefühl der Selbstthätigkeit beim Handeln ist überall ebenso instinctiv gegeben, wie das Selbstgefühl des Individuums überhaupt; das Wollen, der innere Repräsentant der That, erscheint zweifellos als ein selbstgesetztes. Auf der andern Seite fehlt jedes Bewusstsein über die Art und Weise der Setzung des Wollens, und das eigentlich Setzende, der Charakter, bleibt noch weit mehr als der Motivationsprocess für die innere Selbstwahrnehmung auf ewig in die Nacht des Unbewussten versenkt. Was Wunder, wenn da das Selbstgefühl zu dem voreiligen Fehlschuss gelangt, dass das selbstgesetzte Wollen, dessen ursächliche Genesis sich dem Bewusstsein entzieht, ein unmittelbar gesetztes, d. h. ohne solche causale Vermittelung gesetztes oder freies sei! Dies scheint mir die letzte und tiefste Wurzel des indeterministischen Vorurtheils zu sein,*) und alle sonstigen Verwechselungen mit anderen

*) Schopenhauer, der diesen Punkt nur einmal flüchtig berührt (Grundprobl. d. Ethik 2. Aufl. S. 16 unten), hat die fundamentale Bedeutung desselben

Formen der Freiheit so wie die angeführten Willensinteressen an dieser Selbsttäuschung können im Vergleich zu jener als secundäre Momente gelten. Hier liegt jener Grund der Freiheitsillusion, der ebenso für den fallenden Stein gelten würde, wenn er Bewusstsein hätte, wie für den wollenden Menschen.

b) Die indeterministische Willensfreiheit ist nicht eine zur Erklärung gewisser psychologischer und ethischer Phänomene unentbehrliche Hypothese. Nachdem den Indeterministen die Berufung auf die unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung durch die vorhergehenden Erörterungen ein für allemal abgeschnitten ist, bleibt ihnen zur Rechtfertigung ihrer Behauptung kein anderes Mittel mehr übrig als der Versuch, dieselbe als eine unentbehrliche und unersetzliche Hypothese zu erweisen. In Wirklichkeit wird übrigens dieses Beweisverfahren von den Indeterministen selbst nur als ein auxiliäres angesehen, das nur zur Verstärkung und Unterstützung des Beweises durch das unmittelbare Bewusstsein der Freiheit zu dienen habe; sie selbst werden am wenigsten geneigt sein, zuzugeben, dass ihre Behauptung nur den Werth einer Hypothese habe und nur einer indirecten Begründung fähig sei. Die Indeterministen suchen vielmehr ihre Ueberzeugung von der Freiheit als eine keineswegs hypothetische, sondern absolut gewisse hinzustellen, und eine solche kann nur aus unmittelbarer Selbstwahrnehmung hervorgehen. Mit der Aufdeckung dieser Selbsttäuschung ist demnach bereits der Schlüsselpunkt der indeterministischen Position erobert, und diejenigen Indeterministen, welche die Unhaltbarkeit desselben nach den gegebenen Darlegungen zugeben sollten, werden selbst wohl wenig Zuversicht mehr in die Haltbarkeit ihres ganzen Standpunktes aufzubringen im Stande sein.

Dasjenige Phänomen, welches am meisten zur Stütze des Indeterminismus herangezogen wird, ist die Verantwortlichkeit. Auch die, welche zugeben, dass die Verantwortlichkeit vor dem Forum des

---

für die Illusion der Freiheit nicht erkannt, wahrscheinlich weil er die Bedeutung des Unbewussten nicht hinlänglich zu würdigen wusste. Schelling hingegen erklärt es in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (die Schopenhauer bei seiner Arbeit vor sich hatte) ausdrücklich für eine überall schlechte Beweisart, von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdasein zu schliessen, da vielmehr, wo das Nichtwissen eintrete, um so gewisser das Bestimmtwerden stattfinde (Werke I 7, S. 382 - 383).

Staates und der Gesellschaft durch zurechnungsfähige Selbstthätigkeit ausreichend begründet sei, glauben doch das Gefühl der inneren sittlichen Verantwortlichkeit vor dem eigenen Gewissen und insbesondere den subjectiven Schein der Unbegrenztheit dieser Verantwortlichkeit nicht anders als aus dem *liberum arbitrium* erklären zu können. Wir haben aber oben gesehen, dass erstere aus der Selbstbeherrschung und letzterer aus der apriorischen Ungewissheit über die Leistungsfähigkeit der Selbstbeherrschung entspringt. Ich erachte diese Erklärungen für völlig ausreichend und will hier nur noch vorausschicken, dass den Indeterministen, welche dieselben nicht für ausreichend halten sollten, sogleich dargethan werden soll, dass ihre Hypothese völlig unbrauchbar ist zur Erklärung dessen, was sie erklären soll, so dass das nach ihrer Ansicht Unzulängliche auch in ihren Augen immer noch den Vorzug vor dem ganz Unbrauchbaren verdienen müsste. Eine objective Unbegrenztheit der inneren Verantwortlichkeit aber ist ein den Thatsachen widersprechendes indeterministisches Vorurtheil; ja sogar, wir können in ausnahmsweisen Fällen sehen, dass bei sittlich keineswegs verwahrlosten Menschen bisweilen die Verantwortlichkeitsgrenze in dem Grade überschritten wird, dass sie ein deutliches und unerschütterliches Gefühl von der Suspension ihrer inneren sittlichen Verantwortlichkeit haben, und sich klar bewusst sind, unbeschadet der Autonomie ihres Wollens mit der unerbittlichen Nothwendigkeit eines Naturereignisses ihr innerlich vorgezeichnetes Verhängniss zu vollziehen.

Ich erinnere zunächst daran, dass Irre geringeren Grades nach dem Zeugniss der bedeutendsten Psychiatriker bei ihren verkehrten und unsittlichen Handlungen meist von jedem Gefühl einer Verantwortlichkeit frei sind, obgleich sie sich ihrer gestörten Zurechnungsfähigkeit nicht bewusst sind; sie haben nur das Gefühl, nach dem Gesetz einer inneren Nothwendigkeit zu handeln, das so übergewaltig ist, dass jeder Widerstand dagegen nutzlos und thöricht wäre. Das Charakteristische dabei ist, dass das Gefühl der Ueberschreitung der Verantwortlichkeitsgrenze ohne ein Bewusstsein des Grundes, nämlich hier der gestörten Zurechnungsfähigkeit, möglich ist, und deshalb führte ich das Beispiel an, da von der Seite des Subjectes gesehen, ein solcher Fall mit den nachfolgenden übereinstimmt.

Wenn eine erhabene Idee mit ihrem Pathos den ganzen Menschen in Besitz genommen und als höchstes Bewusstseinsziel die Selbst-

beherrschung in ihren Dienst gezwungen hat, dann handelt ein solcher Mensch so rücksichtslos gegen die niederen und gewöhnlichen Pflichten des Lebens, dass sein Verhalten, nach dem Maassstab des Alltagsmenschen gemessen, leicht unsittlich erscheinen kann; indessen ist dies hier nur ein Zurücktreten niederer Pflichten vor den höheren, wie das Sittengesetz selbst es bei einer Collision der Pflichten gebietet. Anders, wenn das Pathos, das sich des ganzen Menschen bemächtigt hat und seinem Bewusstsein als alleiniges und höchstes Ziel beständig vorschwebt, eine Leidenschaft ist, welche nicht eine höhere Idee, sondern ein individuelles Verlangen zu verwirklichen strebt, wie etwa Geschlechtsliebe, oder Rache. Solche Leidenschaften brauchen an und für sich nicht unsittlich zu sein, wenn sie unter Umständen functioniren, wo sie zur Verwirklichung sittlicher Ideen beitragen; sie werden aber unsittlich, wenn die Umstände ihnen das Recht zur Erfüllung versagen, und sie selbst sich nicht versagen können, ihre Befriedigung auch als Unrecht zu ertrotzen. Eine solche Leidenschaft erscheint gleichfalls besonnen, insofern sie die Selbstbeherrschung in ihren Dienst genommen; und doch wirft sie, wenn sie mächtig genug ist, alle sittlichen Schranken, die sich ihrem Laufe widersetzen, gewissenlos und reuelos nieder. Insofern der Leidenschaftliche sich bewusst ist, die einmalige Befriedigung seiner Leidenschaft mit der Selbstvernichtung zu erkaufen, ist er, mit dem Maassstab der egoistischen Klugheitsmoral gemessen, sogar selbstverleugnend zu nennen; desgleichen kann man der Leidenschaft die Autonomie des Willens im höchsten Sinne nicht bestreiten, nur dass diese Autonomie des einseitigen Wollens in seiner maasslosen Steigerung aufgehört hat, eine sittliche zu sein. Das Bewusstsein einer verminderten Zurechnungsfähigkeit fehlt ganz entschieden, da gerade die hochgradige Selbstbeherrschung ein starkes Bewusstsein der Zurechnungsfähigkeit erweckt. Trotzdem hört bei den höheren Graden der Leidenschaft das Gefühl der inneren sittlichen Verantwortlichkeit auf; der Mensch hat das deutliche Bewusstsein, die Verantwortlichkeitsgrenze im inneren Sinne überschritten zu haben. Mit der Naturgewalt einer Lawine rast er verheerend dem Abgrund zu, wohl wissend, dass er an den unverrückbaren Grenzen der äusseren Verantwortlichkeit zuletzt zerschellen muss und weit entfernt von dem Versuch, diese äussere Verantwortlichkeit für sein Thun durch sophistische Berufung auf die Ueberschreitung der inneren Verantwortlichkeitsgrenze von sich, dem Thäter, abwälzen zu wollen.

Auch nach der That überwiegt die Genugthuung über die erreichte Befriedigung bei weitem die Schrecken des auf sein Haupt herabbeschworenen Unterganges; die Reue findet keinen Anhaltspunkt, weil der Thäter ganz genau weiss, dass er, noch einmal vor die That gestellt, sie noch einmal thun würde und müsste.

Solche Erscheinungen beweisen, dass auch der subjective Schein der unbegrenzten Verantwortlichkeit nur bis zu einer gewissen Grenze vorhält, und darüber hinaus verschwindet, um dem ganz bestimmten Gefühl der aufgehobenen Verantwortlichkeit Platz zu machen. Der indeterministische Moralist mag solche immerhin exceptionelle Vorkommnisse bedauern, aber er kann sie nicht ableugnen, und darf sie nicht vorgefassten Meinungen zu Liebe ignoriren. Man mag darauf hinweisen, dass solche Fälle selbst schon eine beschränkte Zurechnungsfähigkeit involviren, was nicht bestritten werden soll; aber sie beweisen grade, dass die Beschränkung der Zurechnungsfähigkeit einen ganz allmählichen Uebergang vom alltäglichen Zustand zu ungewöhnlichen Zuständen bildet, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass alle, oder doch die meisten Fälle hervorragend unsittlicher Thaten bei genauerer Untersuchung zu ähnlichen Resultaten führen dürften. Man kann auch sagen, dass solche hochgradige Leidenschaften *monstra per excessum* seien, und deshalb als abnorme Zustände gelten müssten; auch das ist zuzugeben, aber doch nur in demselben Sinne, wie aller Heroismus und alle Genialität als Monstrosität bezeichnet werden kann, nicht als ob dabei ein wirkliches Irrsein vorläge.

Ein anderes Phänomen, zu dessen Erklärung von manchen Indeterministen die Willensfreiheit als unentbehrlich behauptet wird, ist die ethische Sinnesänderung (*μετάνοια*) und Wiedergeburt. Es wird dabei besonders auf die bisweilen vorkommende Plötzlichkeit der Umwandlung eines Menschen hingewiesen, und angegeben, dass dieselbe nur aus der plötzlichen, einmaligen Wirkung des freien Willens zu erklären sei. Aber diejenige Umwandlung, die in solchem Falle plötzlich eintritt, ist nur die des äusseren Verhaltens, der letzte Entschluss zum Losreissen von den bisherigen Lebensgewohnheiten, beziehungsweise der schlechten Umgangskreise; die Gesinnung hingegen, aus welcher dieser Umschwung erwachsen ist, hat sich unter dem Einfluss eindringlicher Erfahrungen und längerer Reflexionen über dieselben allmählich umgewandelt. Zuletzt entfesselt ein bestimmter äusserer Impuls die nach und nach angesammelte Spannkraft der sitt-

lichen Gesinnung zu einer Entladung, welche eben dadurch so lange hintangehalten war, weil die Gewohnheitsmacht der umgebenden Verhältnisse einen Widerstand entgegensetzte, der eine bedeutende Kraft erfordert, um gebrochen zu werden. Wenn man Wasser in einem eisernen Gefäss gefrieren lässt, so wird niemand bezweifeln, dass die Kraft der Ausdehnung durch die Kälte sich allmählich entwickelt, und doch wird die Wandung des Gefässes in einem bestimmten Augenblick plötzlich bersten, wenn nämlich die innere Expansionskraft über die Coërcitivkraft der umgebenden Schranken hinausgewachsen ist. Wenn wir bei dem Bruch eines Menschen mit seiner Vergangenheit und dem Beginne eines neuen, sittlicheren Lebens die Coërcitivkraft, welche in der Gewöhnung an die Macht der umgebenden Schranken liegt, verkennen oder unterschätzen, so sehen wir freilich keinen Grund mehr, warum die Spannung des sich entwickelnden sittlichen Willens erst einen gewissen Grad überschreiten muss, ehe sie zur äusseren Erscheinung gelangt. Wenn wir ferner die Vorgänge im sittlichen Bewusstsein lediglich nach dem äusserlichen Verhalten und dem Verharren oder Heraustreten aus den Schranken der bisherigen Lebensgewohnheiten beurtheilen, die stillen Kämpfe der Seele aber und die allmähliche Umwandlung der Welt- und Lebensanschauung und der dominirenden Bewusstseinsziele ignoriren, dann können wir uns einbilden, dass die Kraftentfaltung der Sinnesänderung eine plötzlich herniederblitzende sei. Ein sorgfältiges und vorurtheilsloses Studium solcher Fälle, die einen psychologischen Einblick gestatten, wird dagegen immer die Motive erkennen lassen, deren allmähliche Einwirkung die Sinnesänderung vorbereitet und auf dem Wege gesetzmässiger Determination herbeigeführt hat, und eine vorsichtige Psychologie wird daraus den Schluss ziehen, dass auch in den anderen, unserem genaueren Einblick entzogenen Fällen das Resultat der Sinnesänderung kein unmotivirtes gewesen sein werde, so dass die Hypothese der Freiheit zur Erklärung dieses Phänomens unbedingt überflüssig und ebenso werthlos ist wie etwa der theologische Erklärungsversuch solcher Vorgänge durch die Annahme des plötzlichen Eintritts der göttlichen „Gnade".

Ich verzichte nach diesen Proben auf die ausführliche Kritik anderer Phänomene, zu deren Erklärung die Freiheit etwa sonst noch als unentbehrlich bezeichnet sein mag; die angeführten haben jedenfalls die meiste Bedeutung. Nur einen Punkt will ich hier noch aus-

nahmsweise erwähnen, nämlich das theologische Argument, dass die Allgüte Gottes gegenüber der Sünde und den Uebeln seiner Schöpfung nothwendig erfordere, dass die ursprünglich gut geschaffene Welt durch Geschöpfe verdorben sei, was bei der Allmacht Gottes nur bei Voraussetzung einer indeterministischen Freiheit möglich sei. Die Frage, woher die Theologen wissen, dass der Schöpfer einer so mangelhaften Welt allgütig sei, wäre müssig; aber auch abgesehen hiervon hat die Theorie des Sündenbockes, auf dessen Verantwortung alles Schlechte in der Welt kommen soll, den grossen Uebelstand, dass sie, um die eingebildete Allgüte Gottes zu vertheidigen, zu einer Annahme greift, welche nur dann ihren Zweck erfüllt, wenn sie zugleich seine Allwissenheit vernichtet. Entweder hat Gott gewusst, dass seine freien Geschöpfe seine schöne Schöpfung so verderben würden, dann bleibt auch die ganze Verantwortlichkeit für den jetzigen Zustand dieser Welt auf ihm lasten, und er hätte die Schöpfung von Wesen unterlassen sollen, deren Freiheitsmissbrauch er voraussah; oder er hat es nicht gewusst, oder doch nicht für wahrscheinlich gehalten, dann hat er die Welt in einer irrthümlichen Voraussetzung erschaffen, ist also nicht allwissend. Entweder also verfehlt die Theorie der freien Sündenböcke ihren Zweck und ist vergebens aufgestellt, d. h. logisch unbegründet, oder sie vertheidigt die Allgüte Gottes auf Kosten der Allwissenheit, d. h. ein unwichtigeres Attribut desselben auf Kosten eines wichtigeren. Mithin ist selbst vom theologischen Standpunkt das Interesse an der Aufrechterhaltung der indeterministischen Willensfreiheit bloss aus unklarem Denken und baarem Missverstand hervorgegangen.

c) Die indeterministische Willensfreiheit steht im Widerspruch mit allgemein anerkannten Grundsätzen der Metaphysik. Ein Standpunkt kann nur dann den Anspruch machen, philosophisch zu heissen, wenn er sich bemüht, das Weltganze in seinem einheitlichen Zusammenhange aufzufassen; jede Betrachtungsweise hingegen, welche sich damit begnügt, einzelne Elemente des Makrokosmos in abstracter Isolirung zu begreifen, kann erst Vorbereitung zu einem philosophischen Standpunkt genannt werden. Nun beruht aber die Möglichkeit, die Welt als Ein Ganzes aufzufassen, lediglich auf der Anerkennung eines gesetzmässigen Zusammenhanges irgendwelcher Art zwischen den vielen Momenten des Universums; denn ohne einen solchen fiele alles in eine zusammenhangslose Vielheit einzelner Seiender

aus einander, deren keines zum andern eine (gleichviel ob reale oder bloss ideale) Beziehung hätte. Diese Wahrheit kann wohl als unbestrittener und allgemein anerkannter metaphysischer Grundsatz angesehen werden, und die Differenzen beginnen erst bei der Frage, welcher Art dieser gesetzmässige Zusammenhang der Momente des Weltganzen sei.

Als die drei Hauptformen desselben, unter welche alle anderen Annahmen sich unterordnen lassen, sind zu bezeichnen: die Causalität, die Teleologie und die logische Nothwendigkeit. Die Causalität ist diejenige Form des gesetzmässigen Zusammenhanges, welche vom Materialismus, Naturalismus und metaphysischen Pluralismus (Herbart) betont und als maassgebend hingestellt werden muss; die Teleologie gewinnt eine überwiegende Bedeutung im Theismus und seiner Vorsehungslehre, die logische Nothwendigkeit wird das Entscheidende in allem Monismus, welcher insoweit metaphysischer Idealismus ist, um dem Logischen die Bestimmung über das Was und Wie des Weltinhalts zu überlassen (Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel).*) Die Causalität, auf den Thron des obersten Weltgesetzes erhoben, muss Teleologie und Logicität von sich ausschliessen; die Teleologie, zur anthropopathischen Providenz erhoben, weist der Causalität nur ein beschränktes und jederzeit verschiebbares Gebiet zur secundären Geltung an; die logische Nothwendigkeit, als absolutes Universalgesetz verstanden, begreift Causalität und Teleologie als vordere und hintere Seite eines Januskopfes in sich.**)

---

*) Die höchste Stufe der Entwickelung der Erkenntniss hat auch hier eine gewisse Aehnlichkeit mit der primitiven Form, in welcher zuerst der Mensch die Thatsache einer solchen Gesetzmässigkeit ahnte; auch die logische Nothwendigkeit ist eine unpersönliche, den Inhalt des Allwillens bestimmende Macht, wie die *εἱμαρμένη* oder das *fatum*, das über den Göttern der Hellenen und Römer schwebte, nur dass wir in das Wesen und die Wirkungsweise der ersteren den intimsten inneren Einblick haben, während die letztere den Menschen unheimlich wie ein verhülltes Medusenhaupt und unverständlich wie ein ungelöstes Räthsel (die Sphinx) gegenüber stand.

**) In dem idealistischen Monadensystem des Leibniz, wo der *influxus physicus* der Causalität gänzlich eliminirt ist, erscheint die logische Nothwendigkeit als gesetzmässig prästabilirte Harmonie des Vorstellungsablaufs in allen einzelnen Monaden, welche durch jeden Versuch, die indeterministische Willensfreiheit einzuschmuggeln, unrettbar zur Disharmonie verunstaltet werden würde.

Welcher dieser drei Formen man aber auch den Vorzug geben möge, das Eine ist gewiss, dass die unter ihnen auf den Weltenthron gesetzte nur dann den gesetzmässigen Zusammenhang im Universum verbürgen kann, wenn sie jedes Geschehen, auch den allerkleinsten und unscheinbarsten Vorgang, von sich aus regelt und determinirt. Dann bleibt aber eben für die indeterministische Freiheit eines Individuums in der Welt kein Raum. Mit anderen Worten, es giebt schlechterdings keine diesen Namen irgendwie verdienende philosophische Weltanschauung, mit der nicht die Hypothese der indeterministischen Willensfreiheit im unlösbaren Widerspruch stände. Dieser Satz ist so klar, dass wir alle Versuche, ihn zu vertuschen und zu verdunkeln, auf sich beruhen lassen können, ohne sie einer Kritik zu würdigen; nur auf das Bemühen, diese Vertuschung durch Erhebung der Freiheit in die transcendente Sphäre zu bewirken, kommen wir weiterhin noch zurück.

d) Die indeterministische Willensfreiheit ist unvereinbar mit den Grundbedingungen des sittlichen Lebens; anstatt die Grundlage einer sittlichen Bethätigung des Menschen abgeben zu können, zerstört sie vielmehr jede Möglichkeit einer solchen. Wie wir oben (in dem Abschnitt über das Pflichtgefühl) gesehen haben, ist die Form der Unschuld, in welcher sich die Sittlichkeit zuerst äussert, nicht die wahre Sittlichkeit, sondern nur das Embryo, aus welchem sich durch den Kampf des Pflichtgefühls mit den zur Unsittlichkeit führenden Trieben, Neigungen und Affecten vermittelst Gewöhnung an sittliches Handeln die höchste Form der Sittlichkeit, die Tugend, zu entwickeln hat. Die eigentlich menschliche Stufe der Sittlichkeit ist die mittlere der Pflichtmässigkeit; in ihr vollzieht sich die sittliche Selbstzucht als Arbeit an der eigenen sittlichen Ausbildung und Förderung zur Tugend vermittelst der Selbstbeherrschung im Dienste sittlicher Bewusstseinsziele. Das Mittel zur Tugend ist also die Pflichtmässigkeit des Handelns, das Mittel zu dieser die Selbstbeherrschung in jedem concreten Falle; die Selbstbeherrschung aber ruht, wie wir gesehen haben, auf dem Hervorufen von Motiven und der Determination des Willens durch diese.

Ebenso wie die sittliche Selbstzucht stützt sich auch die Erziehung der Tugend zur Sittlichkeit durch Eltern, Lehrer u. s. w. gänzlich auf das Vorhalten geeigneter Motive und die Erwartung, dass diese Motive ihre determinirende Kraft nicht versagen werden. Das-

selbe gilt für die propädeutische Wirkung der egoistischen und heteronomen Pseudomoral auf sittlich unmündige Völker und Individuen. es gilt endlich ebenso für allen Wechselverkehr des sittlichen Lebens. Nur die Zuversicht, dass bestimmte Motive eine determinirende Wirkung in dem und dem Sinne äussern werden, nur die Ueberzeugung, dass alles Handeln und Wollen ein Product aus den Factoren des (durch frühere Beobachtungen erkannten) Charakters und der ihm vorgehaltenen Motive ist, macht irgendwelche Erwartungen in Bezug auf das wahrscheinliche Verhalten eines bestimmten Charakters in einem gegebenen Falle möglich. Ohne die Bürgschaft für die Art und Weise des Handelns, welche in der gesetzmässigen Motivation des Willens liegt, wäre jedes gegenseitige Vertrauen und damit jeder gemüthliche und sittliche Verkehr unter den Menschen unmöglich; ja sogar der Verkehr in juridischen Formen würde seinen Werth verlieren, wenn die Motivationskraft der auf Rechtsbruch gesetzten Rechtsnachtheile und Strafen durch eine indeterministische Willensfreiheit in Frage gestellt würde.

Die Zurechnungsfähigkeit wird als vorhanden angenommen, wenn der normale Process der Genesis des Wollens durch keinerlei pathologische Einflüsse getrübt ist; aber sie wird dem normalen Geisteszustande doch eben nur darum zugeschrieben, weil derselbe als der Selbstbeherrschung durch selbsterzeugte Motive fähig vorausgesetzt wird. Diese Voraussetzung wird hinfällig, wenn die gesetzmässige Determination des Willens durch die selbsterzeugten Motive in Frage gestellt und an ihre Stelle eine indeterminirte, von jedem Motiv freie, also auch unberechenbare Willensentscheidung gesetzt wird.

Ob die Entscheidung des *liberum arbitrium* den sittlichen Bewusstseinszielen, welche die Erzeugung der zum sittlichen Handeln motivirenden Vorstellungen motiviren, entspricht oder widerspricht, ist auf keine Weise vorherzusagen; es giebt kein Merkmal dafür, und der Handelnde selbst ist darüber in jedem einzelnen Falle ebenso ungewiss wie jeder Dritte, bis der Erfolg es ausgewiesen hat. Hinge die sittliche oder unsittliche Richtung der Entscheidung von der vorwiegend guten oder bösen Beschaffenheit des Charakters ab, so würde von einer indeterministischen Willensfreiheit nicht mehr die Rede sein können, sondern man hätte mit einer Determination des Wollens durch die Beschaffenheit der charakterologischen Anlagen zu thun, die sofort wieder auf Motive zu ihrer Erregung oder Actualisirung hindeuten

würden. Indeterministisch ist vielmehr die Willensentscheidung nur, wenn sie von der Beschaffenheit des Charakters ebenso unabhängig ist wie von derjenigen der Motive, wenn sie mithin vor ihrem Eintreten völlig unbestimmbar ist, auch für das Bewusstsein und den Willen des Handelnden selbst. Wenn aber meine Willensentscheidung von den Maximen, die mein Bewusstsein erfüllen, von dem Pflichtgefühl, das mich beseelt, von den Ideen, für die ich mich begeistere, von den charakterologischen Trieben, die mich zum Guten drängen, von meinem Abscheu gegen das Schlechte und von der praktischen Vernunft, die mir den Weg des Rechten weist, schlechthin unabhängig sein soll, und der Ausfall derselben im Einklang mit allen diesen Neigungen zum Guten *a priori* um nichts wahrscheinlicher sein soll als derjenige im entgegengesetzten Sinne, dann ist auch alle Mühe, die sich meine Erzieher und ich selbst mit mir gegeben haben, um die Keime des Guten in mir zu entfalten, die des Bösen zu ersticken und mich zu immer höheren Stufen der Sittlichkeit zu führen, nutzlos vergeudete Arbeit gewesen, dann bleibt mir nichts übrig, als verzweifelnd an jeder Möglichkeit eines Einflusses auf die Sittlichkeit meiner Willensentscheidungen die Hände in den Schoss zu legen, und passiv abzuwarten, was meinem *liberum arbitrium* belieben wird.

Dass ich unter solchen Umständen jede Verantwortlichkeit für den Ausfall dieser Entscheidungen zum Guten oder Bösen ablehnen muss, ist selbstverständlich; denn meine innere sittliche Verantwortlichkeit beruht auf der Selbstbeherrschung der Willensentscheidung vermittelst der Determination durch selbstgesetzte Motive, und reicht nur so weit, wie die Machtsphäre dieser Determination, und meine äussere Verantwortlichkeit ruht auf der Zurechnungsfähigkeit, die mit der Aufhebung der gesetzmässigen Determination durch die Vorstellung von Strafen und Nachtheilen selbst aufgehoben ist. Man straft den Wahnsinnigen deshalb nicht für seine That, weil man weiss, dass die Vorstellung der auf die That folgenden Strafen, auch wenn er sie sich im entscheidenden Augenblick vorgehalten hätte, doch unfähig gewesen wäre, ihn von der That zurückzuhalten. Dasselbe aber wäre der Fall bei einem Menschen, der mit dem Fluch eines *liberum arbitrium* behaftet wäre. Auch bei ihm wäre nach der gemachten Voraussetzung das Vorhalten der Vorstellung der Strafe, wie viel und wie starke Begehrungen gegen die That es auch hervorrufen möchte, für den Ausfall der schliesslichen Willensentscheidung doch ebenso einflusslos wie

bei dem Wahnsinnigen; also wäre er auch ebensowenig zurechnungsfähig wie dieser und, da die äussere Verantwortlichkeit allein auf der zurechnungsfähigen Thäterschaft ruht, ebenso wenig wie dieser dem Staat und der Gesellschaft für sein Handeln verantwortlich. Es bliebe letzteren beiden zum Zwecke des Selbstschutzes nichts weiter übrig, als alle mit einem *liberum arbitrium* behafteten Unglücklichen ebenso wie die Wahnsinnigen durch Einsperrung und Bewachung unschädlich zu machen.

Hier wird nun der indeterministisch gesinnte Leser einwerfen: „Das alles trifft ja bloss eine ganz extreme Auffassung und nicht einen gemässigten, der Erfahrung Rechnung tragenden Indeterminismus auf deterministischer Basis." Dem gegenüber ist auf die obige Auseinandersetzung zu verweisen, dass und weshalb jeder Compromiss zwischen den contradictorisch entgegengesetzten Standpunkten des Determinismus und Indeterminismus unmöglich sei. Wer diesen Compromiss versucht, geht entweder so weit, dass die vermeintlich indeterministische Freiheit sich ihm unvermerkt in eine deterministische Freiheitsform oder in eine Combination von mehreren solchen zurückverwandelt, oder aber es bleibt bei ihm wirklich an irgend welchem Punkte die Behauptung einer indeterministischen Freiheit im strengen Wortsinn bestehen, und dann bleiben alle gegen den Indeterminismus erhobenen Einwendungen in voller Kraft. Auch Wahnsinnige mit Mord- oder Brandstiftungsmanie morden nicht in jeder Nacht ihren Stuben- und Schlafgenossen, und beschäftigen sich nicht fortwährend mit dem Anzünden von Häusern und Scheunen; wenn ihr Zustand aber derart ist, um sich auch nur ein einziges Mal einer solchen That von ihnen versehen zu müssen, so hält man diesen Grund für völlig genügend, um sie in's Irrenhaus zu sperren und sorgfältig zu bewachen. Wenn also auch das *liberum arbitrium* sich für gewöhnlich ruhig verhielte, aber sein Vorhandensein in einem Menschen und die Möglichkeit seines Hervortretens zu unbestimmbarer Zeit erwiesen wäre, so bestände hier ganz dieselbe Verpflichtung, ihn für immer unschädlich zu machen, als ob es bei jeder Gelegenheit sich geltend machte. Auch das Zugeständniss eines gesetzmässigen Motivationsprocesses ändert hieran nichts, so lange hinter und über diesen gesetzmässigen psychischen Vorgängen das *liberum arbitrium* thront, als ein Vermögen, aller durch charakterologische Veranlagung und die Motive bewirkten Inclination des Willens zum Trotz mit souveräner

Willkür eine von jedem solchen Bestimmungsgrunde unabhängige Entscheidung zu treffen. Denn wenn das *liberum arbitrium* doch einmal allen nach dem Motivationsgesetz von einem Menschen zu hegenden Erwartungen Hohn sprechen kann, so bin ich ja vor meinen nächsten Angehörigen und treuesten Freunden keinen Augenblick meines Lebens sicher. Hier kann kein Compromissversuch etwas bessern, hier hilft nur das vollständige Aufgeben der falschen und nutzlosen Position, und die Anerkennung, dass dasjenige, was man durch die Hypothese des *liberum arbitrium* vergeblich zu erreichen gesucht hatte, durch die Vereinigung der deterministischen Freiheitsformen wirklich erreicht ist, dass aber dassjenige, was durch die letzteren nicht erreicht werden kann, durch erstere erst recht nicht zu erreichen, d. h. überhaupt unerreichbar und nur verkehrter Weise erstrebt ist. Das Resultat ist die Unhaltbarkeit des *liberum arbitrium* in jeder Hinsicht, man mag es betrachten von welcher Seite man wolle. Soll dennoch eine indeterministische Willensfreiheit aufrechterhalten werden, so kann sie nicht mehr in der Entscheidung *(arbitrium)* des Willens zu einer bestimmten zeitlichen That, sondern muss in einer ganz anderen Sphäre gesucht werden. Dies führt uns zum folgenden Abschnitt.

---

6. Das Moralprincip der transcendentalen Freiheit.

Negativ ausgedrückt wäre dies die Unabhängigkeit der Beschaffenheit des Individualcharakters von der Bestimmtheit durch äussere Gründe. Positiv liesse es sich am besten wiedergeben durch die Bestimmung: Aseität des Individuums nach Seiten seiner Essenz.

Als Kant die grosse Umwälzung in der Philosophie vornahm, durch welche er die empirische Realität auf das Gebiet der subjectiven Erscheinung beschränkte, musste dies auch auf die herkömmliche Lehre von der Willensfreiheit einen Einfluss haben, welche in der Ideen-Trias der Aufklärungsperiode (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) eine hervorragende Stellung errungen hatte. Wie Kant in seiner Lehre von der transcendentalen Idealität der Anschauungs- und Denkformen den Schlüssel zur Lösung der den menschlichen Geist beschäftigenden

Antinomien im Allgemeinen gefunden zu haben glaubte, so auch insbesondere denjenigen zur Lösung der Antinomie zwischen Determinismus und Indeterminismus. Sein Grundgedanke war eine Theilung der Gebiete, wonach für die empirische Realität der Determinismus im Rechte sein sollte, und die Freiheit nur für die intelligible Welt Geltung haben sollte. Die Ausführung, welche dieser Gedanke bei Kant erhält (Werke II 418–437, VIII 223—240), steht noch in erheblichen Punkten hinter der mehr speculativen Form zurück, zu welcher ihn Schelling (Werke I 1, S. 235–242, 434—443, I 7, 382 bis 389) allmählig entwickelt und durchgebildet hat, und dessen letzte Gestalt Schopenhauer von Schelling als Kantisch übernommen hat (W. a. W. u. V. I § 70; Grundprobl. d. Ethik 2. Aufl. S. 95—98), ohne die Abweichungen von Kant zu beachten (vgl. Grundprobl. der Ethik S. 82—84).

Dass Kant bei seiner Stellungnahme zum Problem von dem Wolf'schen Standpunkt ausgegangen ist, und diesen durch seinen subjectiven Idealismus umzugestalten gesucht hat, geht deutlich aus der Art und Weise hervor, wie er in der Krit. d. r. Vern. die Willensfreiheit einführt, nämlich als das Vermögen einer spontanen Initiative (II 419). Er verwechselt dabei ersichtlich die bewusste Activität oder Spontaneität der Vorstellungserzeugung mit der Spontaneität des *liberum arbitrium,* und verkennt die ideellen Bewusstseinsziele, durch welche die Initiative der Selbstbeherrschung selbst wieder motivirt wird. Uebrigens ist Kant sich vollkommen klar darüber, dass Freiheit theoretisch nicht zu erweisen sei: „denn deren können wir uns weder unmittelbar bewusst werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schliessen, denn Erfahrung giebt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das grade Widerspiel der Freiheit zu erkennen" (VIII 140). Er täuscht sich somit nicht darüber, dass er mit Hilfe aller seiner theoretischen Deductionen weder die Wirklichkeit der Freiheit, noch die Möglichkeit derselben (im Sinne einer plausiblen Hypothese) erwiesen habe; er begnügt sich vielmehr mit der Ueberzeugung, gezeigt zu haben, dass empirische Nothwendigkeit und transcendentale Freiheit widerspruchslos neben einander hergehen könnten (II 437), und überlässt die positive Begründung (oder wie er sagt: assertorische Erkenntniss) dieser Idee den praktischen Postulaten der Sittlichkeit (VIII 238). Schelling und

Schopenhauer aber geberden sich dann so, als ob die Idee der transcendentalen Freiheit durch Kant erwiesen, und mehr als ein Hinweis auf die Kant'sche Beweisführung nicht erforderlich sei.

In Wahrheit hat Kant gar nichts bewiesen, was der Idee der transcendentalen Freiheit zu Gute kommen könnte, denn erstens ist sein Versuch, die Widerspruchslosigkeit der empirischen Nothwendigkeit und transcendentalen Freiheit nachzuweisen, selbst von seinem eignen Standpunkt aus betrachtet, missglückt und in sein Gegentheil umgeschlagen; zweitens ist dieser Standpunkt seines subjectiven Idealismus selbst ein unhaltbarer,*) der nicht einmal von ihm selbst consequent durchgeführt werden konnte und von Schelling und Schopenhauer trotz nomineller Anerkennung thatsächlich in den wichtigsten Punkten verlassen worden ist, und drittens beruht die angebliche positive Begründung seiner Conception lediglich auf der schon oben (S. 328) angedeuteten Verwechselung von der Autonomie der praktischen Vernunft und der Freiheit des reinen Willens, welche von Schelling im Jahre 1807 bereits überwunden war, und von Schopenhauer durch seine ganze Kritik der Kant'schen Ethik ausdrücklich perhorrescirt wird. Bei Kant ist die Freiheit eine transcendente Causalität nach eigenen (Vernunft-) Gesetzen, die in jedem Moment des Weltprocesses neben der immanenten Causalität der Erscheinungswelt herlaufen soll, aber so, dass jedes Geschehen durch jede der beiden vollständig und ohne Rest bestimmt sein soll. Die Unmöglichkeit dieser Annahme habe ich anderwärts**) dargethan, ebenso die Widersprüche, in welche sich Kant dadurch verwickelt, dass er diese Freiheit beständig als ein Functioniren und doch als überzeitlich und unzeitlich behandelt.

Schelling und Schopenhauer entgehen diesem Widerspruch dadurch, dass sie die Freiheit gar nicht mehr als Function, sondern als ewige Beschaffenheit (nicht mehr als *operari,* sondern als *esse*) bestimmen; sie machen dadurch erst mit Kants Absicht der Erhebung der Freiheit über die Zeitlichkeit Ernst, machen aber damit auch etwas ganz anderes aus ihr, als Kant darunter verstand. Indem sie den Unsinn einer zwiefachen Causalität beseitigen, treten sie ebenso

*) Vergl. hierüber meine „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus" 2. Auflage, Berlin, bei C. Duncker, 1875.

**) Kritische Grundleg. d. transcendentalen Realismus 2. Aufl. S. 72—78.

sehr aus der Sphäre des Kant'schen Lehrbegriffes heraus, als indem sie den Willen von der Vernunft unterscheiden, und nunmehr unter transcendentaler Freiheit an Stelle der apriorischen Autonomie der praktischen Vernunft eine mystische vorzeitliche Entscheidung des Individualwillens zum Guten oder Bösen verstehen, die nicht durch Vernunft determinirt ist, sondern mit Vernunft gar nichts zu schaffen hat. Schelling macht hierbei darauf aufmerksam (I 7, 388), dass Kant „sich zu einer transcendentalen, alles menschliche Sein bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte," und erst in seiner letzten Zeit durch Untersuchung des „radical Bösen" diesem Gedanken näher trat;*) Schopenhauer dagegen scheint keine Ahnung davon zu besitzen, dass sein Freiheitsbegriff einer einmaligen, ewigen, vorzeitlichen, vernunftlosen Entscheidungsthat des Willens etwas ganz anderes sei, als Kant's Freiheitsbegriff einer beständig functionirenden, autonomen, praktischen Vernunft, die Kant nur irrthümlicher Weise für unzeitlich hält (II 433). Mit Unrecht verspottet ferner Schopenhauer Schellings Erklärung der transcendentalen Freiheit als des Vermögens des Guten und Bösen; denn abgesehen von der verschiedenen Ansicht über das Wesen des Guten und Bösen passt diese Erklärung haarscharf auch auf seinen Begriff der transcendentalen Freiheit, insofern ihm das Urböse die Bejahung, das Urgute die Verneinung des Willens zum Leben ist, und die transcendentale Freiheit sich ihm ausschliesslich in der Entscheidung dieser Alternative bethätigt.

Das bisherige Ergebniss dieser Betrachtung ist, dass der Kant'sche Begriff der transcendentalen Freiheit ebenso unhaltbar ist wie seine Begründung, weil er aus einem falschen Ausgangspunkt (dem *liberum arbitrium)* erwachsen, nach falschen Gesichtspunkten (dem subjectiven Idealismus) in noch dazu innerlich widerspruchsvoller Weise gemodelt ist, und nur von der Verwechselung mit einer deterministischen Freiheitsform (der Autonomie der praktischen Vernunft) sein Leben fristet, dass dagegen der Schelling-Schopenhauer'sche Begriff der transcendentalen Freiheit, obschon aus dem Kant'schen hervorgegangen, doch von diesem verschieden ist, und in dem Glauben an seine Begründung durch die Kant'schen Beweise zwiefach fehlgreift: erstens weil letztere an und für sich unhaltbar sind, und zweitens, weil sie sich nicht auf

*) Vergl. übrigens Kants W. X 39—40, wo die ganze Grösse der Differenz zwischen Kant und Schelling auch in dem Problem des Bösen klar hervortritt.

ihn beziehen. Nun wäre es aber immerhin möglich, dass die Schelling-Schopenhauer'sche Fassung der transcendentalen Freiheit richtig wäre, obwohl die bei Kant gesuchte Rückenanlehnung versagt; wir haben also derselben noch einige Beachtung zu schenken, um so mehr als sie von vielen dem Kant'schen Begriff anhaftenden Widersprüchen und Mängeln gereinigt und befreit ist. Eine solche Beachtung ist um so weniger zu umgehen, als alle hervorragenderen Indeterministen der Neuzeit sich wesentlich auf den Begriff der transcendentalen Freiheit im Schelling-Schopenhauer'schen Sinne gestützt haben, und die Vertheidigung des *liberum arbitrium* im gewöhnlichen Sinne im 19. Jahrhundert nur den philosophischen Sternen von siebenter Grösse abwärts überlassen geblieben ist.

Schopenhauer stützt sich hauptsächlich auf die Begriffe „empirischer und intelligibler Charakter." Bei Kant ist der intelligible Charakter die autonome praktische Vernunft als intelligibler Gegenstand oder als übersinnliches Vermögen betrachtet (II 428 bis 429), der empirische Charakter aber das zur-Erscheinung-kommen eben dieser Vernunft, oder wie Kant sagt „eine gewisse Causalität derselben, so ferne diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjectiven Principien seiner Willkür beurtheilen kann" (II 431). Diese rein rationalistische Bedeutung beider Begriffe bei Kant verhüllt Schopenhauer sorgfältig, und substituirt ihnen unvermerkt einen ganz anderen Sinn. Indem er nämlich als den positiven Inhalt des Kant'schen „Ding an sich" den vernunftlosen und erkenntnisslosen Willen entdeckt zu haben glaubt, verwandelt sich ihm der intelligible Charakter, als das Ding an sich des Individuums, in den einheitlichen metaphysischen Willenskern desselben, und der empirische Charakter in die Erscheinung dieses vernunftlosen Willens in Gestalt einer Summe specialisirter Triebe. Letztere Bestimmung kommt dem Sprachgebrauch wiederum näher als diejenige Kants; gleichwohl ist diese Trennung des Charakters in einen intelligiblen und empirischen in jeder Weise unhaltbar.*)

Der subjective Idealismus versteht nämlich unter der Erscheinung eines Tisches nur die subjective Erscheinung desselben, d. h. mein

*) Vergl. „Neukantianismus, Schop. u. Hegelianismus" S. 181—187.

Wahrnehmungsbild oder meine Vorstellung des Tisches; danach könnte also der empirische Charakter vom Standpunkt des subjectiven Idealismus nur meine Vorstellung von meinem Charakter als der an sich seienden Beschaffenheit meines Willens sein, — diese Vorstellung aber wird kein vernünftiger Mensch mit dem Namen des Charakters belegen, sondern nur die Willensbeschaffenheit, welche sie (mehr oder minder ungenau) für das Bewusstsein repräsentirt. Der Charakter ist also für den Standpunkt des subjectiven Idealismus, dem das Empirische ausschliesslich in der Sphäre der subjectiven Erscheinung liegt, auf alle Fälle etwas Transcendentes, und die Vorstellung, welche der Bewusstseinsrepräsentant dieses Transcendenten ist, hat auf die Genesis des Wollens und Handelns gar keinen Einfluss, kann also auch in der laxesten Bedeutung des Wortes „Charakter" nicht mehr in diesen Begriff hineingezogen werden. Der Charakter kann aber auch ebenso wenig intelligibel sein im Sinne des subjectiven Idealismus; denn das Intelligible soll über Raum und Zeit, die einzigen Individuationsprincipien, entrückt sein, und muss eben deshalb auch über die Sphäre der Individuation und Vielheit erhaben sein (vgl. Phil. d. Unb. 8. Aufl. II. 263—264). Wäre der Charakter in diesem Sinne intelligibel, so wäre er nicht mehr Individualcharakter; wäre er im subjectiv-idealistischen Sinne empirisch, so wäre er nicht mehr Willensqualität. Der Charakter als singuläre Beschaffenheit des Individualwillens kann also weder intelligibel noch empirisch nach der Schopenhauer'schen Bedeutung dieser Begriffe sein; er muss in einer Sphäre gesucht werden, die innerhalb der Individuation liegt, also mit den Individuationsprincipien behaftet und deshalb phänomenal ist, und doch zugleich noch eine Sphäre der Willensaction, nicht bloss eine der Vorstellung, also nicht subjectiv-phänomenal ist. Mit andern Worten: der Charakter gehört zur Erscheinungswelt, aber nicht zu der im Bewusstsein sich abspielenden Welt der subjectiven Erscheinungen oder Vorstellungen, sondern zur Welt der objectiven Erscheinung, die Kant und Schopenhauer gar nicht kennen.*) Als objective Erscheinung ist der Charakter einer; er ist intelligibel, insofern er in der unmittelbaren Erfahrung der subjectiven Erscheinung gar nicht vorkommen kann, sondern durch den Verstand erschlossen werden muss; er ist

*) Vergl. „Neukantianismus, Schop. u. Hegelianismus" S. 128—129.

empirisch, insofern wir nur durch Rückschlüsse aus der Erfahrung zu einer gewissen Erkenntniss desselben gelangen.

Der Gedankengang, der Schopenhauer zur Annahme der Freiheit seines intelligiblen Charakters führt, ist nun folgender. Von den oben angeführten drei Formen des gesetzmässigen Zusammenhanges der Momente des Weltganzen kennt Schopenhauer nur eine, nämlich die Causalität;*) diese setzt die Zeit voraus, kann also nur in einer zeitlichen Sphäre vorkommen; als solche kennt Schopenhauer nur eine, die Sphäre der subjectiven Erscheinung; der intelligible Charakter ist also der Causalität und damit aller Nothwendigkeit entrückt, d. h. er ist frei. Es wäre überflüssig, die Lücken dieser Schlusskette zu erörtern, da die Hauptsache: ein vom empirischen Charakter unterschiedener intelligibler, bereits hinfällig geworden ist. Die angebliche immanente Causalität in der Sphäre der subjectiven Erscheinung ist (mit Ausnahme der Ideenassociation) ein falscher Schein;**) die einzig wahre Causalität ist die (von Kant neben der subjectiv-immanenten anerkannte, von Schopenhauer aber geleugnete) transcendente, welche sich weder in der Sphäre des metaphysischen Wesens jenseits aller Individuation, noch in der Sphäre des Bewusstseins, sondern grade in der zwischen beiden liegenden Sphäre der realen Individuation, d. h. der objectiven Erscheinung, vollzieht. Hier allein ist der Individualcharakter zu finden, wo das Causalitätsgesetz nebst den übrigen beiden Formen der teleologischen und logischen Determination) waltet, also für Freiheit im indeterministischen Sinne kein Raum ist.

Gesetzt aber, es gäbe einen über die Individuationsprincipien und über die in ihnen sich bewegende Causalität entrückten und trotzdem noch individuellen Charakter, der, über das *Operari* erhaben, die Freiheit nur in seinem *Esse* als ewigen, ruhenden Zustand besitzt, was wäre mit einer solchen Theorie gewonnen? Schopenhauer antwortet, dass hierdurch erst die Erklärung für das Gefühl der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit gewonnen sei, und gründet diese Aufstellung auf die weitere Behauptung, dass die Zurechnung und Verantwortung sich in Wahrheit auf den ewig unveränderlichen intelligibeln Charakter

*) Ueber Schopenhauers zweideutig schillernde Auffassung der Teleologie vergl. „Neukant., Schop. u. Hegelianismus" S. 137—145.

**) Krit. Grundleg. d. transc. Realism. 2. Aufl. S. 78—111.

beziehe und auf die That nur insofern, als sie Manifestation dieses Charakters sei (Grundpr. d. Eth. S. 93). Ebenso wie die Verantwortlichkeit liegt nach ihm auch die Schuld nicht in dem *Operari*, sondern in dem (unveränderlichen) *Esse* des Thäters (ebend. S. 94).

Dies ist nun eine ganz haarsträubende Umkehrung des wirklichen Verhältnisses. Noch Niemand hat die Schuld wo anders als im *Operari* gesucht, und deshalb darf auch die Verantwortlichkeit nirgend anders gesucht werden. Auch Schopenhauer hat sich in diese Illusion einer transcendentalen Freiheit nur darum verirrt, weil er die Untersuchung der deterministischen Freiheitsformen und ihrer Zulänglichkeit für die Begründung der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit übersprungen hat. Uebrigens hätte er schon von Kant lernen können, dass „unsere Zurechnungen nur auf den empirischen Charakter bezogen werden können" (II 432, Anm.), weil uns der intelligible und sein Antheil an der Entstehung unserer Handlungen im Verhältniss zu demjenigen der blossen Naturbedingungen unerforschlich sei (ebd.), und hätte sich hierdurch warnen lassen sollen, das Object der Zurechnung wo anders als in der zeitlichen Action der That zu suchen. Wenn die Freiheit im Sein liegen, und über jede mögliche Determination durch die Sphäre des *Operari* erhaben sein soll, so kann der Charakter auch durch kein Handeln, keine Gewohnheit, überhaupt keinerlei psychische Processe modificirt werden, d. h. er ist unveränderlich und ewig derselbe. Es scheint, dass dieser Rückschluss aus seiner metaphysischen Theorie ihn veranlasst habe, nach empirischen Belägen für die Unveränderlichkeit des Charakters zu suchen; denn von der Erfahrung ausgehend hätte er die empirischen Instanzen für die Veränderlichkeit desselben wohl kaum in dem Grade übersehen können, um zu seiner paradoxen Behauptung zu gelangen. Ist der Charakter unveränderlich, so ist er auch keiner Besserung fähig; dann ist also alles Selbstversittlichungsstreben ein Dreschen leeren Strohes, und der Einsichtige wird vernünftiger Weise die Bemühung um eine unmögliche Sache aufgeben. Nur ein übernatürliches Wunder kann hier Abhilfe schaffen; auf ein solches aber hat sein Sinnen, Trachten und Thun keinen determinirenden Einfluss, vielmehr muss er den Eintritt eines solchen mit in den Schoss gelegten Händen abwarten, und bis dahin ruhig weiter sündigen. Man sieht, dass diese Lehre mit den Grundpostulaten des sittlichen Bewusstseins nicht vereinbar ist.

Schopenhauer thut sich viel darauf zu gute, dass er die Freiheit, die man bisher vergeblich im *Operari* (im Wollen als Function) gesucht, in's *Esse* (den Charakter als ewige, ruhende, unveränderliche Beschaffenheit des individuellen Willenswesens) verlegt habe; aber diese Verlegung ist schon deshalb widersinnig, weil beim blossen Sein als solchen gar keine Relation mehr auffindbar ist, in Bezug auf welche der Zwang einer Determination negirt werden könnte. Nur von dem *Operari* kann eine Determination negirt, also indeterministische Freiheit ausgesagt werden; das Sein, zumal das als unveränderlich vorausgesetzte, ist als Sein gar keiner Determination mehr fähig, so dass auch die ausdrückliche Verneinung derselben keinen Sinn mehr hat. Um der in das Sein verlegten Freiheit irgend welchen Sinn zu bewahren, sieht auch Schopenhauer sich schlechterdings genöthigt, vom ruhenden Zustand wieder zu einer Action, vom Sein auf das Gewordensein zurückzugehen. Thut man dies, so bedeutet die Freiheit die Negation jeder Determination beim Gewordensein, und zwar die Negation sowohl einer äusseren als auch einer inneren Determination. Zulassung innerer Determination würde nämlich vor dem Sein schon wiederum ein qualitativ (charakterologisch) bestimmtes Sein in dem nämlichen Individuum als Subject und Grund dieser Determination voraussetzen; dann wäre aber das Gewordensein des ersteren aus dem letzteren nur Entfaltung des in dem letzteren schon gegebenen Inhaltes, und man müsste dieses letztere, und nicht das erstere, als das wahre Sein des Individuums betrachten. Dieser Rückgang liesse mithin das Problem genau auf dem alten Fleck, und selbst die unendliche Wiederholung desselben Regressus brächte es nicht von der Stelle. Nur wenn das Gewordensein des Seins ebenso frei von innerer wie von äusserer Determination ist, nur dann kann es frei heissen, hat es wahre Aseität.

So verstanden ist also das Individuum (nicht bloss nach Seiten seiner Essenz, sondern auch nach Seiten seiner Existenz, wie Schopenhauer S. 97 Z. 6 ausdrücklich hervorhebt) durch eine Action seiner selbst gesetzt, welche in jeder Hinsicht als „freie That" zu bezeichnen ist (ebd. Z. 7). Hiermit aber ist Schopenhauers transcendentale Freiheit bei jenem Begriff der *„causa sui"* angelangt, welchen er Spinoza gegenüber mit Recht als Analogon des sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe ziehenden Münchhausen verspottet; nur ist der Begriff der *causa sui* auf ein einzelnes Individuum angewandt noch weit

unerträglicher als auf das Absolute bezogen. Das Individuum soll sich nach Schopenhauer durch seine freie That seine Existenz und sein Wesen selbst verleihen; d. h. es soll ein Wunder thun, eine Handlung vollbringen, noch ehe es existirt und jedenfalls bevor seine Existenz irgendwelche Bestimmtheit (Essenz, Charakter) besitzt. Dieses sich-selbst-Setzen soll ferner eine freie That, aber doch kein *Operari* sein, es soll eine Handlung sein, welche doch ewig ist, eine Function, welche doch jenseits und ausser aller Zeit liegt. Diese Handlung soll das Individuum als solches vollbringen, denn auf ihr soll ja sein individuelles Verantwortlichkeitsgefühl beruhen, und doch soll es sie vollbringen in einer Sphäre, wo eine Individuation des All-Einen in Ermangelung von Individuationsprincipien noch gar nicht möglich ist, und vor Beginn seiner Individualexistenz.

So erweist sich der Versuch der Rückverlegung der Freiheit aus dem *Operari* in das *Esse* in jeder Hinsicht als verfehlt; im *Esse* ist eben kein Raum für den Freiheitsbegriff und die abermalige Rückverlegung aus dem *Esse* in die Action des *fieri* scheitert an den zahllosen Widersprüchen, in welche der Versuch der Aufrechterhaltung der transcendentalen Freiheit als einer individuellen verwickeln muss. Wir haben demgegenüber daran festzuhalten, dass das Gewordensein des Individualcharakters ebenso durch und durch determinirt ist wie sein Functioniren, und zwar bestehen die Factoren für die erstere Determination einerseits in dem All-Einen als functionirendem absoluten Subject und andererseits in der Beschaffenheit der Organismen aus denen der Organismus des betreffenden Individuums hervorgeht, und in der Gestaltung der Verhältnisse und Bedingungen, unter denen er sich entwickelt.*)

Ausser der vorzeitlichen freien That der Selbstsetzung des intelligiblen Charakters nimmt Schopenhauer noch eine zweite Action an, in welcher die transcendentale Freiheit sich bethätigt. Ist jene die Entscheidung zur Willensbejahung, so diese die Umkehr zur Willensverneinung (W. a. W. u. V. § 70); ist jene die Schuld, so ist diese die Sühne, — jene der Gebrauch der Freiheit zum Bösen, diese der zum Guten, — jene der Sündenfall, diese die Wiedergeburt. Wenn erstere That an dem Widerspruch laborirt, unzeitlich und doch Action

*) Vergl. Phil. d. Unb. II 264 fg., I 225 fg. und „Neuk., Schop. u. Heg." S. 187 fg.

sein zu sollen, so schwindet bei letzterer selbst der falsche Nimbus der Ewigkeit. Nachdem der Zustand des Gefallenseins in der zeitlichen Erscheinung von der Geburt des Individuums an eine bestimmte Anzahl Jahre, Monate und Tage gedauert hat, tritt zu einer bestimmten Zeit (sei es plötzlich oder allmählich) die entgegengesetzte Action der Freiheit ein, hebt den bisherigen Zustand auf und setzt einen anderen, entgegengesetzten an seine Stelle. Von einer Ausserzeitlichkeit oder Ewigkeit dieser Action kann in keinem Falle mehr die Rede sein; denn sonst wären beide entgegengesetzte Actionen und die beiden durch sie herbeigeführten entgegengesetzten Zustände ja ewig zugleich, was ein Unsinn ist. Diese Action entbehrt also in jeder Hinsicht des Merkmals, das Schopenhauer berechtigen würde, dabei von einer transcendentalen Freiheit zu reden; es ist ein einfacher Rückfall in das von ihm selbst perhorrescirte *liberum arbitrium indifferentiae*. Ausserdem begeht er die Inconsequenz, diesen angeblichen Act der indeterministischen Willensfreiheit durch eine veränderte Erkenntnissweise determinirt sein zu lassen, die entweder durch schmerzliche Erfahrungen oder durch objective Einsicht erlangt sein kann. Diese Inconsequenz aber bringt uns wieder in das rechte Fahrwasser; sie zeigt, dass die asketischen und quietistischen Erscheinungen wirklich durch gesetzmässige psychologische Processe motivirt und necessitirt sind, und mit einer angeblichen Freiheit und Aufhebung des Motivationsgesetzes nichts zu schaffen haben.*) Fällt aber diese negative Bethätigung der transcendentalen Freiheit hinweg, so entschwindet, so lange die positive als Selbstsetzung des Charakters aufrecht erhalten wird, die letzte Möglichkeit einer Modification des Charakters, d. h. einer Besserung des inneren Menschen, oder, theologisch ausgedrückt, einer Erlösung von der Sünde durch eigene sittliche Arbeit; man muss dann entweder als ein solcher, wie man einmal ist, bis an sein natürliches Ende weiter sündigen, oder es muss eine göttliche Gnade dazwischen treten, die von aussen den Gefallenen emporhebt.

Diese Auskunft würde Schopenhauer mit Recht verschmähen; Schelling indess eignet sie sich an. Soviel ist klar, dass die Gnade für das Individuum ein von aussen herzutretender Bestimmungsgrund ist, mithin als äussere Determination die innere Freiheit auf-

*) Vergl. Ph. d. U. II 409, auch 398—401 u. 494—495.

hebt. Insofern Gott als Persönlichkeit gedacht wird, statuirt die Annahme der Gnade sogar eine dämonische Besessenheit des Individuums durch Gott, hebt also sogar die Freiheitsform der individuellen Selbstthätigkeit auf. Nur wenn Gott als unpersönliches, absolutes Subject betrachtet wird, welches zugleich auch dieses Individuum ist, könnte die Gnadenwirkung Gottes als eine Function betrachtet werden, die zugleich auch einen integrirenden Bestandtheil des Individualgeistes bildet; dann muss sie aber auch eine nothwendige Folge aus dem zeitweiligen Gesammtzustande des Individuums sein, d. h. sie muss determinirt sein durch die vorangegangenen psychologischen Processe, und ist wiederum nicht frei. Theologisch ausgedrückt ist die Annahme der Gnade oder die Verstockung gegen dieselbe von dem Charakter des Individuums und seinem jeweiligen Seelenzustand abhängig, so dass der ganze mögliche Antheil der Freiheit dabei doch wiederum auf jene erste vorzeitliche That der Selbstsetzung des Charakters zurückgeworfen wird (Schellings W. I 7, S. 389).

Alle inneren Widersprüche jener das Wesen des Menschen bestimmenden freien That der Selbstsetzung des Charakters (Schelling I 7, S. 385), welche wir für die Schopenhauersche Lehre erörtert haben, gelten ganz in derselben Weise auch für diejenige Schellings, und es geschieht nur der Vollständigkeit halber, wenn wir fragen, wie Schelling seine Lehre begründen zu können glaubte.

In seinem ersten System (der Identitätsphilosophie) steht er der Kantschen Lehre über diesen Gegenstand noch sehr viel näher, insofern er das nebeneinanderher-Laufen einer zwiefachen Causalität aufrecht zu erhalten sucht (I 3, 679); aber den abstracten Rationalismus Kants überwindet er auch hier schon (I 3, 579 oben) dadurch, dass er von dem Bewusstsein auf den unbewussten Grund desselben zurückgeht (I 3, 594—598). Auch darin hält er an Kant fest, dass er die Freiheit auf theoretischem Wege für unbeweisbar erachtet (I 3, 633), und da er Kants Verwechselung der Willensfreiheit mit der reinen Vernunft hinter sich hat, so sieht er sich um so mehr dazu genöthigt, sich nach einer selbstständigen Begründung seines Freiheitsbegriffes umzuthun. Die schrittweise Umwandlung seiner Ansichten über die Freiheit chronologisch zu verfolgen, wäre eine sehr interessante Aufgabe, würde aber hier zu weit führen.

Die eigenthümliche Wendung, welche Schellings Auffassung der transcendentalen Freiheit in seiner mittleren Periode nimmt, lässt

sich am besten durch den diametralen Gegensatz charakterisiren, in welchen er mit derselben zu der seinen Ausgangspunkt bildenden Kantischen Auffassung tritt: Bei Kant existirte eigentlich nur eine Freiheit zum Guten, denn nur der reine Wille (d. h. die praktische Vernunft) galt als frei, und das Böse konnte nur durch ein „grundloses Quiesciren" dieser Freiheit zu Stande kommen (Schellings W. I 3, 579); bei Schelling umgekehrt existirt eigentlich nur noch eine Freiheit zum Bösen in jener Urthat, und das Gute kann nur bestehen entweder als grundloses Quiesciren jener Freiheit zum Bösen, oder durch Restitution des normalen Verhältnisses von aussen her. Zu dieser der Kantschen diametral entgegengesetzten Auffassung gelangte Schelling durch Franz von Baader, der eine mystisch-theosophische Erklärung des Bösen von Jacob Böhme entlehnt hatte und Schelling zur Annahme dieser Erklärung bewog (Schelling I 7, S. 366). Was an dieser Erklärung richtig ist, das Uebergreifen des Eigenwillens von seiner Stellung als dienstbares Organ in diejenige als Selbstzweck (ebd. 389), bedarf keines indeterministischen, transcendentalen oder mystischen Freiheitsbegriffes zur Folie. Erst die theosophischen Verunstaltungen, welche dieser einfache Gedanke bei Jacob Böhme erfahren hat, veranlassten Schelling aus dieser Lehre vom Bösen die Consequenz zu ziehen, dass eine transcendentale Freiheit als Voraussetzung derselben nothwendig angenommen werden müsse, — eine Begründung, deren Kritik wir uns füglich ersparen können. Es genügt, dass die „Selbstsetzung" des Individualcharakters ein sich widersprechender Begriff ist, der dadurch um nichts weniger sinnlos wird, wenn Schelling diese Selbstsetzung so interpretirt, dass sie nicht ein Selberwählen des Charakters bedeute, sondern die Entstehung desselben „durch eine Art von Contraction" (I 7, 430).

Wir stehen demnach vor folgender Alternative: entweder der Individualcharakter hat eine ewig unveränderliche Beschaffenheit durch eine einmalige übernatürliche freie That erhalten — dann ist diese That nicht eine That des durch sie erst entstehenden Individuums, sondern eine Schöpfungsthat Gottes; oder aber derselbe ist auf dem natürlichen Wege der Zeugung, des Wachsthums und der Modification (durch äussere Eindrücke und Gewöhnung) allmählich geworden, dann sind auch die Neigungen zum Bösen und Guten Producte einer natürlichen Causalität. Im ersteren Falle haben wir die Paulinisch-

Augustinische Lehre von der Gnadenwahl,*) im letzteren Falle die naturphilosophische Lehre von der Vererbung und Variabilität vor uns; in beiden Fällen aber ist von einer transcendentalen Freiheit des Individuums keine Rede mehr. Die Gnadenwahl widerspricht gleich sehr den theologischen Attributen der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes, und doch hat sie den hohen Werth, die schärfste Formulirung für die absolute Negation aller indeterministischen sittlichen Freiheit des Individuums zu sein, und positiv auszudrücken, dass in der ersten Anlage der Schöpfung (oder in dem ersten Urzustand des Kosmos) bereits die zureichende Ursache und unabwendliche Prädetermination für das sittliche Handeln eines jeden von uns unverrückbar gegeben ist. In diesem Sinne steht sie hoch erhaben über allen Illusionen einer transcendentalen Freiheit des Individuums da, und bedarf (nach Analogie aller übrigen theologischen Vorstellungen) nur in dem einen Punkte einer Correctur, dass die vermeintlich freie That der göttlichen Willkür als Resultat einer logischen Determination im Absoluten verstanden werden muss, d. h. dass die indeterministische Freiheit auch aus den einzelnen Acten Gottes, in welche sie sich hier geflüchtet hat, vertrieben werden muss.

Auf der andern Seite kommt dagegen dem Begriff der transcendentalen Freiheit ein speculativer Werth zu, der ihn über alle ewige Nothwendigkeit des Materialismus erhebt. Die *Causa sui* des Spinoza hat ihren guten und unentbehrlichen Sinn, sobald sie nur erstens nicht auf Individuen, sondern auf das All-Eine, und zweitens nicht auf den Inhalt oder die *essentia*, sondern bloss auf die Form oder *existentia* des Daseins oder der objectiven Erscheinungswelt bezogen wird. Alles Partielle ist durch die einheitliche Totalität determinirt, deren Moment es bildet; alles „Was und Wie" dieser Totalität ist in jedem Augenblick durch ihre autonome logische Selbst-Determination bestimmt. Das Einzige, was nicht logisch begründet ist, ist das „Dass" des allgemeinen Daseins; dieses allein ist durch einen freien Act geworden, aber die Freiheit dieses Actes (der Erhebung des Weltwillens zum actuellen Wollen) ist eben auch nur darum indeterminirt, weil derselbe unmotivirt und unvernünftig, alogisch und grundlos, d. h. absolut

*) Vergl. F. A. Müller „Briefe über die christliche Religion" (Stuttgart 1870) S. 194 197, auch 176—179.

zufällig ist. Auf der Anerkennung eines solchen Actes ruht die zeitliche Begrenzung des Weltprocesses nach rückwärts, auf ihr die Möglichkeit der Entwickelung, d. h. der Begrenzung des Weltprocesses auch nach vorwärts, also die Hoffnung auf ein Ende für das Elend des Daseins. Es giebt eine transcendentale, oder richtiger transcendente*) Freiheit des Willens zum Wollen (im Gegensatz zum Verbleiben in der Ruhe der Potentialität), aber nicht des Individualwillens sondern des einen Allwillens, und auch nicht eine Freiheit zur Bestimmung des Gegenstandes, Zieles oder Inhalts des Wollens, sondern nur zum Wollen in formeller Hinsicht.**) So verstanden wird der Begriff der transcendenten Freiheit frei von allen Widersprüchen, welche ihm bei Kant, Schelling und Schopenhauer anhaften, und erweist sich als ein unentbehrlicher metaphysischer Begriff,***) der aber das Individuum unmittelbar gar nicht mehr berührt, und deshalb auch ausser jeder Beziehung zur sittlichen Freiheit des Individuums steht.

So erweist sich denn der Begriff einer indeterministischen Freiheit in Bezug auf die endlichen Individuen, die doch allein Subjecte der Sittlichkeit sein können, in jeder Hinsicht als unhaltbar. Wir haben uns überzeugt, dass er in der phänomenalen Sphäre eine berechtigungslose Illusion ist, deren Consequenzen grade dasjenige zerstören, was angeblich durch diese Illusion gestützt und erhalten werden soll, nämlich die Verantwortlichkeit; dass aber durch Hinaufrücken der indeterministischen Freiheit in die transcendente Sphäre eine Grundlage für die sittliche Verantwortlichkeit erst recht nicht gewonnen werden kann, und dass dadurch der Begriff sich nur in ein Netz neuer Widersprüche verwickelt, ohne auch nur zu dem Schein einer Legitimation seiner Aufstellung zu gelangen. Wir dürfen mit gutem Gewissen, nachdem wir das Wild durch sein ganzes Revier gehetzt und

---

*) Ich habe den ungenauen Ausdruck „transcendentale Freiheit" nur deshalb beibehalten, weil Schelling und Schopenhauer denselben festgehalten haben, obwohl sie die Genesis des Begriffes, der er bei Kant diese Bezeichnung verdankt, verworfen haben.

**) Schopenhauer ist sich darüber noch unklar, ob die Selbstsetzung des intelligiblen Charakters bloss die formelle Entscheidung des Willens zur Bejahung des Wollens betrifft, oder ob sie auch zugleich einen bestimmten singulären Inhalt des individuellen Willens mit hervorbringt.

***) Vergl. Phil. d. Unb. Cap. C XV Nr. 2; Gesammelte Studien und Aufsätze S. 699—700 u. 713—716.

aus seinen versteckstesten Schlupfwinkeln vertrieben haben, Hallali blasen, und den Begriff einer indeterministischen Willensfreiheit für todt erklären, ohne dass ihm irgendeine Hoffnung bliebe, durch neue sophistische Künste nochmals zu einem gewissen Scheinleben erweckt zu werden. Um in dieser Hinsicht ganz sicher zu gehen, dazu war ein gründlicheres Eingehen auf die Lehre von der transcendentalen Freiheit nöthig, als dies manchem Leser erforderlich erscheinen mag, der nicht weiss, welchen Nimbus diese Lehre für die Augen so vieler philosophischer und theologischer Denker noch heute besitzt. Es schien mir unausweichlich, zur Gewinnung einer gesunden und rationellen Basis der Ethik einmal gründlich den falschen Schein zu zerstören, als ob eine indeterministische Freiheit in irgendwelcher Gestalt Princip der Moral sein oder überhaupt in deren psychologischen Grundlagen irgendwelchen Platz finden könne.

Das Gesammtresultat unserer Betrachtungen der letzten drei Abschnitte lässt sich dahin zusammenfassen: Die sittliche Bethätigung bedarf gewisser Formen der Freiheit, d. h. der Ledigkeit von gewissen Arten des Zwanges; aber diejenigen Factoren, denen die ungehemmte Bethätigung dadurch verbürgt werden soll, liegen selbst durchweg und ausschliesslich innerhalb der gesetzmässigen psychologischen Determination. Der Begriff der Freiheit ist nicht dazu geeignet, noch auch im Stande, diese sehr verschiedenen Factoren reell mit einander zu verknüpfen oder auch nur unter einen gemeinsamen höheren Begriff zu vereinigen, weil der positive Inhalt der letzteren durch den rein formalen und negativen Begriff der Freiheit gar nicht berührt wird. Die freie Bethätigung jener Factoren hat zu ihrem Correlat die Unfreiheit der anderen psychologischen Factoren, d. h. der Fortschritt in der sittlichen Freiheit besteht in der fortschreitenden Unterwerfung aller psychologischen Factoren unter die Oligarchie der sittlich wirkenden Factoren; das technische Werkzeug in diesem Fortschritt ist die Selbstbeherrschung und die Vervollkommnung derselben durch Uebung. Dieses unentbehrliche Werkzeug der Versittlichung darf nicht mit einem Princip der Sittlichkeit verwechselt werden. Im Uebrigen ist die vollständige sittliche Freiheit ein ziemlich complicirtes Resultat aus einer Anzahl von Factoren, deren mehrere allerdings nach ihrer positiven Bedeutung den Anspruch machen können, Moralprincipien genannt zu werden; aber das Resultat aus allen diesen Factoren kann nicht selbst wieder ein Moralprincip heissen

wollen, am wenigsten, wenn es unter Absehung von seinem positiven Inhalt nur nach seiner formalen und negativen Seite (als Freiheit) in's Auge gefasst wird.

---

7. Das Moralprincip der Ordnung.

Wir knüpfen an die Resultate des dritten Abschnittes an, dass nicht Freiheit und Gleichheit, sondern eine vernünftige Unfreiheit und Ungleichheit von der Vernunft gefordert seien. Das Maass der Freiheit und Unfreiheit, oder der individuellen Selbstständigkeit gegenüber dem Ganzen, beziehungsweise dasjenige der Unterordnung unter das Ganze, ist ebenso wie das Maass der Gleichheit und Ungleichheit, oder der allgemeinen Uebereinstimmung und besonderen Differenzirung, abhängig von der Art der Einordnung des Einzelnen unter die Nachbarelemente, mit denen es in directe oder indirecte Beziehung tritt. Vernünftig sind die Grade der Selbstständigkeit und Unterordnung, der Uebereinstimmung und Differenzirung dann, wenn sie sich einer vernünftigen Anordnung des Ganzen einfügen. Die Anordnung der constituirenden Elemente eines Ganzen ist aber wiederum dann vernünftig zu nennen, wenn sie nicht ein beziehungsloses Durch- oder Nebeneinander, nicht eine chaotische Unordnung, sondern eine gewisse Ordnung zeigt. Innerhalb des Begriffes der Ordnung sind natürlich wieder sehr verschiedene Stufen der Darstellung und Verwirklichung der Vernunft möglich, die sich zugleich als niedere und höhere Formen der Ordnung bezeichnen lassen.

Wenn ein conservativer Parteiredner Ordnung und Freiheit zu einander in Gegensatz stellt, so meint er damit eigentlich nicht die Ordnung, sondern die äusserliche, zwangsweise Verhinderung der Unordnung. Der Vertreter der Freiheit sieht in dem Vertreter der Ordnung seinen Feind, nicht nur weil er ihm die Freiheit, die er meint, verkümmern will, sondern auch weil derselbe eine nicht mehr durchweg vernünftige Ordnung gegen die beabsichtigten Reformen gewaltsam durch äusserliche Machtmittel aufrecht erhalten will. So aber ist der einseitige Conservative, indem er die bestehende Ordnung schützt, zugleich ein Beschützer der Unordnung, ganz ebenso wie der Revolutionär, der die bestehende Ordnung umstürzen will, auf die Gefahr hin, keine bessere an ihre Stelle setzen zu können. Der wahre Begriff

der Ordnung schliesst diesen falschen Gegensatz der Ordnung und Freiheit in sich ein; er gewährt nicht nur dem mit der wahren Ordnung verträglichen Maass von Freiheit Raum, sondern fordert dasselbe und hat es zu seiner Voraussetzung. Ein *ordre moral*, das durch Unterdrückung jeder Regung individueller und communaler Selbstständigkeit aufrecht erhalten werden soll, ist ein Hohn auf den Begriff der Ordnung, der nicht erst durch die Beifügung des Wortes *moral* noch gesteigert und verschärft zu werden brauchte. Eine Ordnung, die nur durch äusseren Zwang gewisser mächtiger Factoren, nicht durch selbstständige Mitwirkung aller constituirenden Elemente, aufrechterhalten wird, ist eben das Gegentheil der Ordnung, nämlich eine Unordnung, die nur zeitweilig in ihren Wirkungen suspendirt oder verschleiert wird, über kurz oder lang aber zu um so furchtbareren Ausbrüchen führt. Dieser *ordre moral* erinnert lebhaft an diejenige Ordnung, welche in einer Pavianherde von dem stärksten Männchen aufrecht erhalten wird; sie stimmt mit derselben in der Freiheitsbeschränkung der „in Ordnung gehaltenen" Individuen und in der eifersüchtigen Wahrung des alleinigen Genusses der Vortheile der Herrschaft überein.

In der That ist diese Art der Ordnung der Anfang für alle höheren Formen. Aus der Unordnung des reinen Naturzustandes, aus der annähernden Gleichheit und allgemeinen Freiheit für jedes Individuum ist nur dadurch zu einer socialen Ordnung zu gelangen, dass die Freiheit Vieler gründlich beschränkt wird, und diese Beschränkung kann zunächst nur die brutale Willkürherrschaft der rohen Gewalt sein, wie wir es bei den in Herden lebenden Affen sehen. Daraus, dass die Geschlechtsgemeinschaft der menschlichen Urzeit innerhalb des engeren Stammes oder der Herde eine communistische Form hatte, lässt sich schliessen, dass die Menschen aus Affen hervorgegangen sind, die, wie die Mandrille und Paviane, in Herden, und nicht, wie die uns bekannten Anthropoiden, in Einzelehen lebten. Erst dadurch, dass die Einzelehe (mit Hilfe des Weiberraubs aus feindlichen Stämmen) auf Basis der Herde oder Herdengemeinschaft sich entwickelte, erst dadurch wurde es möglich, dass die Familie zum Element einer höheren socialen Ordnung wurde, anstatt wie bei den jetzt lebenden Anthropoiden der Impuls zur ungeselligen Isolirung zu sein. Man kann darum behaupten, dass die Orang-Utan's dem Ideal der Freiheit und Gleichheit weit näher kommen, als die Menschen ihm jemals

gekommen sind, obzwar auch bei ersteren die Weiber und Kinder von den Männern beherrscht und in einer gewissen socialen Ordnung gehalten werden. Bei den Menschen combinirte sich schon früh die Ordnung der aus der Einzelehe entsprossenen Familie mit der Ordnung der Horde oder des Stammes, und nur die Stämme unter einander lebten in einem ordnungslosen Naturzustande (wie heute noch die staatlich organisirten Völker), der ihnen die Freiheit der Bewegung offen hielt. Ausserdem blieb dem Individuum ein anderes Gebiet der freien Bewegung innerhalb der von der socialen Ordnung gezogenen Schranken offen, während diejenigen Aeusserungen der Willkür, die mit der socialen Ordnung collidirten, von derselben unterdrückt wurden.

Das Unvernünftige der unbeschränkten Freiheit Aller besteht darin, dass sie den Kampf Aller gegen Alle auf allen Gebieten entfesselt, dass sie Keinen eines Gutes ruhig und sorgenfrei geniessen lässt, und die Kräfte Aller in dem Gegeneinanderwirken aufreibt, welche in dem Miteinanderwirken Allen grosse Förderung gewähren könnte. Die Ordnung ist vernünftig, indem sie die zwecklose Kraftvergeudung beschränkt, die Kräfte zu gemeinsamen Leistungen organisirt, und die Concurrenz auf bestimmte Gebiete concentrirt, auf denen sie noch immer hinreicht, um eine zweckmässige Auslese im Kampf um's Dasein herbeizuführen, aber gleichzeitig die concurrirenden Kräfte zur gemeinsamen Förderung verwerthet. Von der allgemeinen Freiheit hat Keiner etwas; indem aber jeder darein willigt, die Sphäre seiner Freiheit zu beschränken, sofern auch die Freiheitssphäre der Uebrigen eine entsprechende Einschränkung erleidet, gewinnt er erst die unentbehrliche Basis zur Verwerthung seiner, wenngleich beschränkten, Freiheit. Die Ordnung ist darum für den Einzelnen zwar einerseits eine Fessel der Willkür, andrerseits aber auch Bedingung für fruchtbringende Leistungen und ungestörten Genuss der errungenen Güter. Ohne Ordnung collidiren die Freiheitsäusserungen Aller mit einander und heben sich gegenseitig grösstentheils auf; die Ordnung erst ist die Bedingung, unter welcher die Freiheit eines Jeden mit der Freiheit aller Uebrigen zusammenbestehen kann, wenn auch in einer eingeschränkten Gestalt. So ist erst die Ordnung die Verwirklichung dessen, was die Freiheit erstrebt; der Freiheitsdrang der die Schranken der Ordnung überspringt, vernichtet sein eigenes Ziel und erreicht es nur, wenn er mit Ordnungssinn sich paart.

So ist in dem Begriff der Ordnung die erste haltbare Form gefunden, in welcher die Vernunftmoral zu einem bestimmten Princip sich herauskrystallisirt. Das Moralprincip der Ordnung ist zwar selbst noch abstract, denn wir erfahren aus der Forderung, dass eine Ordnung sein solle, noch keineswegs, wie diese im Besonderen beschaffen sein solle; aber es ist doch schon ein inhaltlich präcisirtes Princip im Verhältniss zu dem Moralprincip der praktischen Vernunft in seiner rein formalen Fassung. So stellt sich das Moralprincip der Ordnung als eine unentbehrliche Uebergangsstufe aus dem rein formalen Moralprincip der praktischen Vernunft zu den weiterhin zu erörternden inhaltlichen Ausgestaltungen desselben dar. Jede Betrachtung, die von der formalen Bestimmung, dass das Sittliche das Vernünftige sei, anhebt, und nicht bei dieser stehen bleiben sondern zu einem concreten inhaltlichen Princip gelangen will, muss durch das Moralprincip der Ordnung als die natürliche Vermittelung beider hindurchpassiren, wenn sie nicht eine begrifflich nothwendige Stufe überspringen will.

Den angegebenen Weg verfolgt auch Kant. Er fragt sich, wie „die reine, an sich praktische Vernunft unmittelbar gesetzgebend" werden könne, (Werke VIII S. 142), und findet, dass diess nur dann der Fall sei, wenn „die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen als solche dem Willen zum Princip dient" (VIII, 22). Das Princip soll also „die blosse Gesetzmässigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen") sein (ebd.), oder es soll die Vernünftigkeit des Willens sich darin documentiren, dass er, unabhängig von allem Inhalt des Gesetzes, eine rein formale Gesetzmässigkeit fordert und an ihrer Begründung mitwirkt. Hiernach ergiebt sich für das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" folgende Fassung: „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (VIII, 141). Nun ist es aber nicht ganz leicht, einzusehen, warum aus der Forderung der Vernünftigkeit sich die Forderung einer formalen abstracten Gesetzmässigkeit ergeben solle, da es sich hier ja nicht um ausnahmslose Naturgesetze, sondern um die Grundlinien der socialen Beziehungen handelt. Kant deutet (VIII 143) darauf hin, dass aus der Voraussetzung der Freiheit dieses Gesetz sich analytisch ableiten lasse, unterlässt aber diese Ableitung. Ebenso deutet er darauf hin, dass die Unhaltbarkeit einer

falschen Maxime des Handelns sich dadurch erweisen müsse, dass sie sich selbst zerstöre (VIII 24); aber die Beispiele die er bietet, fallen in die von ihm bekämpfte eudämonistische Pseudomoral zurück. Combiniren wir beide Andeutungen, so können wir sagen, dass die Freiheit, welche keine Schranke anerkennen will, sich selbst zerstört, indem sie überall auf den Widerstand gleich schrankenloser Willkür trifft, und darum nichts ausrichtet. Freilich kann hier nur von äusserer Freiheit die Rede sein, während Kant verkehrter Weise in der angeführten Stelle offenbar eine innere, indeterministische Willensfreiheit im Sinne hat. Ferner passt das Wort „Gesetzmässigkeit" hier nicht, da weder von ausnahmslosen Naturgesetzen, noch von staatlich publicirten Gesetzen, noch von inhaltlich bestimmten Moralgesetzen die Rede ist, sondern nur von dem Ersatz einer schrankenlosen Willkür durch eine geregelte Ordnung in den socialen Beziehungen. Hätte Kant das treffende Wort „Ordnung" gefunden, so würde mit einem Schlage ein aufklärendes Licht auf diese dunkle und doch so unentbehrliche Partie seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" gefallen sein. Denn das wird niemandem zweifelhaft sein, dass die unmittelbarste Offenbarung der Vernünftigkeit dieser Beziehungen in einer Ordnung derselben zu suchen ist, und dass die unmittelbarste Kundgebung der praktischen Vernunft im Willen im „Ordnungssinn" zu erkennen ist. Der Ordnungssinn ist es, dem die chaotische Regellosigkeit und Willkür einer schrankenlosen Freiheit widerstrebt, und der sich erst befriedigt findet, wenn dieselbe durch eine vernünftige Ordnung ersetzt ist. Was in das Schrankenlose, Unbegrenzte Maass und Ordnung bringt, das kann nur die Vernunft sein, wie schon die Alten wussten. Welcher Art aber die Ordnung sein müsse, das hängt nicht bloss von der ordnenden Vernunft ab, sondern auch von der empirischen Beschaffenheit dessen, was die Vernunft zu ordnen hat, und es ist der Cardinalfehler Kants, dass er dieses empirische, inhaltliche Element in seiner Bedeutung gänzlich verkennt und mit seiner Moral in einem aprioristischen Formalismus stecken bleibt, der doch selbst nur durch verstohlene Aufnahme der gegebenen empirischen Mannichfaltigkeit den Schein eines selbstständigen Inhaltes erlangt.

Dass die Herstellung einer socialen Ordnung das Werk der Vernunft ist, erkannte auch Rousseau; weil er aber von unbewusster Vernunft nichts wusste, glaubte er, die Menschen müssten ihre Ord-

nung durch verständige, bewusste Ueberlegung gewählt und festgesetzt haben. So kam er zu seiner Fiction eines *contrat social*. In Wahrheit vollzieht sich die sociale Entwickelung in der Hauptsache unbewusst, und umsomehr, in je früheren Stadien wir dieselbe betrachten. Die Umbildung bestehender Formen erfolgt immer durch Gewalt; jede Neuerung tritt als Entscheidung einer Machtfrage auf. Alle Interessen und Leidenschaften der Individuen sind mit betheiligt, und scheinbare Zufälligkeiten spielen eine wichtige Rolle dabei. Auch hier erweist sich das Ueberleben des Passendsten als ein wichtiges Instrument zur Realisirung der Vernunft; diejenigen Horden, welche die glücklichste sociale Ordnung adoptirt haben, überflügeln durch bessere Verwerthung ihrer Kräfte die zurückgebliebenen, und werden zu Trägern des Fortschritts. Aus allen diesen Factoren resultirt die vernünftige Ordnung; aber wir würden doch das Wichtigste vergessen, wenn wir ignoriren wollten, dass die im menschlichen Ordnungssinn zunächst unbewussterweise sich offenbarende Vernunft eine wesentliche Ursache für die willige Annahme einer modificirten, strengeren Ordnung in Zeiten der gemeinsamen Noth und Gefahr, und in noch höherem Grade ein conservativer Factor für die Aufrechterhaltung der einmal bestehenden und bewährten Ordnung ist, dessen Bedeutung gegenüber den vorhergenannten Ursachen in dem Maasse zunimmt, als die Ordnung reicher, vielseitiger und befestigter wird. Ohne die im Ordnungssinn auch subjectiv sich offenbarende unbewusste Vernunft bleibt die objective Ordnung stets nur eine durch äussere Gewalt verbürgte Institution, der deshalb kein Vorsichtiger ein rechtes Vertrauen schenken wird. Erst indem der Ordnungssinn in dieser Ordnung die Befriedigung seines subjectiven Bedürfnisses findet, gewinnt die Ordnung auch eine innere Bürgschaft. Mit voller Hingebung kann der Einzelne sich der gegebenen Ordnung nur in der stillschweigenden Vorraussetzung unterordnen, dass dasselbe Bedürfniss auch in den Uebrigen herrscht, dass also der Bestand der Ordnung auch innerlich durch den Ordnungssinn Aller oder doch der entscheidenden Mehrzahl verbürgt ist. Nur bei solcher Fundamentirung der Ordnung in einem moralisch werthvollen Triebe lässt sich von moralischer Ordnung im Gegensatz zu einer bloss physischen, äusserlich erzwungenen, sprechen. Nicht eine äussere Einzwängung der individuellen Willkür hat einen moralischen Werth.

sondern nur die innere Selbstbeschränkung, die Regulirung des Freiheitsdranges durch den Ordnungssinn.

Die Sphäre für die Bethätigung des Ordnungssinnes ist erheblich weiter als diejenige der socialen Ordnung; sie umfasst das ganze Leben des Menschen nicht nur in allen seinen Beziehungen zur Aussenwelt, sondern selbst in dem inneren Gebiet des Denkens, Fühlens und Begehrens. Der Unordentliche hat viel weniger von seinem Eigenthum, weil er oft nicht im Stande ist, über den für die Aufgabe des Augenblicks erforderlichen Theil desselben rechtzeitig zu verfügen. Da er nie weiss, wo er ein bestimmtes Besitzobject zu suchen hat, so kostet ihn dessen Herbeischaffung in der Regel so viel Zeit und Mühe, dass er es bei nicht gerade sehr wichtigen Veranlassungen häufig vorziehen wird, auf den Versuch der Auffindung zu verzichten; d. h. die Unordnung entzieht den freien Niessbrauch des Eigenthums. (Umgekehrt kostet eine pedantische Ordnungsliebe weit mehr Zeit und Mühe zur Instandhaltung der Ordnung, als die Summe der speciellen Gebrauchsfälle erfordert haben würde, ist also wiederum unvernünftig.) Der Ordnungssinn ist so die unentbehrliche Grundlage aller wirthschaftlichen Tugenden. Nur eine ordnungsmässige Uebersicht über Einnahme und Ausgabe ermöglicht es, die Extreme der Knauserei und der Verschwendung mit Sicherheit zu vermeiden, und ohne vorher Ordnung in das zu behandelnde Material gebracht zu haben, ist keine technische oder wissenschaftliche Leistung von einiger Ausdehnung durchzuführen. Der Ordnungsliebende weiss ebenso in den Schubfächern seines Gedächtnisses sich blindlings zurecht zu finden, wie in den Schränken seiner Wohnung; er beherrscht seinen geistigen Besitz wie seinen materiellen, und ist darum nach beiden Seiten im Stande, auch mit einem geringem Vermögensstande verhältnissmässig Bedeutendes zu leisten, während ein reicher aber ungeordneter Geist entweder ganz unfruchtbar bleibt, oder formell unreife Leistungen producirt.

Von besonderer moralischer Bedeutung ist der Ordnungssinn für das Gebiet der Gefühle und Begehrungen. Sieht es hier unordentlich und chaotisch aus, drängen sich die Gefühle und Begehrungen nach Willkür und Laune ohne Rücksicht auf Ort, Zeit und Umgebung hervor, so werden auch die besten moralischen Anlagen nicht im Stande sein, eine befriedigende, sittliche Gesammterscheinung hervorzubringen. Wer morgens seinem Gelüste nach einem fröhlichen Ge-

lage die Zügel schiessen lässt, und zur Schlafenszeit sich an die Arbeit setzt, wird entweder schlecht arbeiten, oder seine Gesundheit untergraben. Wie im äusseren Tages- und Lebenslauf viel von einer ordnungsmässigen Zeiteintheilung abhängt, so auch im inneren Leben der Gefühle. Das berechtigtste und schönste Gefühl kann verletzend wirken, wenn es zu einer Zeit und unter Umständen sich kundgiebt, wo ein Gefühl entgegengesetzter oder doch abweichender Art am Platze gewesen wäre. Die Unordnung, man möchte fast sagen: Liederlichkeit der Gefühle ist ein Charakterfehler, den man relativ am häufigsten bei Sanguinikern beobachten kann. Es giebt Menschen dieses Temperaments, die, aller schönsten und edelsten Gefühle fähig, doch den Eindruck sittlicher Verwahrlosung machen, nur deshalb, weil ihr Gefühlsleben jeder regelmässigen Ordnung entbehrt, und die einzelnen Gefühle zu ungehöriger Zeit hervortreten und zur gehörigen Zeit ausbleiben. Solche Personen können bei erster Bekanntschaft von entzückender Liebenswürdigkeit sein; aber es hält keiner lange mit ihnen aus, da sie jeden durch das Unschickliche und Ungeordnete ihrer Gefühlsweise über kurz oder lang zurückstossen.

Noch wichtiger als für das innere Gefühlsleben ist die Ordnung für das Handeln. Grade in den häufig wiederkehrenden kleinen Pflichten ermüdet die Pflichterfüllung am leichtesten; hier ist eine feste Ordnung im Thun der sicherste Schutz gegen Lässigkeit und Pflichtversäumniss. Rechnet man aber im Menschenleben die Summe solcher kleinen Pflichten zusammen und vergleicht sie mit der dargebotenen Anzahl von Gelegenheiten zu hervorragenderen sittlichen Handlungen, so wird man finden, dass die erstere in dem sittlichen Debet des Menschen weit schwerer in's Gewicht fällt. Wenn man die Pünktlichkeit im Innehalten der festgesetzten Zeit „die Höflichkeit der Könige" genannt hat, so kann man die Pünktlichkeit in der Erfüllung jener kaum noch als Pflicht erscheinenden laufenden Tagespflichten als die Tüchtigkeit im täglichen Leben bezeichnen; diese Pünktlichkeit beruht aber in beiderlei Hinsicht hauptsächlich auf dem Ordnungssinn. Von den vielseitigen Aeusserungen des Ordnungssinnes ist mithin der Trieb nach Begründung und Erhaltung einer socialen Ordnung nur eine, wenngleich die wichtigste, und man wird es nach den vorstehenden Andeutungen erklärlich finden, dass ich das in seiner Bedeutung meist verkannte oder doch unterschätzte Princip der Ordnung in die Reihe der übrigen Moralprincipien mit aufgenommen habe.

Das Princip der Ordnung ist dem der Harmonie nahe verwandt. Was rationalistisch betrachtet Ordnung genannt wird, stellt sich, sobald es zur sinnenfälligen Erscheinung gelangt, als Harmonie dar, und dies gilt in gleicher Weise für die Ordnung des Makrokosmos, für die sittliche Weltordnung im Leben der Menschheit und für die Ordnung in dem geistigen Leben eines Individuums oder in seinem äusseren Haushalt. Es ist dieses Beispiel einer nahen Berührung der rationalistischen und ästhetischen Moralprincipien wohl geeignet, sich einerseits die innige Verwandtschaft der Vernunftmoral und Geschmacksmoral und andererseits ihren Unterschied zum Bewusstsein zu bringen. Der Unterschied ist bereits ausgesprochen durch die hinzugefügte Bedingung: „sobald es zur sinnenfälligen Erscheinung gelangt." Die Vernunftmoral ist abstract, sie ist nicht an die Erscheinung gebunden, sondern dringt auf das hinter der Erscheinung liegende Wesen, das sie sich durch Begriffe vergegenwärtigt; die Geschmacksmoral kann das Wesen nicht anders als im Gewande der sinnlichen Erscheinung erfassen, und kann daher auf das Wesen der Sache keine Rücksicht nehmen in solchen Fällen, wo dasselbe nicht Gelegenheit hat, zur Erscheinung zu gelangen. Die Vernunftmoral läuft Gefahr, dass ihre abstracten Begriffe sich mit dem Wesen der Sache nicht decken, und eine einseitige, schablonenhafte pedantische, den concreten Verhältnissen nicht adäquate Ordnung installiren; der Geschmacksmoral liegt die entgegengesetzte Gefahr nahe, über der gefälligen Erscheinung das Wesen der Sache hintanzusetzen und wohl gar vom wesenlosen Schein sich blenden und berücken zu lassen.

Wählen wir ein möglichst einfaches und darum triviales Beispiel. Die Dame ordnet ihr Zimmer im Sinne der Harmonie; so weit der Blick des eintretenden Besuchers reicht, herrscht musterhafte Ordnung; ein zurückgebliebenes Zeichen oder eine Spur des ordnungsmässigen Gebrauchs der „guten Stube" würde der Dame als ein Schandfleck erscheinen, der ihr die Schamröthe in die Wangen treibt. Aber wenn sie die Schränke und deren Schubladen öffnet, um ihre Toilette zum Ausgange zu vervollständigen, so muss sie ihren Hut, ihren Fächer, ihr gesticktes Taschentuch, ihren Sonnenschirm, ihren rechten und ihren linken Handschuh, ihr Geldtäschchen und die Notizen für die beabsichtigten Besorgungen lange Zeit vergeblich suchen, weil mehr oder minder grosse Unordnung darin herrscht. Der Mann dagegen duldet unbekümmert in seinem Wohnzimmer die Spuren des Gebrauchs, d. h.

des Bewohntseins, weil ihm eine den Gebrauch ausschliessende Harmonie der Erscheinung mit Recht vernunftwidrig erscheint, in seinen täglichen Gebrauchsobjecten aber hält der ordentliche Mann eine solche Ordnung, dass er z. B. Hut, Stock, Ueberzieher, Geld- und Brieftasche, Cigarren, Handschuh u. s. w. auch im Finstern von ihren regelmässigen Plätzen fortnehmen kann. Bei der Dame wird ihre Aufräumesucht unter Umständen zur Manie, beim Manne kann der Ordnungssinn höchstens zur Pedanterie erstarren. Erstere hat die Absicht, durch die Herstellung tadelloser Harmonie sich und Anderen zu gefallen, und diese Gefallsucht führt zur Eitelkeit und zuletzt zur Narrheit (z. B. zur völligen Abschliessung einzelner Wohnräume gegen jeden Gebrauch); letzterer dagegen behält immer den sachlichen Zweck im Auge, wenn auch seine Pedanterie ihn verleiten kann, sich mit Mitteln zu plagen, die der fragliche Zweck nicht lohnt. — Wenngleich dieses Beispiel kaum in die Sphäre der Moral hineinreicht, so ist es doch wohl geeignet, das Verhältniss der ästhetischen und rationalistischen Impulse des Handelns zu einander zu erläutern, und dadurch auch das Verhältniss der Geschmacks- und Vernunftmoral im Ganzen zu illustriren. Das günstigste Resultat wird sich natürlich dann ergeben, wenn Ordnungssinn und Geschmack für harmonische Erscheinung einander ergänzen, wenn Vernunftmoral und Geschmacksmoral einander durchdringen, so dass die erstere das herrschende Element bleibt, die letztere aber die abstracte Einseitigkeit und Härte der ersteren mildert und durch Accommodation an den concreten Fall zur gefälligen und doch vernunftgemässen Erscheinung vollendet.

Wie einerseits mit dem Princip der Harmonie, so berührt das Princip der Ordnung sich andererseits mit demjenigen der Sitte. Man kann die Sitte als das objectiv gewordene Resultat der Bestrebungen des socialen Ordnungssinnes, und das Princip der Ordnung als die rationalistische Triebfeder der Entstehung und Bewahrung der Sitte bezeichnen. Das Princip der Ordnung ist das wichtigste genetische Princip der Sitte, die Sitte aber ist die zur objectiven Macht einer äusseren Autorität erstarrte Ordnung. Beiden Principien ist das gemeinsam, dass ihre logische Substanz oder ihr vernünftiger Kern ihnen wesentlich unbewusst bleibt, und dass ihre Energie nicht in der Bestimmtheit ihres Inhalts, sondern in der formellen Seite ihres Wesens zu suchen ist. Wie der Ordnungssinn nach Ordnung um der Ordnung willen strebt, so wird die Sitte respectirt, weil sie einmal Sitte ist.

nicht um ihres Inhalts willen. Hiermit stimmt überein, dass das Princip der Ordnung nicht als alleinige, sondern nur das wichtigste genetische Princip der Sitte ist, nämlich der erzeugende Grund dafür, dass eine Sitte sich entwickelt, nicht welcher Art die so entstehende Sitte ist. Für den Inhalt der Sitte ist in erster Reihe die Summe der Gefühlsmoralprincipien bestimmend, und derselbe wird sich verschieden gestalten je nach den ethnologischen Verschiedenheiten in dem Stärkeverhältniss der verschiedenen Gefühlsmoralprincipien zu einander, sowie ihrer Totalität zu den ästhetischen und rationalistischen Moralprincipien. Der Inhalt der Sitte eines Volkes zu einer bestimmten Zeit ist sonach der objective Niederschlag der Bethätigung der Gesammtheit seiner moralischen Triebfedern in ihrem ethnologischen Durchschnittsverhältniss, während die Entwickelung irgendwelcher Sitte aus einem sittenbildenden Triebe abzuleiten ist, der mit dem socialen Ordnungssinn identisch ist.

Da das Moralprincip der Ordnung sich in seinem Product als Princip erhält und für das Bewusstsein erkennbar bleibt, während das Princip der Sitte als ein seiner Entstehung nach unverständliches Product dem Individuum gegenübertritt, so ist ersteres autonom, letzteres heteronom; da der Ordnungssinn und die übrigen für den Inhalt der Sitten bestimmenden subjectiven Moralprincipien die Sitte nicht ein für allemal erzeugen, sondern aus sich heraus stetig fortbilden und zu höheren Formen entwickeln, so sind sie das regulative Princip für die Sitte, nicht die Sitte dasjenige für die subjective Sittlichkeit im autonomen Sinne; da die Sitte ein Niederschlag ethnologisch gefärbter Sittlichkeit ist, so kann sie kein Maassstab sein für Mitglieder anders veranlagter Völker oder für ein über ethnologische Beschränktheit hinausgerücktes Menschenthum; da die Sitte nur das Durchschnittsverhältniss der sittlichen Triebfedern eines Volkes zu einer bestimmten Zeit abspiegelt, so kann sie nicht Richtschnur sein für das Leben und Handeln von Gliedern dieses Volkes, welche über dieses mittlere Durchschnittsniveau hervorragen und an seiner Erhöhung arbeiten. Dies Alles bestätigt die oben gegebene Kritik des heteronomen Moralprincips der Sitte, und zeigt, um wie viel tiefer wir jetzt gegraben haben, wo wir uns mit den autonomen Wurzeln ihrer Entstehung beschäftigen. Es schien dieser Hinweis nützlich, um dem Ziehen unrichtiger Schlüsse aus der nahen Berührung zwischen den Principien der Sitte und der Ordnung vorzubeugen.

8. Die Moralprincipien der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit.

Wenn ich im Sinne einer bestimmten socialen Ordnung handeln soll, für welche ich häufig Opfer an individuellem Wohlsein und persönlicher Bequemlichkeit werde bringen müssen, so wird meine Opferwilligkeit durch nichts kräftiger unterstützt werden als durch die Voraussetzung, dass diese Ordnung nicht bloss eine in meinen Augen vernünftige, nicht bloss mein subjectives Postulat ist, sondern dass sie eine objectiv begründete, eine in ihrer Vernünftigkeit allgemein anerkannte sei. Wenn ich die Leistung erfülle, zu welcher ich mich vertragsmässig anheischig gemacht habe, so thue ich es mit dem Bewusstsein, dass es objectiv in der Ordnung ist, geschlossene Verträge zu erfüllen; wenn ich mit den Abzeichen eines Parlamentairs einer feindlichen Truppe entgegengehe, so thue ich es in der Voraussetzung, dass auch der Feind es als eine vernünftige und innezuhaltende Ordnung anerkenne, dass man auf Parlamentaire nicht schiesst. In beiden Fällen ist mein ordnungsmässiges Verhalten keineswegs durch die Ueberzeugung bedingt, dass die Personen, auf welche mein Handeln sich bezieht, unter allen Umständen in ihren Handlungen die nämliche Ordnung beobachten werden, wohl aber darauf basirt, dass die nämliche Ordnung von ihnen als vernünftig, und ein Verstoss gegen dieselbe als ordnungswidrig anerkannt wird. Wo und insoweit diese Voraussetzung fehlt, da und insoweit fehlt der Vernunftmoral die entscheidende Bedingung, welche am kräftigsten im Stande ist, mich zu ernsteren Opfern zu Gunsten Dritter zu bestimmen; wenn dann nicht etwa die Gefühlsmoral an Stelle der Vernunftmoral eintritt, so wird letztere in solchen Fällen nur zu häufig gegen jedes Opfer sprechen müssen. Wenn ich z. B. als Ansiedler und Nachbar eines wilden Naturvolkes lebe, dass sich erfahrungsmässig jeder vernünftigen Regulirung des Grenzverkehrs entzieht und stillschweigend einen permanenten Kriegszustand ohne die den Krieg humanisirenden Grundsätze unterhält, so kann vielleicht das Mitleid und die allgemeine Menschenliebe zur Schonung der besiegten Feinde rathen, die Vernunft aber kann nur die Ausrottung der culturfeindlichen Race und ihre Ersetzung durch eine culturfähige Race empfehlen und wird die Regungen des Mitgefühls in solchem Falle als sittliche Verirrungen des Gefühls bekämpfen müssen.

Wenn nun für jeden Einzelnen die Anerkennung der fraglichen Ordnung durch alle Uebrigen die Voraussetzung für sein opferwilliges Innehalten derselben ist, so ist es für die Herstellung und den Fortbestand einer gesicherten Ordnung die wichtigste Bedingung, jedem Einzelnen die Gewissheit zu gewähren, dass alle Uebrigen die nämliche Ordnung als vernünftig anerkennen. Zu diesem Zweck genügt aber die Sitte nicht. Sie ist zu schwankend und unbestimmt; sie ist eine andere in verschiedenen Schichten, ja sogar in verschiedenen Familien; sie ist oft unklar, lässt in wichtigen Dingen der individuellen Willkür zu viel Belieben, und schränkt auf anderen Gebieten die Freiheit nutzlos ein. Um das sichere Gefühl der Anerkennung einer bestimmten Ordnung durch Alle in jedem Einzelnen zu begründen, dazu muss die Ordnung klargemacht, definirt und festgestellt werden, d. h. muss die Ordnung zur Satzung werden.

Die Satzung entwickelt sich überall aus der Sitte durch das angegebene Bedürfniss. Aus dem weiten Gebiete der Sitte werden die wichtigsten Grundlagen einer für das Gedeihen der Gesellschaft nothwendigen Ordnung ausgeschieden und zur Satzung erhoben. Indem diese Satzung von allen Gliedern des Gemeinwesens für sich und ihre Kinder als vernünftige Ordnung und innezuhaltende Richtschnur des Handelns anerkannt wird, wird die Rechtsordnung gegründet, welche durch Satzung definirt und in älteren Zeiten meist noch durch eine religiöse Weihe geheiligt wird. Ob die Satzung durch einen geachteten Bürger ausgearbeitet und von der Volksversammlung beschlossen wird, ob sie von einem König oder Dictator dem Volke vorgeschrieben wird, oder ob sie von einem Priester als göttliche Offenbarung verkündet wird, ist hierbei gleichgiltig; es kommt nur darauf an, dass jeder das Bewusstsein empfängt, dass die definirte und promulgirte Satzung von Allen als vernünftige Ordnung und als Richtschnur ihres Handelns anerkannt wird, und dies muss je nach dem Volksbewusstsein in den verschiedenartigen Verfassungszuständen auf verschiedene Weise erreicht werden. Da es unmöglich ist, die Rechtsordnung von der Zustimmung jedes Einzelnen abhängig zu machen (es würden sich stets Individuen finden, denen die Vernunft des Rechtes nicht einleuchtet, oder deren Interessen dadurch beeinträchtigt werden), so muss zum Zustandekommen der Rechtsordnung bereits ein Gemeinwesen bestehen, das als juristische oder moralische Person zu betrachten ist, als solche einen eigenen Willen hat und verfassungsmässige

Organe zur Fixirung und Aeusserung dieses Willens besitzt. Mit andern Worten: die Rechtsordnung setzt den Staat (im weitesten Sinne des Wortes) voraus und ist nur im Staate möglich.*) Besteht vor der ersten Feststellung einer Rechtsordnung noch nichts, was man als Staat bezeichnen kann, so ist die Constituirung des Staates mindestens ein mit der ersten Rechtsordnung zusammenfallender Act. Das Gemeinwesen besteht vor der Rechtsordnung als Institution der Sitte; aber seinen rechtlichen Charakter, seine Bedeutung als juristische Person kann es erst durch die Rechtsordnung erhalten, indem seine Verfassung zum integrirenden Bestandtheil der letzteren wird, und so erst wird das Gemeinwesen zum Staat.

In der Regel spielen in den Zeiten der Entstehung einer Rechtsordnung die autoritativen Moralprincipien eine grosse Rolle, weshalb auch die religiöse Weihe der Satzung sich besonders wirksam erweist. Aber diese Verquickung mit heteronomer Pseudomoral vermag das Wesen der Rechtsordnung nicht zu alteriren, die sich bei fortschreitender Entwickelung immer mehr und mehr von solchen fälschenden Beimischungen reinigt. Dieses Wesen aber ist die vernünftige Ordnung des socialen Lebens, definirt durch allgemein anerkannte Satzung.

Da die Rechtsordnung, objectiv genommen, gleichsam ein Ausscheidungsproduct der Sitte ist, so ist sie jünger als diese, und enger als diese. Es gab lange Zeit sittliches Unrecht und sittliche Pflichten, ehe es juridisches Unrecht und juridische Pflichten gab; ebenso giebt es heute noch einen weiten Kreis sittlichen Unrechtes und sittlicher Pflichten ausserhalb der Sphäre juridischen Unrechtes und juridischer Pflichten. Wie sehr auch die Rechtsordnung seit der Zeit ihres Entstehens ihr Gebiet erweitert hat, und wie sehr sie dasselbe auch ferner erweitern möge, sie wird ihrer Natur nach niemals die gesammte Sphäre des sittlichen Handelns umspannen können. Denn in dem Maasse wie das Bedürfniss hervortritt, complicirtere Ordnungen dem socialen Verkehr durch Satzung zu Grunde zu legen, desto complicirter muss auch das ganze Leben geworden sein, und desto mehr muss auch die ausserhalb der Rechts-

*) Deshalb kann es auch ein internationales Recht im eigentlichen Sinne zwischen souveränen (d. h. nicht von einem Staate höherer Ordnung in sich befassten) Staaten nicht geben (vergl. meine „Ges. Studien und Aufsätze" A VI S. 127—130).

ordnung fallende Sphäre sittlich differenter Handlungen sich erweitert haben. Die Rechtsordnung ist hinter der Gesammtheit des sittlichen Bewusstseins immer um mehrere Tagereisen zurück, weil nur der abgeklärte und zweifellos gewordene Theil des sittlichen Bewusstseins als Rechtsordnung fixirt werden darf, und auch dieser nur, so weit er seiner Natur nach in abstracte Regeln hineingeht und sich in allgemein gültiger Weise definiren lässt, was bei einem grossen Theil der Geschmacks- und Gefühlsmoral niemals möglich sein wird. Im Uebrigen giebt es keine Grenzbestimmung *a priori* für die Gebiete von Rechtsordnung und freier Sittlichkeit; wir behandeln heute höchst intime Verhältnisse (z. B. das eheliche Leben, die Kindererziehung, das Verhältniss von Arbeitgeber und Arbeitnehmer) als Gegenstände der Rechtsordnung in einem Umfange, den man auf einfacheren Culturstufen für unmöglich gehalten haben würde, und es entzieht sich jeder Berechnung, welche Gebiete der heute noch ausserhalb der Rechtsordnung stehenden Sittlichkeit nach einigen weiteren Jahrtausenden von derselben umfasst sein werden. Zu jedem bestimmten Zeitpunkt giebt die bestehende Rechtsordnung selbst die fragliche Grenze an; aber diese Grenze selbst ist in beständiger Erweiterung begriffen, und der weitere Verlauf dieser geschichtlichen Entwickelung entzieht sich jeder Construction *a priori*.

Ganz falsch ist es, eine solche Bestimmung daraus herzuleiten, dass die Rechtsordnung erzwingbar sei, die Sittlichkeit nicht. Wäre das richtig, so wäre doch nichts damit anzufangen. Denn auch die mit Strafen bedrohte Verletzung der Rechtsordnung wird doch nur dann geahndet, wenn sie bekannt wird und erweisbar ist, und das beste Recht auf eine Sache hilft mir nicht zu ihrer Wiedererlangung, wenn ich es nicht nachweisen kann, oder wenn mein Nachweis durch falsche Gegenbeweise entkräftet oder durch fahrlässige Richter missachtet wird. Somit ist alle bestehende Rechtsordnung nur unter Umständen erzwingbar und wird ihre Bedeutung als Rechtsordnung durch die factische Ausführbarkeit oder Unausführbarkeit dieses Zwanges gar nicht alterirt. Auch jetzt schon umfasst die Rechtsordnung Gebiete, auf denen die Wahrscheinlichkeit, dass Rechtsverletzungen zur Cognition und zum Erweise gelangen, eine sehr verschiedene Grösse hat. Es kann im Begriff der Rechtsordnung als solcher kein Hinderniss liegen, dieselbe auch auf so intime Gebiete des persönlichen Zusammenlebens auszudehnen, wo die fragliche Wahrscheinlichkeit

eine noch weit geringere als in den bisher gegebenen Fällen wird. Dass es aber irgend welche Gebiete gebe, wo die Verletzung der sittlichen Ordnung sich schlechthin und unter allen denkbaren Umständen der Cognition und Repression entziehe, das wäre eine durch nichts zu begründende Behauptung.

In Wahrheit ist aber die Erzwingbarkeit des Rechtes ein ganz äusserliches Accidenz der Rechtsordnung, welches in keiner Weise zu ihrem Begriff gehört. Nicht die physische Erzwingbarkeit, sondern das Recht zur Ausübung eines Zwanges bildet einen integrirenden Bestandtheil des Rechtsbegriffes, und es beruht auf einer Verwechselung beider, wenn die physische Erzwingbarkeit als charakteristisches Merkmal desselben angesehen wird. Die Rechtsordnung ist Rechtsordnung, weil und insofern sie als vernünftige und verbindliche Satzung allgemein (beziehungsweise durch die verfassungsmässigen Organe des Gemeinwesens) anerkannt, festgestellt und veröffentlicht ist. Ob und welche Vorkehrungen nebenher getroffen sind, um eine Ahndung oder Repression der Rechtsverletzung zu verbürgen, ist eine Utilitätsfrage, keine Rechtsfrage, obwohl die Berechtigung zu solchen zweckmässigen Vorkehrungen im Begriff der Rechtsordnung selbst liegt, so dass sie auch durch die Gesetzgebung zum integrirenden Theil der Rechtsordnung erhoben werden können. Eine Handlung wird nicht dadurch zum juridischen Unrecht, dass sie mit Strafe bedroht ist, oder dass der Executor kommen kann, um sie rückgängig zu machen, sondern dadurch, dass sie ein Verstoss gegen die bestehende Rechtsordnung ist. Dass ein solcher Verstoss in der Satzung selbst mit Strafe bedroht ist, alterirt seinen Begriff als juridisches Unrecht gar nicht, und ist ohne alle ethische Bedeutung im Sinne der Autonomie; es ist nur eine Zuhilfenahme der individual-eudämonistischen Pseudomoral, um die einer hinlänglichen autonomen Sittlichkeit entbehrenden Individuen durch egoistische Motivation soweit zur Legalität des äusseren Verhaltens zu nöthigen, dass der Bestand der Gesellschaft dadurch gesichert wird. Es ist schlimm genug, dass eine Satzung ohne Hinzufügung der Strafe im Falle des Zuwiderhandelns sich meistens zu wenig wirksam erweist; es zeigt dies nur, wie wenig Rechtlichkeit und Rechtssinn herrscht, und wie sehr gemeine Furcht die Bestie von Volk bändigt. Aber diese thatsächliche Verquickung mit egoistischer Pseudomoral darf uns nicht hindern, die autonom-sittliche Bedeutung der Rechtsordnung in ihrer allgemein anerkannten Vernünftigkeit zu

sehen. Thatsächlich giebt es in der Rechtsordnung der modernen Staaten Stücke, bei denen die Strafandrohung fortgelassen ist, weil die rechtliche Gesinnung der betroffenen Kreise für eine ausreichende Bürgschaft der Beobachtung des Gesetzes gehalten wurde (z. B. die Oesterreichischen Kirchengesetze). Freilich kann und darf der Staat auch in solchen Fällen auf das im Wesen des Rechtes gelegene Recht auf Erzwingung des Rechtes nicht verzichten, wenn er auch in ausgedehntem Maasse auf die Ausübung desselben verzichten kann. Damit aber dem Staate unter allen Umständen (auch wo das Gesetz keine Strafandrohung enthält) das Recht zur Erzwingung des Rechtes gewährleistet ist, darum steht der Regierung das Mittel der „Verwaltungsexecution" zu, welches von dem Wink des orientalischen Despoten bis zum modernen Rechtsstaat sehr verschiedene Formen durchläuft.

Das Wesen des Rechtes ist völlig unabhängig von seiner realen Erzwingbarkeit; Recht bleibt Recht, auch da, wo das Wissen oder die Macht des Staates unzulänglich ist, um sein Recht zur Erzwingung des Rechtes geltend zu machen, oder wo seine Organe die Realisirung des Rechtes in der Ausführung vermitteln oder entstellen. Recht bleibt Recht, auch da wo es unerweisbar ist, oder wo der Beschädigte wegen seiner Mittellosigkeit sein Recht nicht geltend machen kann, oder wo es durch Irrthum, Fahrlässigkeit, Untüchtigkeit oder bösen Willen der Richter verkannt wird, oder wo es zwar erwiesen und anerkannt, aber wegen Zerrüttung der ausübenden Gewalt nicht vollstreckbar ist. Unter normalen Verhältnissen nennt man das Recht nur darum erzwingbar, weil man die ersten drei Fälle ignorirt, und den Staatswillen für mächtig genug zur Erzwingung hält, um den widerstrebenden Willen Einzelner oder einer Minderheit zu beugen. Diese Annahme hat die Präsumtion für sich; in einem tüchtigen Volksstamm unter gesunden politischen Verhältnissen und bei aufsteigender Entwickelungsrichtung wird das Recht im Ganzen oder im Durchschnitt einen hinreichend wirksamen staatlichen Rechtsschutz geniessen, um die Aufrechterhaltung und Fortbildung der Rechtsordnung den rechtsfeindlichen Mächten und Interessen gegenüber sicher zu stellen. Anders aber in Perioden des Verfalles, wo auch die Rechtsordnung in Verwahrlosung geräth, oder wo der Staatswille in Ohnmacht versinkt, und die rechtlose Willkür der Parteien, Stände oder Individuen zur Herrschaft gelangt. Selbst ausserhalb eines

dauernden Verfalles finden wir kürzere oder längere Uebergangsperioden, wo die Macht des Staates als Träger der Rechtsordnung gebrochen ist, und convulsivische Zuckungen die Gesellschaft bis in's Mark erschüttern; auch da behält das Recht seine ideale Bedeutung und tritt nach der Wiederkehr ruhiger Zeiten von Neuem in Kraft, es sei denn, dass die Rechtsordnung inzwischen wesentliche Aenderungen erfahren habe.

Auch die Fortentwickelung des Rechtes vollzieht sich durch Kämpfe zwischen den Vertretern des einstmals Vernünftigen und denen des künftig Vernünftigen, und diese Kämpfe nehmen besonders dann einen heftigen und revolutionären Charakter an, wenn die Vertreter des einstmals Vernünftigen auf ihre erworbenen Rechte pochen, ohne zu bedenken, dass alles, was erwerbbar ist, seinem Begriff nach auch verlierbar sein muss. Eine ideale Staatsverfassung muss den Kampf um's Recht in friedliche Bahnen lenken, und dafür Sorge tragen, dass das geschriebene Recht stets mit dem Rechtsbewusstsein des Volkes in Uebereinstimmung bleibt; weil aber viele Staatsverfassungen dieser idealen Forderung zu fern bleiben, so kann es kommen, dass die Vertreter des Staatswillens sich auf veraltete Gesetze steifen, welche aufgehört haben, lebendiges Recht zu sein, indem sie der Mehrzahl der Bürger nicht mehr als vernünftige innezuhaltende Ordnung gelten. Dann ist die Revolution der factische Nachweis, dass die bestehenden Gesetze ihren Charakter der Rechtsordnung im Volksbewusstsein verloren haben, und die Revolution mit ihrer Gewalt ist doch nur der Kämpfer für das ideale Recht, das durch eine schlechte Staatsverfassung gewaltsam verhindert war, zu seiner gesetzlichen Anerkennung zu gelangen.

Es geht aus alledem hervor, dass das Recht sich zwar auf die Macht *stützen* muss, um sich in einer Welt egoistischer Interessen zu realisiren und den widerstrebenden Gewalten gegenüber durchzusetzen, dass aber das Recht nimmermehr auf der Macht *beruhen* kann. Im Gegentheil ist es die ideale Bedeutung des Rechtes, welche auf die Dauer stets über die brutale rechtlose Gewalt triumphirt: es ist die siegreiche Macht der Idee und der Vernunft im Recht, welche bewirkt, dass die realen Gewalten in ausreichendem Maasse sich zu ihren Frohndiensten hergeben, um die widerrechtlichen Mächte der Wirklichkeit zu überwältigen. Nicht weil das Recht die Macht hat, ist es Recht, sondern weil es Recht ist, gewinnt

es die Macht, wie wunderlich auch oft die Wege scheinen mögen, auf denen die Idee ihre Macht und Herrlichkeit offenbart. Spinoza verwechselte die Bedingungen der Realisirung des Rechtes mit dem Rechte als solchem, und gelangte somit dahin, die ideale Bedeutung des Rechtes ebenso aufzuheben, wie er durch seine egoistische Pseudomoral diejenige der Sittlichkeit aufgehoben hatte. Sein grosser Fortschritt aber bestand in der richtigen Erkenntniss, dass alles Recht den Staat und dessen einheitlichen Willen voraussetzt, dass also alles Recht historisch und positiv ist.

Es ist festzuhalten, dass die Erzwingbarkeit der Rechtsordnung nur eine relative ist, dass sie strenggenommen nur eine Fiction ist, welche das Zusammentreffen verschiedener günstiger Umstände zu ihrer Realisirung voraussetzt, dass sie auch unter günstigen Umständen nur die Legalität des äusseren Handelns zu befördern, nicht aber die Rechtlichkeit der Gesinnung zu erzeugen oder zu unterstützen bestimmt ist, und dass letztere allein diejenige Seite des Rechts darstellt, welche für die autonome Sittlichkeit von Bedeutung ist.

Diese Beschaffenheit der Gesinnung, der Rechtssinn, verhält sich zum Ordnungssinn wie die Rechtsordnung zur Ordnung überhaupt. Auch der Rechtssinn ist enger als der Ordnungssinn, aber auch er ist mächtiger als dieser, weil gestützt auf das Bewusstsein der Anerkennung der nämlichen durch Satzung definirten Ordnung von Seiten aller Uebrigen. Auch der Rechtssinn ist ein Ausfluss des Vernunfttriebes, und er strebt nach Aufrechterhaltung der Rechtsordnung letzten Endes darum, weil er dieselbe als eine vernünftige Ordnung empfindet; aber er ist gegenüber dem noch ganz formalen Ordnungssinn eine weit concretere Aeusserung der praktischen Vernunft, weil es der positive Inhalt der allgemein anerkannten Satzung ist, in welcher er die vernünftige Ordnung des Zusammenlebens erkennt. Wie der Ordnungssinn den Uebergang bildet von der heteronomen Moral auf Grund der autoritativen Sitte zur autonomen Vernunftmoral überhaupt, so stellt der Rechtssinn das Bindeglied dar zwischen der heteronomen Sittlichkeit einer Legalität auf Basis der Autorität des Gesetzes und seiner Urheber und zwischen der autonomen Vernunftmoral in ihren höheren Formen. Mit dem Maassstabe autonomer Ethik gemessen, ist die bloss äussere Legalität noch ohne allen sittlichen Werth, obschon unentbehrliche Vorstufe zur echten Sittlichkeit; so lange die Rechtsordnung aus Furcht oder sonstigen egoistischen Mo-

tiven befolgt wird, steht ein solches Thun ausserhalb alles sittlichen Werthes. Nur diejenigen Handlungen können sittlichen Werth beanspruchen, welche nicht bloss äusserlich der Rechtsordnung gemäss sind, sondern auch auch aus autonom-sittlichen Triebfedern entsprungen sind; als Ausdruck einer rechtlichen Gesinnung wiederum können nur solche Handlungen gelten, bei denen das Verlangen der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung um ihrer selbst, d. h. um ihrer (bewussten oder unbewussten) Vernünftigkeit willen, die alleinige oder doch maassgebende Triebfeder war. Es giebt legale Handlungen, die nicht sittlich sind; es giebt legale und sittliche Handlungen, die nicht aus Rechtlichkeit der Gesinnung entspringen, sondern vielleicht aus Mitleid, Wohlwollen u. dgl. Nur ein aus Rechtlichkeit der Gesinnung entspringendes Handeln wird man rechtlich nennen dürfen, während alles legale Handeln, gleichviel ob mit oder ohne sittlichen Werth, das nicht aus dieser Quelle stammt, nur „rechtsgemäss" wird genannt werden dürfen. Da wir uns hier nur in einer ethischen Betrachtung befinden, so haben wir es nicht mit der (auch wohl schlechtweg „das Recht" genannten) Rechtsordnung als solcher, sondern nur mit ihr als Grundlage der Rechtlichkeit der Gesinnung und des Handelns zu thun.

Ich habe schon darauf hingedeutet, dass das objective Recht ein Ausscheidungsproduct der Sitte ist, und dass es lange Zeit sittliches Unrecht und sittliche Pflicht gab, ehe juridisches Unrecht und juridische Pflicht möglich wurde. Damit ist ausgesprochen, dass alles Recht ein historisches Product ist, welches lediglich mit der Satzung entsteht und in ihren Positionen wurzelt, also positiv ist, oder mit andern Worten: dass es kein Naturrecht giebt. Das sogenannte Naturrecht ist nicht nur eine gegenstandslose Fiction, sondern es ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Rechtes. Der Sinn der Bemühungen um ein Naturrecht ist nur der, zu zeigen, dass erstens die Rechtsbildung kein zufälliger, sondern ein nothwendiger, in einem Naturtrieb des Menschen wurzelnder Process ist, und dass zweitens die historische Rechtsbildung niemals abschliessen kann und eines Leitsterns für ihre Fortentwickelung bedarf. Beides ist richtig. Der Mensch, als vernünftiges Gesellschaftswesen, hat in sich von Natur einen Trieb zur Rechtsbildung, d. h. zur Schöpfung einer positiven Rechtsordnung; aber dieser Trieb wirkt (wie die meisten Naturtriebe) wesentlich unbewusst, und in um so höherem Grade, auf je

früheren Stufen man sein Wirken betrachtet, kann also in keiner Weise die Fiction eines Naturrechts unterstützen. Die Fortbildung des Rechtes bedarf eines idealen Leitsterns, aber dieser kann nicht in einem erdichteten Naturrecht gesucht werden, das von allen concreten Grundlagen einer geschichtlich und ethnologisch gegebenen Basis abstrahirt, sondern nur in einer höheren Gestalt der praktischen Vernunft, als derjenigen, welche durch das Princip des Rechtes und der Gerechtigkeit dargestellt wird. Alle Versuche von Philosophen, ein abstractes, für die ganze Menschheit gültiges Naturrecht zu construiren, sind deshalb nicht bloss werthlos oder schief, sondern grundverkehrt und beruhen auf völliger Verkennung des Wesens der Rechtsordnung; sie sind genau so absurd wie die Construction der besten Staatsverfassungen.

Das Beste an allen diesen Versuchen ist noch das, dass von Naturrecht in ihnen eigentlich kaum die Rede ist, d. h. dass der rechtlose Naturzustand des Menschen dabei nicht weiter berücksichtigt wird, sondern das Bestreben sich darauf richtet, unter dem verlockenden Aushängeschild des Naturrechtes ein abstract rationalistisches System des Rechtes einzuschmuggeln, das angeblich *a priori* construirt sein soll, in Wahrheit aber nur die wichtigsten Grundlinien der historisch entwickelten Rechtssysteme empirisch aufnimmt. Solch ein rationales oder Vernunft-Recht ignorirt den Reichthum historischer Besonderungen und zwängt alle historischen Gestaltungen positiver Rechtsordnung in die abstracte Schablone eines mehr oder minder seichten Rationalismus. Solche Bestrebungen entspringen aus der einseitig betonten Wahrheit, dass alles positive Recht der Vernunft seinen Ursprung verdankt, und aus dem Verkennen der anderen Wahrheit, dass eine und dieselbe Vernunft je nach den gegebenen geographischen, ethnologischen und historischen Vorbedingungen bei ihrer Anwendung zu ganz verschiedenen Ergebnissen führen muss. Sie verstehen endlich auch das nicht, dass die Fortbildung des Rechtes nicht durch die Vernunft *in abstracto* sondern durch bestimmte psychologische Gestaltungen des Vernunfttriebes bewirkt wird, welche selbst einer besonderen Untersuchung bedürfen. Keines der von der Philosophie behandelten Gebiete ist in gleichem Maasse an eine Unzahl positiver Daten geknüpft und verlangt bei Vorschlägen zur Umgestaltung und Fortentwickelung eine so minutiöse Berücksichtigung der detaillirtesten Verhältnisse wie das Recht; bei keinem ist deshalb ein schablonenhaftes Construiren ohne Rücksicht auf die Mannichfaltigkeit der empirischen Daten weniger

angebracht als beim Recht. Alle jene Systeme des Naturrechtes und Vernunftrechtes werden hoffentlich bald mit jenem abstracten Rationalismus verschwinden, der nach schablonenhaften Kategorien die Wirklichkeit vom grünen Tische aus zu meistern unternahm, statt sich in die Wirklichkeit empirisch zu versenken und dann erst inductiv über sie zu erheben. Eine fruchtbringende Rechtsphilosophie vermag ich mir nur als eine im philosophischen Geiste gehaltene kritische Rechtsgeschichte vorzustellen, welche am Schluss im Hinblick auf die von der Zukunft zu bewältigenden staatlichen, socialen und kirchlichen Probleme Vorschläge und Wünsche für die Zukunft als kritisches Ergebniss der gesammten bisherigen Rechtsentwickelung formulirt.

Nach Schopenhauer's Ansicht ist der Begriff des Rechtes erst von dem des Unrechtes abgeleitet, ist das Unrecht das Positive, und wird der Begriff des Unrechtes einfach durch den der *laesio* oder Verletzung gegeben. Hieran ist nur soviel richtig, dass der Begriff des Unrechtes, oder des Zuwiderhandelns gegen die Rechtsordnung, der eindeutigere, mithin leichter verständliche, zugleich auch der zuerst dem Verständniss sich aufdrängende und deshalb zur Durchdringung des vieldeutigeren Rechtsbegriffes geeignetere ist, dass ferner die Verletzung diejenige Realität ist, welche den Rechtsbildungstrieb am kräftigsten zu seiner Bethätigung anstachelt, und dass das Unrecht weit kräftiger und sicherer die Beurtheilung aus rechtlichem Gesichtspunkt herausfordert als irgend eine Handlung, die sich in den Schranken des Rechtes hält. Aber falsch ist die Meinung, als ob ohne vorhergängige Satzung, ohne installirte Rechtsordnung von Unrecht im juridischen Sinne die Rede sein könne, und als ob die Sphäre des Rechtes ohne Zuthun des Menschen aus einem so unmittelbar gegebenen juridischen Unrecht herauswüchse.

Wenn ich vor Einsetzung irgend welcher Rechtsordnung einen Menschen misshandele oder tödte, so kann man das geschmacklos, gefühllos, unbarmherzig, unmenschlich, grausam, unklug nennen, man kann es aus allen diesen Gründen verwerflich und vom Standpunkt der autonomen Moral unmoralisch finden, man kann es sogar, sofern schon eine Sitte besteht, als Verstoss gegen diese für unsittlich erklären, aber man kann unmöglich behaupten, dass ich durch solche lädirende Handlung ein Unrecht im juridischen Sinne begangen hätte. Zu letzterem Urtheil ist unerlässlich, dass meine Handlung nicht bloss

eine Person verletzt, sondern dass sie eine bestehende Rechtsordnung verletzt. Das Unrecht ist nicht darum Unrecht im juridischen Sinne, weil es jemandem Schmerz bereitet, oder weil es moralisch verwerflich ist, sondern ausschliesslich deshalb, weil es gegen eine bestehende Rechtsordnung verstösst. Folglich ist nicht das Unrecht das Positive, sondern die Rechtsordnung, welche durch die betreffende Handlung verletzt wird, und sie dadurch erst zum Unrecht im juridischen Sinne stempelt. Dieses Verhältniss hat Schopenhauer vollständig verkannt, weil ihm jeder historische Sinn abgeht; darum begreift er auch nicht die historische Begründung und die Positivität der Rechtsordnung und glaubt das Unrecht aus einem rein natürlichen Vorgange (der *laesio*) ableiten zu können.

Es kommt aber noch ein Zweites hinzu, wodurch Schopenhauer irregeführt wurde. Weil nämlich die Rechtsordnung, namentlich auf ihren primitiven Entwickelungsstufen, sich mehr in Verboten als in Geboten bewegt, darum erscheinen die Verstösse gegen die Rechtsordnung meist als Handlungen, seltener als Unterlassungen, während die Beobachtung derselben mehr in Unterlassungen als in Handlungen ihren Ausdruck findet. Dies verallgemeinert Schopenhauer in's Extrem, wenn er das ganze Gebiet der Gerechtigkeit als eine bloss negative Sittlichkeit bezeichnet, und dadurch lässt er sich zugleich verleiten, im Unrecht den positiven Begriff zu sehen, der dem ganzen Rechtsgebiet als Fundament dient. Nun ist es aber für den Begriff der Rechtsordnung etwas ganz Aeusserliches und Unwesentliches, dass die Verbote in ihr überwiegen, wie schon daraus hervorgeht, dass jede Rechtsordnung neben Verboten auch Gebote umfasst, gegen welche der Verstoss in einer Unterlassung besteht. Ich erinnere hier nur an die staatsbürgerlichen Pflichten der Steuerzahlung, der Vaterlandsvertheidigung, der Zeugnissablegung vor Gericht, der Anzeige zur Kenntniss gelangter schwerer Verbrechen, der Einschulung der Kinder, der Uebernahme von Vormundschaften, Geschworenen-Functionen u. s. w. Grade in primitiven Rechtsordnungen wurde die Erfüllung der verfassungsmässigen Pflichten gegen das Gemeinwesen sehr ernst genommen und es war manches dort obligatorisch, was heute nur facultativ ist. Die positiven Gebote der Rechtsordnung tragen den Charakter der Erzwingbarkeit durchschnittlich in nicht geringerem Maasse, wie ihre Verbote an sich, und die auf die Verletzung jener gesetzten Strafen sind zum Theil nicht geringer als bei diesen (z. B. Todesstrafe

für Fahnenflucht im Kriege). Im Allgemeinen überwiegen allerdings die Verbote sowohl der Zahl als dem Gewicht nach, und deshalb ist es auch heute noch richtig, dass die in der Gerechtigkeit sich erschöpfende Moral einen vorwiegend negativen Charakter hat; aber diese Wahrheit darf nicht durch Unterdrückung der positiven Seiten in der Gerechtigkeit entstellt und verzerrt werden.

Halten wir daran fest, dass das Positive im Rechtsgebiete die Satzung ist, welche die Rechtsordnung fixirt, so leiten sich neben dem Unrecht noch eine Reihe coordinirter Bestimmungen von dieser positiven Grundlage ab. Unrecht ist jeder Verstoss gegen die Rechtsordnung, also jede Handlung, die in der Satzung verboten ist und jede Unterlassung einer Handlung, die in der Satzung geboten ist. Pflicht ist die Befolgung der Rechtsordnung bei allen unter dieselbe fallenden Gelegenheiten, also Vollziehung der gebotenen, Unterlassung der verbotenen Handlungen. Unrecht und Pflicht sind Correlatbegriffe; jeder ist die Negation des andern. Könnte man einen ableiten, so wäre der andere mitgegeben. Aber man kann keinen von beiden ableiten ausser von einer positiven Grundlage (der Rechtsordnung), welche ganz in dem nämlichen Sinne zugleich unmittelbare Quelle des andern ist. Beide sind coordinirte, gegenständige Zweige einer Wurzel.

Nicht in so einfachem Verhältniss zu beiden steht der Begriff des Rechts. Berechtigt bin ich zur Ausführung aller nicht verbotenen und zur Unterlassung aller nicht gebotenen Handlungen, gleichviel ob ich zu den berechtigten Handlungen und Unterlassungen zugleich verpflichtet bin oder nicht; berechtigt bin ich ferner, das gegen mich gerichtete Unrecht zu reprimiren und die Erfüllung der auf mich bezüglichen Pflichten zu fordern. Das Recht im ersteren Sinne ist Befugnissrecht; die Befugniss umfasst die ganze Sphäre, welche nicht Unrecht ist, wie das Belieben die ganze Sphäre umspannt, welche nicht Pflicht ist. Wenn Schopenhauer von der Negativität des Rechtes spricht, so hat er wesentlich nur das Befugnissrecht im Auge, und seine Beziehung zum Unrecht als eine solche, dass beide Gebiete zusammen die gesammte Sphäre menschlichen Handelns ausfüllen. Hierbei ist aber nicht nur die Positivität des Forderungsrechtes, sondern auch der Umstand verkannt, dass die Sphären des Unrechtes und des Rechtes beide in gleicher Weise Ausflüsse der Rechtsordnung sind; denn indem diese die Grenze

zieht, definirt sie beide von einander abgegrenzte Gebiete zugleich.

Das Repressionsrecht verleiht mir die Befugniss, ein gegen mich gerichtetes Unrecht auf frischer That abzuwehren und dabei sogar Handlungen zu begehen, welche an und für sich Unrecht wären (z. B. Tödtung im Stande der Nothwehr) und ermächtigt mich andererseits ein bereits perfect gewordenes Unrecht gegen mich zu ahnden, sei es durch Selbsthilfe (Blutrache, Besitzergreifung von geraubtem Gut), sei es durch Vermittelung der Macht des Gemeinwesens. Soweit die Selbsthilfe durch die Rechtsordnung verwehrt wird, verleiht die letztere zur Realisirung des Repressionsrechtes ein Forderungsrecht an das Gemeinwesen: das Recht auf Rechtshilfe.

Das Forderungsrecht im Allgemeinen ist in dem nämlichen Sinne ein Correlat der Pflicht, wie das Repressionsrecht ein Correlat des Unrechtes. Das Forderungsrecht ermächtigt mich, die Erfüllung der auf mich bezüglichen Pflichten zu verlangen, und den Säumigen oder Widerwilligen zur Leistung zu zwingen (sei es durch eigene Macht, sei es durch die des Gemeinwesens). Das Forderungsrecht kommt der Begehung des Unrechtes zuvor, wie das Repressionsrecht der erfolgten oder versuchten Begehung desselben nachfolgt.

Diese Verhältnisse sind an und für sich ziemlich einfach; eine Schwierigkeit ergiebt sich nur daraus, dass die Begriffe Pflicht und Unrecht auch eine rein moralische Bedeutung neben der juridischen haben. Schon die Sitte erlegt Pflichten auf, und weiss den Verstoss gegen dieselben empfindlich zu ahnden. Das Unsittliche, als Verstoss gegen die von der Sitte geforderten Pflichten, wird in schwereren Fällen auch Unrecht genannt, ohne dass es darum Unrecht im juridischen Sinne, Verstoss gegen die Rechtsordnung, zu sein braucht. Es fehlt der Sprache hier an einem Wort; Sünde ist die Bezeichnung vom Standpunkt der kirchlichen Heteronomie; das Unsittliche fällt häufig mit dem Unmoralischen zusammen und hat so seine Bedeutung über den Begriff eines Verstosses gegen die Sitte hinaus erweitert. Bei den Pflichten unterscheidet man Rechtspflichten und moralische Pflichten (letztere ohne Basis in der Rechtsordnung); beim Unrecht müsste man in analoger Weise Rechtsunrecht und moralisches Unrecht unterscheiden. Bei diesem Versuch tritt aber störend zu Tage, dass das Wort Unrecht vom Rechtsgebiet aus erst nachträglich nach rückwärts erweitert worden ist, so dass es nun das ganze moralische

Gebiet umspannt und ebensoweit reicht wie sein correlativer Gegensatz, die Pflicht. Ich weiss keinen besseren terminologischen Ausweg als den, das Unrecht als juridisches und moralisches zu unterscheiden.

Schopenhauer leidet auch unter dieser Verwirrung des Sprachgebrauches: auf der einen Seite glaubt er aus der *laesio*, d. h. aus dem moralischen Unrecht das juridische Unrecht und dadurch mittelbar das ganze Rechtsgebiet ableiten zu können; auf der anderen Seite glaubt er alle moralischen Pflichten ausserhalb der Rechtssphäre leugnen zu müssen, weil dort ihr Correlat, das Unrecht, seine eigentliche (juridische) Bedeutung einbüsst. Juridisches Unrecht zu unterlassen ist eine Rechtspflicht; juridisches Unrecht nicht zu dulden, ist eine bloss moralische Pflicht, insoweit dieselbe nicht ausdrücklich in der Rechtsordnung zur Rechtspflicht erhoben worden ist. Das Unrecht nicht zu dulden, ist ein Hauptmittel zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und deshalb ist der gesetzliche Widerstand gegen das Unrecht oder der Kampf um's Recht eine Forderung des Rechtssinnes, gleichsam ein dritter Zweig aus der gemeinsamen Wurzel neben Rechtlichkeit und Gerechtigkeit. Kein Unrecht zu thun, steht gleichwohl als Rechtspflicht der moralischen Pflicht, kein Unrecht zu dulden, voran; letztere wird leider allzu oft in der Collision der Pflichten durch stärkere überwogen, und wo dies nicht der Fall ist, ist wiederum dem Menschen die Abwehr der Verletzung zu natürlich und zu sehr mit seinem Egoismus verwachsen, als dass man ihm diese Pflicht besonders einzuschärfen brauchte. Ist die Erzwingbarkeit schon für die juridische Pflicht nur als Accidenz und nur bedingungsweise giltig, so ist sie es für die moralische Pflicht noch weniger, obwohl auch die Ordnung der Sitte ziemlich wirksame Mittel besitzt, um die Befolgung dieser Grundvorschriften durchzusetzen. Das geringere Maass von Erzwingbarkeit der moralischen Pflichten im Vergleich zu den juridischen kann also auf keine Weise ihren wesentlichen Charakter als Pflichten beeinträchtigen, und es scheint mir ohne Bedenken, neben juridischem Unrecht auch von moralischem Unrecht zu sprechen, wenn man nur den Unterschied der Bedeutung des Wortes in beiden Sphären scharf festhält.

Von besonderem Gewicht wird dieser Unterschied in seinen Consequenzen für den Begriff des Rechtes. Man kann von moralischem Recht im Gegensatz zum juridischen sprechen, so gut man von mora-

lischer Pflicht und moralischem Unrecht spricht. Man kann sagen: ich bin moralisch berechtigt zu allem, was kein moralisches Unrecht ist, bin berechtigt, moralisches Unrecht zu reprimiren und die Erfüllung moralischer Pflichten von Seiten Anderer gegen mich zu fordern. Aber es ist wohl zu beachten, dass das moralische Repressionsrecht nur über moralische Mittel verfügt, und niemals (wie das juridische Repressionsrecht) eine That, die an und für sich Unrecht ist, in eine berechtigte zu verwandeln vermag. Es ist ferner zu beachten, dass das moralische Forderungsrecht kein Mittel zur Eintreibung seiner Forderungen besitzt, wenn der moralische Charakter des Verpflichteten nicht von selbst ihn zur Erfüllung seiner Forderung treibt, und ihm an meiner Meinung über seine moralische Qualität nicht soviel gelegen ist, dass diese Rücksicht für seine Entschliessungen maassgebend zu werden vermöchte. Bleibt die Selbsthilfe durch die Pression moralischer Mittel unwirksam, so ist der Appell an das Vehmgericht der öffentlichen Meinung in den seltensten Fällen von grösserer Wirkung, weil dieses unfassbare Forum keine Möglichkeit ordentlicher Beweisführung und Discussion gewährt, und deshalb, wenn es überhaupt etwas erfährt, meist durch unvollständige und entstellte Mittheilungen irregeleitet wird. Hieraus folgt, dass man sehr thöricht handeln würde, auf seine moralischen Rechte zu pochen und seine Handlungen nach der Voraussetzung zu berechnen, dass alle übrigen Menschen ihre moralischen Pflichten ebenso wie ihre juridischen erfüllen werden. Es giebt schon Fälle genug, in welchen der Mensch gut thut, auf die in sein Belieben gestellte Geltendmachung seiner juridischen Rechte zu verzichten, und in weit grösserem Umfange ist dies bei moralischen Rechten der Fall. Andererseits giebt es aber auch moralische Pflichten des Verkehrs, deren Erfüllung wir Niemandem erlassen dürfen, ohne das eigene moralische Ansehen schwer zu schädigen; es wird nur in solchem Falle selten ein anderer Regress möglich sein als der ostensible Abbruch des Verkehrs.

Sind die praktischen Folgen, welche sich an das moralische Recht knüpfen, erheblich anderer Art, als die des juridischen Rechts, so kann es doch scheinen, dass man hier, abgesehen von der Basis der positiven Rechtsordnung, es nur mit Unterschieden des Grades zu thun habe, wie gross auch deren Einfluss auf das praktische Leben sein möge. Ein noch wesentlicherer Unterschied ergiebt sich hingegen, wenn wir auf die Gesinnung des legalen (rechtsgemässen oder sitte-

gemässen) Handelns blicken. Wir sahen nämlich schon oben, dass eine Handlung zwar äusserlich legal, ja sogar aus autonomen sittlichen Triebfedern hervorgegangen sein kann, ohne dass doch die Rechtlichkeit der Gesinnung bei ihrer Entstehung mitgewirkt hätte, d. h. ohne dass die Handlung um der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung willen so und nicht anders vollbracht worden wäre. Da nun eine Handlung, über welche die Rechtsordnung keinerlei Bestimmung erhält, niemals das Verlangen nach Aufrechterhaltung der Rechtsordnung zur Triebfeder haben kann, so kann auch die Rechtlichkeit der Gesinnung niemals über den juridischen Pflichtenkreis übergreifen, kann sich insbesondere niemals in der Sphäre der moralischen Pflichten offenbaren. Die Vermeidung des moralischen Unrechts kann aus sehr verschiedenen heteronomen und autonomen moralischen Triebfedern hervorgehen; sie kann nicht nur aus ästhetischen und Gefühls-Moralprincipien entspringen, sondern auch aus rationalistischen, nur nicht aus der einen gerade hier betrachteten Gestaltung der praktischen Vernunft, nämlich der Rechtlichkeit der Gesinnung, weil diese ihrem Begriff nach auf die Sphäre einer positiven Rechtsordnung beschränkt ist. Da wir unter einem rechtlichen Handeln ein solches verstehen, welches nicht nur durch seine äussere Legalität der Rechtsordnung objectiv Genüge leistet, sondern auch subjectiv aus Rechtlichkeit der Gesinnung entspringt, so kann auch für das Handeln das Prädicat der Rechtlichkeit nur so weit reichen wie die Rechtsordnung, und giebt es keine Rechtlichkeit weder des Handelns noch der Gesinnung im Gebiet der moralischen Pflichten, sondern nur Sittlichkeit, trotzdem dass es in letzterem sehr wohl moralisches Unrecht und moralische Rechte giebt.

Der Rechtlichkeit auf Seiten des der Rechtsordnung unterstellten Bürgers correspondirt die Gerechtigkeit auf Seiten des der Rechtsordnung bestellten Wächters. Dem rechtlichen Mann steht der gerechte Richter, der rechtlichen That das gerechte Urtheil gegenüber; Rechtlichkeit ist ein Prädicat der unter die Rechtsordnung fallenden Handlungen, Gerechtigkeit ein Prädicat der zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung bestimmten Entscheidungen oder gerichtlichen Erkenntnisse. Rechtlichkeit und Gerechtigkeit gehören in doppelter Hinsicht zusammen: sie sind einerseits Sprossen einer Wurzel und andrerseits symmetrische Hälften, die sich organisch

zu einer einheitlichen Totalität ergänzen. Nur ihre Vereinigung ist im Stande, die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung in der menschlichen Gesellschaft unter allen Umständen zu verbürgen, und der Sinn für Aufrechterhaltung der Rechtsordnung, oder kürzer bezeichnet: der Rechtssinn, ist die gemeinsame Quelle, aus welcher die rechtliche und die gerechte Gesinnung, und mit diesen das rechtliche Handeln und das gerechte Verhalten entspringen.

In die Lage, die Gerechtigkeit seines Sinnes zu erweisen, kommt nur derjenige, welcher in die Lage kommt, richterliche Entscheidungen zu treffen. In dieser Lage befinden sich nun aber nicht blos die Richter von Beruf, sondern auch alle Schöffen, Geschworenen, Schiedsrichter, Beisitzer von Militärgerichten, ferner alle Mitglieder von Ehrengerichten, Disciplinargerichten und Schiedsgerichten, alle Beamte, welche durch Schlichtung von Verwaltungs- und Competenzstreitigkeiten zwischen ihren Untergebenen die Rechtsordnung im Gebiete der Verwaltung aufrecht zu erhalten haben, alle Inhaber einer Disciplinargewalt, insbesondere militärische Befehlshaber, Schiffscapitäne, Polizeibeamte, Magistrate, Directoren von industriellen, medicinischen oder pädagogischen Anstalten, Erzieher und Lehrer, und schliesslich jeder Hausvater im Kreise seiner Familie, jede Mutter gegenüber ihren Kindern, und jeder Mensch, der zwischen zwei in Meinungsdifferenz befindlichen Personen sein Urtheil abgeben soll. Dieses nichts weniger als vollständige Verzeichniss ist jedenfalls schon lang genug, um zu zeigen, dass die richterliche Thätigkeit im weiteren Sinne kein Prärogativ eines besonderen Standes ist, sondern dass jeder Mensch auf Schritt und Tritt in die Lage kommt, die Gerechtigkeit seiner Gesinnung durch die Gerechtigkeit seiner Urtheile und Entscheidungen zu documentiren, und sei es schliesslich nur, indem er sich theoretisch und hypothetisch in die Lage eines Richtenden hinein versetzt. Im Leben jedes Menschen vereinigen sich Verhältnisse, welche ihn nöthigen, als Richter, als Schiedsrichter, oder Vorgesetzter oder Verwalter zu fungiren mit solchen, die sein praktisches Handeln der Beurtheilung und Entscheidung anderer Richter unterwerfen. Je nach Alter, Geschlecht und Lebensstellung wird bald die eine, bald die andere Seite überwiegen, werden bald die Anforderungen an die Gerechtigkeit, bald diejenigen an die Rechtlichkeit in den Vordergrund treten, aber keine Seite wird ganz fehlen. Auch der höchste Richter im Staat führt neben seinem Beruf ein Privatleben, und auch das

kleinste Kind kommt in die Lage, beim Spiel mit seinen Altersgenossen eine schiedsrichterliche Stellung einzunehmen.

Nicht überall sind die Satzungen, welche die betreffenden Gebiete regeln und ordnen, Gesetze im constitutionellen Sinne des Wortes, welche durch Uebereinstimmung sämmtlicher gesetzgebender Factoren des Staates zu Stande kommen;*) sondern oft sind nur die Grundzüge durch Gesetz gegeben (oder auch das nicht einmal) und das Uebrige durch königliche, ministerielle, polizeiliche Verordnung oder auch durch conventionelle, contractlich anerkannte Satzungen ausgefüllt. Immer aber ist die Ordnung erst dadurch zur Rechtsordnung erhoben, dass sie durch Satzung fixirt ist, und diese Satzung allgemein als verbindlich anerkannt worden ist. Nur ausnahmsweise in einzelnen Punkten wird die fixirte Satzung durch ungeschriebene Regeln ergänzt, welche, wie alle Rechtsordnung, aus der Sitte erwachsen sind, aber ihrem Inhalt nach so eng mit der Rechtsordnung zusammenhängen, dass sie als eine nothwendige Ergänzung desselben allgemein angesehen werden. Solche ungeschriebene Satzungen, die für sich allein zwar keine rechtsverbindliche Kraft haben (also auch keine Klage begründen können), aber solche gewinnen, wo sie nachweislich als stillschweigende Voraussetzung rechtlich differenter Handlungen eine nothwendige Ergänzung der Rechtsordnung bilden, heissen Gewohnheitsrecht, und als Ergänzungen des Handelsrechtes Usance.

Das Gewohnheitsrecht wird einen um so breiteren Spielraum gewinnen, je weniger die Verhältnisse des fraglichen Kreises durch Gesetze oder rechtskräftige Verordnungen fixirt oder durch detaillirte contractliche Bestimmungen geregelt sind. Beides ist um so weniger der Fall, je näher der fragliche Kreis den patriarchalischen Verhältnissen einer autoritativen Sitte ohne fixirte Rechtsordnung steht, und dies ist im modernen Leben noch im relativ höchsten Grade in der Familie der Fall. Die Autorität des Familienhauptes genügt, um jede seiner mündlichen Anordnungen für die seiner väterlichen Gewalt Unterworfenen zur verbindlichen Satzung zu machen, wie in patriarchalischen Volkszuständen das Familienhaupt im weiteren Sinne nicht bloss König, Priester und Richter, sondern auch Gesetzgeber in einer Person ist, so zwar, dass die Rechtsordnung nur casuistisch aus

*) Dies ist der Grund, weshalb ich den Ausdruck „Gesetz" bisher vermieden und mich des weiteren Terminus „Satzung" bedient habe.

Präjudizfällen seiner früheren Urtheile zu entnehmen ist. Der heutige Familienvater wie der einstige Patriarch sind aber an die ihrer Zeit vernünftig scheinende Ordnung der Sitte gebunden, aus welcher vor Fixirung einer geschriebenen Satzung die wichtigsten Bestimmungen des Zusammenlebens als Gewohnheitsrecht auszukrystallisiren bestimmt sind. So ist noch heut' die Familie der Kreis, wo man die enge Verwandtschaft von Recht und Sitte am deutlichsten zu erkennen vermag, und weil die Kindererziehung für alle Zeit die abgekürzte Erziehung der Menschheit wird reproduciren müssen, darum wird in ihr auch für alle Zeit dieses autoritative patriarchalische Element mit seiner Ungeschiedenheit von Recht und Sitte fortdauern. Im Uebrigen wird die heutige Gesetzgebung von wesentlich anderen Factoren in Bewegung gesetzt als von dem Bestreben, das Gewohnheitsrecht zur fixirten Satzung zu erheben, und höchstens auf dem Gebiete des Handelsrechtes ist dieser Entwickelungsgang noch von grösserem Einfluss.

Die von mir gemachte Unterscheidung, dass Rechtlichkeit ein Prädicat des praktischen Handelns, Gerechtigkeit ein Prädicat der richterlichen Entscheidung ist, ist aus dem Sprachgebrauch nicht in aller Strenge zu begründen, aber sie entspricht demselben annähernd schon jetzt und liegt jedenfalls in der Richtung seiner Fortbildungstendenz. Der jüdische Begriff der Werk-Gerechtigkeit fällt eigentlich mit unserm Begriff der Legalität zusammen, und Luther hat den Ausdruck Gerechtigkeit bedauerlich entwerthet, indem er ihn zur deutschen Bezeichnung dieses Begriffs ausprägte, der einer Stufe des sittlichen Bewusstseins angehört, wo noch nicht von der That auf die Gesinnung zurückgegangen wurde. — Die Gerechtigkeit des Richters ist zunächst auch nur als äussere Legalität seiner Jurisdiction zu nehmen; denn es ändert am Urtheil nichts, wenn der Richter ein Mann ohne Gerechtigkeitssinn ist und nur etwa aus Scheu vor einer Erniedrigung seines Ansehens bei seinen Berufsgenossen seine ungerechten Velleitäten im Zaum gehalten hat. Die Gesetzgeber wissen aber sehr wohl, dass nur Gerechtigkeit der Gesinnung dauernd die Gerechtigkeit der Jurisdiction verbürgen kann; deshalb bemühen sie sich, die Motive zur Ungerechtigkeit den Richtern thunlichst aus dem Wege zu räumen, z. B. sie durch Unabsetzbarkeit der Beeinflussung von oben zu entziehen und durch auskömmliches Gehalt der Versuchung zur Annahme von Bestechungen zu entrücken.

Negativ betrachtet besteht die Gerechtigkeit des Richters in der Entscheidung ohne Ansehen der Person, ohne Furcht und Vorliebe, *sine ira et studio*; positiv betrachtet besteht sie in dem Ziehen der logischen Consequenzen aus der allgemeinen Rechtsordnung als Obersatz und dem besonderen gegebenen Fall als Untersatz. Sieht man von logischer Unfähigkeit, Fahrlässigkeit und unzulänglicher Gesetzeskenntniss ab, so bemerkt man bald, dass die negative und die positive Formulirung der Gerechtigkeit einander annähernd decken. Eine bloss annähernde ist die Deckung aus zwei Gründen: erstens lässt das Gesetz dem Richter in vielen Fällen (z. B. in der Strafbemessung) einen Spielraum, in welchem er selbst das für den concreten Fall Vernünftige zu finden hat; zweitens aber drängt sich dem Richter nicht selten die Unvollkommenheit der Gesetze auf und führt ihn in Versuchung, in seiner Entscheidung des concreten Falles mehr der Vernunft als dem Wortlaut des Gesetzes Rechnung zu tragen. Wo das Gesetz dem discretionären Ermessen des Richters Spielraum giebt, liefern zwar die Grenzbestimmungen einen gewissen Anhalt zur Bemessung der dazwischenliegenden Fälle, versetzen aber immerhin den Richter in eine ähnliche Stellung, wie der richtende Patriarch vor Fixirung der Rechtsordnung sie in viel weiterem Umfange besitzt: er muss für den einzelnen Fall das Recht schaffen, indem er findet und befindet, was Rechtens sei. Dagegen darf dem Richter, und noch weniger den Geschworenen, bei einmal fixirter Rechtsordnung nicht gestattet werden, in der Jurisdiction die Rechtsordnung verbessern zu wollen; denn mag die Verbesserung im bestimmten Fall noch so einleuchtend sein, so würde doch der ganze Werth der Rechtsordnung, ihre Festigkeit, in Frage gestellt werden, wenn den Rechtsprechenden gestattet würde, von den Satzungen unter dem Vorwande der Verbesserungsbedürftigkeit derselben abzuweichen.

Die Gerechtigkeit ist also streng an das gegebene Gesetz gebunden, sie darf nur *de lege lata*, niemals *de lege ferenda* urtheilen. Hierin wie in der Unvollkommenheit aller Menschensatzung liegt aber schon die Kritik der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit: beide haben ihren Werth nur weil und insofern sie vernünftig sind, und müssen doch wegen ihrer natürlichen Unvollkommenheit sich stellenweise als unvernünftig herausstellen. Das *summum jus* wird zur *summa injuria*, oder nach unserer Terminologie: die Gerechtigkeit wird um so unvernünftiger und unbilliger, je strenger sie ist, d. h. je gewissenhafter

sie sich an den Wortlaut der rechtsordnenden Satzung hält. Damit ist zugleich die Unzulänglichkeit dieses Principes und seine Ergänzungsbedürftigkeit durch höhere Formen der praktischen Vernunft ausgesprochen.

Je weiter sich die Sphäre, in welcher Gerechtigkeit geübt werden soll, von dem durch Gesetze im engeren Sinne geordneten Rechtsgebiet entfernt, d. h. je weniger es sich um Ausübung eigentlicher richterlicher Functionen, und je mehr es sich um die Ausübung der Gerechtigkeit im täglichen Leben des Berufes und der Familie handelt, desto mehr tritt die Wichtigkeit einer umfassenden Gesetzeskenntniss und juristischen Fachbildung als positiver Grundlage der gerechten Entscheidung in den Hintergrund, und statt ihrer das oben angeführte negative Kriterium der Gerechtigkeit: die Beurtheilung des Falles ohne Ansehen der Person, in den Vordergrund. Der Klassenlehrer heisst gerecht, wenn er alle Schüler mit gleichem Maasse misst und keine „Theekinder" hat, der Hausvater und die Hausmutter, wenn sie kein Kind gegen die übrigen zurücksetzen und keines bevorzugen. Hier besteht also die Gerechtigkeit darin, die Entscheidungen nach rein sachlichen Kriterien ohne persönliche Rücksichten zu treffen, und die Vertheilung von Lohn und Strafe, sowie von Gütern und Genussmitteln rein nach objectiven, nicht nach subjectiven Maassstäben zu bemessen. Hier ist in der That die Ungerechtigkeit etwas Positives: nämlich die Hereinziehung ungehöriger und unvernünftiger Motive in das Zustandekommen der Entscheidung, und die Gerechtigkeit wird hier ein bloss negatives Merkmal: das Fernhalten unsachlicher Entscheidungsgründe. Das Positive aber, was die Entscheidung bestimmt, ist die vernünftige Betrachtung der sachlichen Verhältnisse selbst, die bei dem Fehlen einer ordnenden Satzung nicht füglich mehr Gerechtigkeit genannt werden kann. Wer das bezweifelt, der müsste auch das als Gerechtigkeit bezeichnen, wenn eine Mutter für ihre sieben Kinder die Frühstückschnitten nach der Grösse und dem Verdauungsvermögen ihrer Kinder bemisst; solches Thun kann man aber nur verständig nennen, so lange sich nicht die negative Reflexion einmischt, dass die Mutter bei der Bemessung der Portionen sich nicht die Ungerechtigkeit zu Schulden kommen lässt, ihre Vorliebe oder ihre Abneigung gegen einzelne unter ihren Kindern mitsprechen zu lassen.

Verweilen wir einen Augenblick bei der negativen Fassung der Gerechtigkeit als Entscheidung ohne Ansehen der Person, so zeigt sich in dieser abstracten Formulirung deutlich der Zusammenhang mit dem rationalistischen Princip der Gleichheit, zugleich aber auch die ganze Ueberlegenheit der Gerechtigkeit über die letztere. Die Gerechtigkeit ist fern von jeder abstracten Gleichmacherei und verkennt nicht wie das Princip der Gleichheit die ungeheure Ungleichheit, welche zwischen je zwei Menschen besteht; sie behauptet nur, dass diese Ungleichheit, insofern sie nicht etwa Vorrechte betrifft, welche durch die bestehende Rechtsordnung sanctionirt sind, für die richterliche Entscheidung gleichgiltig seien. Die Gerechtigkeit setzt also an Stelle des unwahren Princips der Gleichheit der Subjecte das richtige Princip der Gleichgiltigkeit des Rechtssubjectes für das Rechtsurtheil. Jeder Unterschied ohne rechtliche Grundlage ist indifferent und kann die richterliche oder schiedsrichterliche Entscheidung nicht alteriren; dieser Satz ist der Grundstein der Gerechtigkeit, und er ist ersichtlich ein selbstverständlicher Ausfluss der practischen Vernunft (d. h. der Vernunft als maassgebenden Princips für die Praxis). Wenn ich zwischen A, B und C einen Streit zu entscheiden, oder eine Vertheilung zu treffen habe, so gehen offenbar A, B und C mich nur als Rechtssubjecte an, und es wäre unvernünftig, auf ihre sonstigen persönlichen Eigenschaften Rücksicht zu nehmen; sind sie als Rechtssubjecte gleichgestellt, so sind sie trotz aller ihrer sonstigen Unterschiede für den rechtlichen Gesichtspunkt gleichwerthige Subjecte, die gleichgiltig für einander zu substituiren sind. Weil der rechtliche Gesichtspunkt an und für sich eine Abstraction ist, muss diese Abstraction auch bei der Rechtsentscheidung festgehalten werden, und deshalb ist die Ungerechtigkeit, oder das Herausfallen aus dieser abstracten Betrachtungsweise, unlogisch in demselben Sinne wie das unvermerkte Hereinziehen ungehöriger Prämissen in eine Schlussfolgerung.

Da die Gerechtigkeit nach unserer Erklärung ein Prädicat richterlicher Functionen im weitesten Sinne ist, so wird man dieselbe in zwei Hauptgattungen: in die vergeltende und vertheilende Gerechtigkeit sondern dürfen. Die Nemesis hat ihren Namen ursprünglich von dem Vertheilen (*νέμειν*); wenn später die Nemesis besonders als Symbol der vergeltenden Gerechtigkeit erscheint, so sieht man doch aus ihrer Etymologie, dass sie von der vertheilenden oder distributiven Gerech-

tigkeit ihren Ursprung genommen hat. In der Gesetzgebung der Neuzeit ist die belohnende Seite der Nemesis als Ausfluss der Rechtsordnung verloren gegangen, während sie im Alterthum noch bestand (Speisung im Prytaneum u. s. w.); bei uns erinnern nur ausnahmsweise Acte der Gesetzgebung (Dotationsbewilligungen) noch an diese Seite der Nemesis, während für gewöhnlich ihre Ausübung den Verwaltungsbehörden (Belobigung, Beförderung, Ordensverleihung), der öffentlichen Meinung, oder der privaten Initiative (Sammlungen, Stiftungen, Denkmäler) überlassen bleibt. Die monarchische Staatsverfassung drängt dahin, die Belohnung von der Rechtsordnung abzulösen und in das Gebiet der Gnade hinüberzuspielen, weil dies für das Ansehen und die Beliebtheit des Monarchen vortheilhaft ist; dem Begriff der Sache ist es aber nicht entsprechend. Es lässt sich darüber streiten, ob es einer höheren Stufe des sittlichen Volksbewusstseins nicht angemessener sei, Belohnungen überhaupt aufzugeben; aber es ist unbestreitbar, dass, so lange sie einmal beibehalten werden sollen, sie analog der Strafe nicht als eine Gnade, sondern als ein erworbenes Recht in Empfang genommen werden müssen, wenn nicht das sittliche Selbstgefühl zwecklos geschädigt werden soll. Steigt man von der Sphäre der Justiz zu derjenigen der Gerechtigkeit im täglichen Leben herab, so sieht man sehr bald, dass Lohn und Strafe Correlate sind, von denen unmöglich das eine der Gnade, das andere der Gerechtigkeit zufallen kann; so z. B. äussert sich die Gerechtigkeit des Schullehrers oder des Hausvaters ebensowohl im Lob wie im Tadel, in der Beförderung wie in der Zurücksetzung, in der Prämiirung wie in der Bestrafung, und wenn schon der gnadenweise Erlass einer Strafe leicht nach persönlicher Begünstigung schmeckt, so muss die gnadenweise Prämiirung von den Zurückgesetzten entschieden als Ungerechtigkeit empfunden werden.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung der Verwandtschaft des Rechtssinnes und seiner Aeusserungsformen zu andern Moralprincipien, so ist zunächst noch einmal daran zu erinnern, dass derselbe in der bereits angegebenen Weise nach rückwärts mit dem allgemeineren Begriff des Ordnungssinnes verknüpft ist, der selbst das genetische Princip für die formale Seite der Sitte, dieser Mutterlauge der Rechtsordnung, bildet; auf der andern Seite drängt der Rechtssinn über sich hinaus zu jenen ihn ergänzenden höheren Gestaltungen der praktischen

Vernunft, die weiterhin den Gegenstand unserer Betrachtung bilden werden. Der Rechtssinn bildet mit andern Worten nur eine vereinzelte Stufe in der Gesammtheit der rationalistischen Moralprincipien; er hängt vorwärts und rückwärts auf das Engste mit denselben zusammen, und findet an ihnen seine Anlehnung und seine Befestigung, wie er selbst als der Grundstein aller Sittlichkeit im Culturleben zu betrachten ist. Wo also im Ganzen die Vernunftmoral eine dominirende Stellung in der Seele behauptet, da wird auch der Rechtssinn mehr oder minder kräftig entwickelt sein, und zwar in seinen beiden Hauptzweigen ziemlich gleichmässig, weil die Triebfedern psychologisch zurücktreten, von denen eine Verschiedenheit beider Seiten ausgehen könnte. Wo hingegen die Sittlichkeit vorwiegend auf Gefühl und Geschmack beruht und die praktische Macht der Vernunft gegen die unreflectirten Aeusserungen des Gemüthslebens zurücktritt, da wird auch der Rechtssinn im Handeln und Urtheilen leicht von Trieben und Neigungen überwuchert werden, welche, wenngleich selbst von hoher ethischer Bedeutung, doch unter Missachtung der fundamentalen Rechtsordnung und unter Verstössen gegen die Vernunftmoral im Stande sind, die Grundmauern der Sittlichkeit zu erschüttern.

Hier ist besonders Mitleid und Liebe zu nennen, welche als die am einseitigsten ausgeprägten Formen der Gefühlsmoral in ihrer Eigenart dem Rechtssinn am feindlichsten gegenüberstehen; ihnen schliesst sich in dritter Reihe das Streben nach künstlerischer Lebensgestaltung an, welches den spröden, unscheinbaren Kern der sittlichen Lebensverhältnisse nur zu leicht der gleissnerischen Gefälligkeit des schönen Scheines opfert. Wo diese drei Triebfedern die Norm der Lebensführung bilden, da können die edelsten und schönsten Regungen des opferwilligen Herzens den Zuschauer entzücken, da kann die vollendete Anmuth und Harmonie der Erscheinung die reinste Gestalt einer ihrer selbst gewissen Tugend vermuthen lassen, und trotzdem kann diese schöne Seele, wenn nicht heteronome Rücksichten oder das Sittlichkeitssurrogat eines klugen Egoismus ihr Fesseln auferlegt, bei der ersten besten Gelegenheit dazu gelangen, zur Wahrung des schönen Scheines ein Verbrechen zu begehen, oder aus einer mitleidigen Regung des Augenblicks einen nichtswürdigen, gemeinschädlichen Verbrecher dem Arm der Gerechtigkeit zu entziehen und zu einer neuen Reihe von Verbrechen aufzusparen, oder aus Liebe für eine bestimmte

Person die schreiendste Ungerechtigkeit an ihren Concurrenten zu verüben.

Die weibliche Sittlichkeit, namentlich die der weiblichsten Weiber ist sehr oft von dieser Art, und dies ist der Hauptgrund, warum das weibliche Geschlecht im Ganzen so sehr viel schwerer als das männliche zu jener sittlichen Reife des Charakters gelangt, wo die Autonomie erst in ihr volles Recht tritt. Die Mehrzahl der Weiber bleibt ihr Leben lang in sittlicher Hinsicht im Stande der Unmündigkeit, und bedarf deshalb bis an ihr Ende einer Bevormundung durch heteronome Autoritäten; sie selbst haben meistens das richtige Gefühl dieser Bedürftigkeit, und je unfähiger sie sind, dem blossen Abstractum des modernen Staates eine solche Autorität einzuräumen, je mehr sich ihr Stolz dagegen auflehnt, im Gatten oder dem natürlichen Beschützer die leitende Autorität für ihre Handlungen anzuerkennen, desto ängstlicher klammern sie sich an die heteronomen Autoritäten der Religion und der Sitte, desto haltloser steuern sie als steuerloses Wrack auf dem Ocean des Lebens umher, wenn auch diese beiden Anker ihnen gerissen sind. Man mag diese Thatsache im Sinne der autonomen Moral sehr betrübend finden, aber man muss sie im Interesse der Wahrheit und des praktischen Lebens als Thatsache anerkennen, nach ihr seine Vorkehrungen treffen und sich hüten, ihre Bedeutung in einem falsch verstandenen Interesse für das weibliche Geschlecht abschwächen zu wollen.

Wenn Wahrhaftigkeit und Ordnungssinn Charaktereigenschaften darstellen, bei denen die Erziehung verhältnissmässig mehr als bei anderen zu thun vermag, wenn namentlich der Ordnungssinn durch ästhetischen Sinn für Harmonie zum Theil ersetzt werden kann, so sind Rechtlichkeit und Gerechtigkeit diejenigen beiden Charaktereigenschaften, welche von allen bisher betrachteten moralischen Triebfedern beim weiblichen Geschlecht im Durchschnitt am schwächsten vertreten sind. Das weibliche Geschlecht ist das unrechtliche und ungerechte Geschlecht, und nur derjenige kann sich über diese Thatsache, welche natürlich sehr erhebliche Ausnahmen zulässt, täuschen, der die äussere Legalität und die Wahrung der schicklichen Form mit dem Vorhandensein der entsprechenden Gesinnung verwechselt. Wenn das Weib die Rechtsordnung als solche respectirt, so thut sie das nicht sowohl aus Rechtssinn, wie es beim Manne gleicher Bildungsstufe meistens der Fall ist, als vielmehr aus Pietät vor der Au-

torität der Satzung; die in ihren Augen einen Bestandtheil der altehrwürdigen Sitte bildet und durch die religiöse Weihe geheiligt ist. Wenn das Weib von seinem Repressionsrecht Gebrauch macht, und denjenigen, der ihr oder einem der Ihrigen ein Unrecht angethan hat, vor Gericht zur Rechenschaft zu ziehen sucht, so thut sie es nicht, damit das Recht aufrechterhalten werde und der Gerechtigkeit Genüge geschehe, sondern entweder aus Eigennutz, um ihren Schaden wieder gut zu machen, oder aus Rachsucht, um es dem, der sie verletzt hat, heimzuzahlen. Wenn sie eine rechtlich eingegangene Verpflichtung hält, so thut sie es nicht aus Rechtlichkeit der Gesinnung und aus Scheu vor der Rechtsverletzung, sondern aus persönlicher Treue gegen denjenigen, welchem sie sich verpflichtet hat, oder aus Mitleid mit dieser Person wegen des Schmerzes, welchen der Bruch ihrer Pflicht ihm zufügen würde; ist hingegen das Gefühl der Anhänglichkeit und Treue gegen diese Person einmal erloschen und wird das Mitleid mit seinem Schmerz durch das Mitleid mit dem Schmerz einer dritten Person bei Innehaltung ihrer Pflicht überwogen, so ist auch die stärkste Rechtspflicht dem Weibe gegenüber schwächer als ein Zwirnsfaden, um ihre Entschlüsse zu binden.

Das Weib scheut die Rechtswidrigkeit nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um ihrer Folgen willen; sobald die Hoffnung der Verheimlichung gross genug ist, ist ihr das Begehren der Rechtswidrigkeit eine positive Lust. Das Weib fühlt, dass die Vernunft das Mächtigste in der Welt und die vernünftige Ordnung das Stärkste im Menschenleben ist; sie fühlt aber zugleich den subjectiven Mangel dieses objectiv mächtigsten Principes in sich, und darum hasst sie die Fessel dieses ihr widerstrebenden und unangenehmen Principes und feiert heimlich ihre vergnügteste Stunde, wo sie ihm ein Schnippchen schlagen kann. Wo das Zutagekommen der Uebertretung entehrende Folgen hat, wie beim Diebstahl, da pflegt bei den klügeren und besonneren Weibern die egoistische Berechnung mächtig genug zu sein, um ihren Gelüsten einen Zügel anzulegen; wo aber nur materieller Nachtheil mit der Uebertretung verknüpft ist, oder der unwiderlegliche Schein der Unschuld auch nach Entdeckung des objectiven Thatbestandes behauptet werden kann, da fühlt sich das Weib im rechten Fahrwasser seiner rechtsfeindlichen Neigungen. So sind fast alle Weiber geborene Defraudantinnen aus Passion. Wenige nur werden sich entschliessen, zu viel erhaltene Waare oder zuviel heraus-

bekommenes Geld zurückzuliefern; sie trösten sich damit, der Kaufmann habe ja doch genug an ihnen verdient, und es könne ihnen ja nicht bewiesen werden, dass sie sich ihrer Unterschlagung bewusst gewesen seien.

Wie zur Lüge, so hat auch zur Fälschung das weibliche Geschlecht eine instinctive Neigung, und dieser huldigt es um so leichter, als es oft gar keine Ahnung von dem verbrecherischen Charakter der Aenderung eines Wortes oder Datums hat. Man kann rechnen, dass mindestens ein Viertel der Dienstbücher weiblicher Dienstboten in Berlin plumpe Fälschungen enthalten. Beim Spiel mogeln zu können, macht erst den eigentlichen Reiz des Spieles für die meisten Frauen aus. Wer daran zweifelt, der frage doch die ihm bekannten Damen auf's Gewissen, ob sie fest davon überzeugt seien, dass bei einer von ihren Freundinnen eingerichteten Privatlotterie zu wohlthätigen Zwecken die Vertheilung der Gewinne wirklich mit rechten Dingen vor sich gehe. Man frage ferner die Verkäufer in den Bazars und Läden und auf den Märkten, ob sie — abgesehen von professionellen Dieben — den Männern auch nur annähernd so auf die Finger passen, wie sie es bei Damen auch aus den besseren Ständen zu thun genöthigt sind.*) Gerade weil der berechnende Egoismus das besser situirte Weib durch die Furcht vor der Schande von grösseren und ernsteren Diebstählen und Betrügereien zurückhält, entladen sich ihre rechtswidrigen Gelüste in so kleinlichen Erbärmlichkeiten, dass dem Manne solches Thun widrig und verächtlich erscheint. Der Mann begeht eben eine Unrechtlichkeit im Durchschnitt nur um eines namhaften Vortheils willen, aber nicht aus Liebe zur Sache; darum kann er das Weib nicht begreifen, das ohne rechten Sinn und Nutzen aus blosser Liebhaberei fälscht, unterschlägt, betrügt und stiehlt und nur aus Feigheit sich über die jämmerlichsten Kleinigkeiten nicht hinauswagt.

Das weibliche Geschlecht ist ebenso das ungerechte, wie das unrechtliche Geschlecht. Das Urtheilen ohne Ansehen der Person, bloss nach sachlichen Rücksichten, wie es die Gerechtigkeit verlangt, geht dem Weibe schlechterdings gegen seine Natur, die ganz darauf veranlagt ist, nur nach Ansehen der Person sich zu verhalten und zu richten. Es ist etwas sehr gewöhnliches, dass Mütter unter ihren

*) Der charakteristische Kunstausdruck für dergleichen lautet: „frei kaufen".

Kindern nicht nur Lieblinge, sondern auch Aschenbrödel haben, und dieser Vorliebe wie Antipathien unverhohlenen Ausdruck geben; Väter hingegen pflegen solche ungleiche Liebe zu ihren Kindern als eine denselben angethane Ungerechtigkeit zu empfinden, und jeder Beeinflussuug ihres Verhaltens durch diese Ungleichheit der Gesinnung sorgfältig vorzubeugen. Niemand hat hisher über böse Stiefväter im Allgemeinen geklagt, während die Volksdichtung und der Volksmund der bösen Stiefmütter voll ist. Die Stiefmutter wird aber zur „bösen" nur durch die Ungerechtigkeit gegen das Stiefkind, d. h. durch die Bevorzugung der eigenen Kinder. Weiber könnten unter Umständen ganz vortreffliche Advokaten abgeben, aber man denke sich eine Jury von Weibern, oder gar ein Richtercollegium von Weibern, und es läuft einem Grausen und Hohngelächter über.

Wo Weiber Einfluss haben, herrscht *eo ipso* der Nepotismus. Für das Weib ist die Solidarität der Familie das mächtigste Band, das sie kennt, und die Familienpflicht geht ihr im Conflict mit anderen Pflichten allen übrigen vor. Wo deshalb unter zwei Bewerbern ein zur Familie gehöriger sich befindet, da findet sie es selbstverständlich, dass dieser den Vorzug erhält. Wenn ihr Mann diese Ungerechtigkeit scheut und den anderen Bewerber wegen grösserer sachlicher Tüchtigkeit vorzieht, so findet sie das nicht bloss nicht gerecht, sondern sie ist sittlich empört über ihren Mann, sie fühlt, dass derselbe an die Wurzeln ihrer Sittlichkeit rührt und an den Säulen ihrer sittlichen Weltordnung rüttelt. Deshalb reicht im öffentlichen Leben und im Staat genau soweit die Ungerechtigkeit, wie der Einfluss des weiblichen Geschlechtes reicht. Dieser Satz wird nicht nur durch Harems-, Maîtressen- und Favoritenwirthschaft erwiesen, sondern noch eclatanter durch die Vergleichung von Völkern, wo die Männer und wo die Weiber dominiren: bei ersteren werden trotz aller Missgriffe in der Mehrzahl doch sachliche Rücksichten für die Besetzung der Stellen entscheidend sein, bei letzteren ist die Galanterie und die Antichambre die Leiter zur Beförderung, und die wirklichen Kräfte des Volkes gelangen nicht zu ihrer Verwerthung.

Nur wo der Mann mit starker Hand die Zügel der Familienregierung festhält und jede Einmischung weiblichen Einflusses in sein Berufsleben und seine amtlichen Entschliessungen als ungehörigen Uebergriff unbedingt zurückweist, nur da kann im Leben eines Volkes Recht und Gerechtigkeit gedeihen und der Rechtssinn wenigstens in

der männlichen Hälfte der Bevölkerung erhalten und gefördert werden. Auf eine allmähliche Umwandlung des weiblichen Charakters im Laufe der Generationen ist deshalb wenig Hoffnung zu setzen, weil die Erziehung der Töchter wesentlich in den Händen der Mütter liegt, und auch ohne noch grössere Nachtheile denselben nicht entzogen werden kann.

Mit der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit der Gesinnung fehlt der weiblichen Sittlichkeit das innere Knochengerüst; wie die Schlingpflanze einen festen Baum oder ein künstliches Lattengerüst braucht, um an denselben dem Licht entgegenzustreben und seine Blätter- und Blüthenzier zu entfalten, so bedarf das Weib entweder eines Mannes von autonomer Vernunftmoral, mit dem sie innig verwächst, oder sie muss als Surrogat das künstliche Lattengerüst der heteronomen Autoritäten haben, an das sie sich anklammert. Das *qu'en dira-t'on* in allen seinen Gestalten wird dann der Leitstern ihres Lebens; d. h. die äusserliche Scheu vor dem äusserlichen Reflex des eigenen Thuns in der Meinung Anderer (sei es irdischer oder himmlischer Beurtheiler) tritt an die Stelle selbstständiger Sittlichkeit.

Der Mangel an eigenem sittlichem Halt, die Schwäche der Vernunftmoral und vor allen Dingen der Mangel an Rechtssinn ist der wichtigste subjective Grund gegen allen weiblichen Emancipationsschwindel und insbesondere gegen die active Theilnahme des weiblichen Geschlechtes am politischen Leben. In wie weit der weibliche Geschlechtscharakter durch den Einfluss veränderter Erziehung und Lebensverhältnisse einer Umänderung im Sinne der Annäherung zum männlichen Charakter fähig sei, ist eine *a priori* nicht zu entscheidende Frage; ich halte auch in dem Dimorphismus des Geschlechtscharakters die inneren Bildungsgesetze für weit mächtiger als den modificirenden Einfluss äusserer Umstände, und glaube, dass nicht sowohl die anthropologische Beschaffenheit der Geschlechter durch die socialen Verhältnisse derselben bestimmt worden sind als umgekehrt. Durch künstliche Zuchtwahl lassen sich auch weibliche Exemplare herausbilden, welche den weiblichen Geschlechtscharakter zu verleugnen scheinen, aber diese Varietäten sind ebenso wie diejenigen unserer Zierblumen und Zuchttauben nur so lange vor dem Wiederuntergang durch Rückschlag zu conserviren, als die Mühe der künstlichen Zuchtwahl fortgesetzt wird. Das sicherste Kennzeichen der Abweichung von der Natur, und zugleich die Strafe der Natur für

diese Abweichung, ist die Verminderung der Fruchtbarkeit; dass die emancipirten Weiber, mögen sie nun durch eigene Excentricität dazu gelangt, oder durch verschrobene Erziehung dazu dressirt sein, monströse und widernatürliche Spielarten bilden, zeigt sich in eclatanter Weise durch ihre verminderte Fruchtbarkeit (man denke an die Yankee-Lady), worin zugleich das natürliche Todesurtheil der ganzen Richtung enthalten ist.

Der Mangel an Rechtlichkeit und Gerechtigkeit macht das weibliche Geschlecht als Ganzes zu einem moralischen Parasiten des männlichen; erst die männliche autonome Sittlichkeit ist der Grundstock, an dem die weibliche sich entfalten kann, und ohne die erstere würde es mit der autonomen Sittlichkeit in der Welt überhaupt schlimm bestellt sein. Auf der Grundlage der autonomen Vernunftmoral, die es dem männlichen Geschlecht entlehnt, entfaltet nun aber das weibliche den Blätter- und Blüthenschmuck seiner Gefühls- und Geschmacksmoral, und eilt in diesen beiden dem Manne fast ebensoweit voraus, als es in der Vernunftmoral hinter ihm zurückbleibt. Wie die architektonische Schönheit des weiblichen Körpers (wegen seiner schmalen Schultern, breiten Hüften, X-Beine und vorstehenden Säugeorgane) entschieden geringer ist als die des männlichen, aber durch ein Uebergewicht an ornamentaler Schönheit (schwellende Ueppigkeit und zarte Feinheit in den Formen der Weichtheile, Weichheit der Uebergänge zwischen den Muskeln, vermittelt durch das Hautfettpolster) reichlich wieder ausgeglichen wird, so ist auch das Grundgerüst der Sittlichkeit beim Weibe viel mangelhafter entwickelt als beim Manne, wird aber durch reichere Entfaltung des sittlichen Gefühls- und Geschmackslebens ausgeglichen.

Der Mann hat die autonome sittliche Selbstständigkeit der Vernunftmoral voraus, aber sie bleibt wegen mangelhafter Auskleidung durch Gefühls- und Geschmacksmoral meist hart und ungefällig stehen, das Weib besitzt, was dem Manne fehlt, aber das Gerippe ist grösstentheils gefälscht (d. h. Pseudomoral): es ist entweder nicht sein eigen, sondern entliehenes Gebein, d. h. Heteronomie, oder es ist moralisch übertünchter Egoismus. Das vollendete Menschenthum ist nicht auf der Seite eines Geschlechtes zu suchen; nur in der Vereinigung, polarischen Ergänzung und innigen Wechselwirkung zweier Individuen verschiedenen Geschlechtes wird durch dauerndes Ineinandereinleben erstens eine Abschleifung der entgegengesetzten Ein-

seitigkeiten und zweitens eine zusammengehörige Totalität erzeugt, aus welcher das Bild des vollendeten Menschenthums — freilich nicht als individuelle Einzelexistenz, sondern als ideales Bild der sich ergänzenden Zusammengehörigkeit gegensätzlicher Typen — hervorleuchtet. Da dieses völlige Ineinandereinleben aber nur bei dauernder, unzertrennlicher Vereinigung möglich ist, so ist auch die Ehe die Vorbedingung für die gemeinsame Verwirklichung der Sittlichkeit in ihrer vollendeten Gestalt, und schon aus diesem Grunde würde die Beseitigung der Ehe (ganz abgesehen von ihren Folgen für die Kindererziehung und das Staatsleben) die Realisirung der sittlichen Idee in nicht wieder gut zu machender Weise schädigen. Das weibliche Geschlecht würde, als der sittlich unselbstständigere Theil der Menschheit, zugleich derjenige Theil sein, der bei einem solchen Umsturz unmittelbar am meisten verlöre, und das klarere oder dunklere Gefühl dieser Wahrheit ist es, was gerade die Weiber (soweit sie nicht übergeschnappt sind) zu den eifrigsten und beredtesten Verfechtern eben jener Institution der Ehe macht, welche sie selbst auf der anderen Seite nicht müde werden, für die in ihrem Geschlechtscharakter begründete Unselbstständigkeit verantwortlich zu machen. Wer das hier erhaltene Resultat mit dem beim Moralprincip der Liebe über die Ehe Gesagten zusammenhält, der wird über die unermessliche sittliche Bedeutung dieser auf festestem Naturgrunde ruhenden socialen Institution nicht zweifelhaft sein können, obwohl die ethischen Gesichtspunkte für die Betrachtung der Ehe mit den hier hervorgehobenen noch keineswegs erschöpft sind.

Nachdem wir so zuerst den Zusammenhang des Rechtes mit der Ordnung, Harmonie und Sitte in's Auge gefasst und dann den allgemeinen Gegensatz der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit gegen die Gefühls- und Geschmacksmoral beleuchtet und durch die Betrachtung des weiblichen Geschlechtscharakters illustrirt haben, bleibt uns noch übrig, auf den Zusammenhang beider mit der Pietät, sowie auf denjenigen der Rechtlichkeit mit der Treue, der Wahrhaftigkeit und dem Pflichtgefühl und endlich auf denjenigen der Gerechtigkeit mit dem Vergeltungstrieb und der Billigkeit hinzudeuten.

Da die Rechtsordnung aus der Sitte erwächst, also zunächst ein naives Product der Volksseele ist, so erscheint sie in der Unbewusstheit ihrer Genesis in früheren Stadien als etwas nicht Gemachtes, sondern Gegebenes; die Modificationen der Rechtsordnung, welche beim

Fortschritt der Vernunftentfaltung sich aufdrängen, werden anfänglich nicht als Aenderungen, sondern als blosse Formulirungen und Interpretationen des bestehenden Rechtes angesehen, und dieses bestehende Recht wird als etwas Uraltes, seit unvordenklichen Zeiten Giltiges mit Ehrfurcht betrachtet. Die innige Verwachsung der Rechtsordnung mit religiösen Grundlagen trägt dazu bei, diese Ehrfurcht zu erhöhen. Je mehr die Rechtsentwickelung in die Sphäre des Bewusstseins verlegt und vom Schimmer mystischer Heiligkeit entkleidet wird, desto mehr erblasst das Pietätsgefühl, mit welchem die Rechtsordnung ursprünglich betrachtet wird. Insbesondere die parlamentarische Oeffentlichkeit der Gesetzesfabrikation zerstört durch die Enthüllung der oft unsachlichen und würdelosen Zufälligkeiten bei der Entscheidung über das Zustandekommen und den Wortlaut der Gesetze gar bald den letzten Rest solcher Gefühle, und setzt durch Contrastwirkung zuerst wohl gar eine frivole Missachtung des Rechtes an ihre Stelle, wie wir es heute in beträchtlichen Schichten des deutschen Volkes beobachten können.

Mit der Pietät verwandt ist die Treue als Anhänglichkeit an die altehrwürdige Ueberlieferung; auch diese Triebfeder wird immer ohnmächtiger, die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung zu unterstützen. Es liegt im Lauf der Geschichte begründet, dass die Gefühlsmoral um so mehr Anhaltspunkte einbüsst und in um so höherem Grade durch Vernunftmoral ersetzt werden muss, je mehr das Bewusstsein eine maassgebende Rolle in der Entwickelung der Menschheit übernimmt. Was seine Genesis in der Unbewusstheit naiven oder instinctiven Schaffens verbirgt, das appellirt in erster Reihe an das Gefühl: wo aber die bewusste Vernunft die Zügel ergreift, da muss auch bewusste Vernunft es sein, welche billigt und beistimmt. Weil dem aber so ist, darum ist es auch das männliche und nicht das weibliche Geschlecht, auf dessen Schultern die Zukunft der Geschichte in noch weit höherem Grade als ihre Vergangenheit ruhen wird.

Die andere Seite der Treue, die Vertragstreue, hängt auf das Engste mit der Rechtlichkeit zusammen. Die Treue löst zwar das gegebene Wort ein, gleichviel ob sie dazu juridisch verpflichtet ist oder nicht; aber wo die Rechtspflicht der Vertragserfüllung besteht, da ist die Treue nicht minder zur Stelle, um jede etwaige widerrechtliche Velleität im Voraus zu unterdrücken. Der Beurtheilende aber empfindet es als erschwerenden Umstand einer Vertragsverletzung, wenn

dieselbe in einem Vertrauensverhältniss stattfand und deshalb als Treulosigkeit oder gar als Verrath zu bezeichnen ist.

Eine besondere Seite der Rechtlichkeit ist die Redlichkeit. Redlich ist derjenige, der nicht anders redet, als er's meint, Redlichkeit ist also praktische Wahrhaftigkeit, insbesondere bei Handlungen, welche eine rechtliche Bedeutung haben (wie z. B. jedes Tausch- und Handelsgeschäft). Der Unredliche sucht irrthümliche Voraussetzungen über den Werth der von ihm dargebotenen gegenwärtigen oder versprochenen zukünftigen Leistungen zu erwecken und sich dadurch unverhältnissmässig hohe Gegenleistungen zuzuwenden. Wo diese Erweckung irrthümlicher Voraussetzungen nur in der geschickten Irreleitung des Urtheils besteht, entzieht sie sich meistens der rechtlichen Repression, weil jeder gehalten ist, bei seiner Beurtheilung die nöthige Vorsicht anzuwenden; wo sie aber zur Vorspiegelung falscher Thatsachen wird, da fällt sie unter den juridischen Begriff des Betruges. Da aller Verkehr des Lebens in einem Austausch von Leistungen besteht, welche von beiden Betheiligten einer bestimmten Werthschätzung unterworfen werden, so sieht man, wie sehr die Unredlichkeit in alle Verhältnisse des Lebens zerstörend eingreifen muss, und wie wichtig die Wahrhaftigkeit als Grundlage der Rechtlichkeit ist. Denn wer nicht die Unwahrhaftigkeit schon als solche verabscheut, oder gar an derselben um ihrer selbst willen Freude hat, der wird leicht der Versuchung erliegen, durch eine wohl gar straflose oder doch für straflos gehaltene Unwahrheit sich Vortheile zuzuwenden und hinterher noch den Sieg der eigenen Schlauheit über die Dummheit und Leichtgläubigkeit des Geprellten zu geniessen. Eine besondere Art der Unredlichkeit ist die beabsichtigte Untreue, d. h. die Empfangnahme von Leistungen gegen das Versprechen von Gegenleistungen, welches schon mit der Absicht gegeben wird, es nicht zu halten, oder welches doch mit Vorbehalten gegeben wird, die dem Andern unverfänglich scheinen, und doch nur als Würgebänder dienen, um sich von der Leistung drücken zu können.

Da das Unrecht ein Correlationsbegriff zur Pflicht ist, so muss auch die Rechtlichkeit der Gesinnung, welche jedes Unrecht um seiner selbst willen zu vermeiden sucht, in engster Beziehung zum Pflichtgefühl stehen. Die Rechtlichkeit ist enger als das Pflichtgefühl, weil sie sich nur auf die Rechtspflichten, das Pflichtgefühl dagegen sowohl auf die Rechtspflichten, wie auf alle übrigen moralischen Pflichten

erstreckt; die Rechtlichkeit ist aber zugleich eine durch die fixirte Rechtsordnung genau präcisirte Erfüllung des an und für sich noch unbestimmten Pflichtgefühls mit einem bestimmten, concreten Inhalt. In derselben Weise wie die Rechtlichkeit, wenngleich nicht in demselben Umfang wie diese, gewährt auch die Gerechtigkeit und die Vertheidigung des verletzten Rechtes eine inhaltliche Erfüllung für das Pflichtgefühl; denn auch diese sind als Pflichten, theils im juridischen, theils im moralischen Sinne, aufzufassen. Wo das Pflichtgefühl im Allgemeinen kräftig entwickelt ist, da wird namentlich die Rechtlichkeit an ihm die kräftigste Stütze finden. Dass die Strafrechtspflege ihren psychologischen Ursprung in dem Vergeltungstriebe hat, und sich entwickelt hat durch Uebertragung der Vergeltungspflicht an Organe, welche grössere Bürgschaft für Gerechtigkeit bei der Repression gewähren als der Verletzte selbst, das ist schon oben in dem betreffenden Abschnitt besprochen, und ebenso dort hervorgehoben worden, dass auch heute noch bei dem Verletzten, der sein Repressionsrecht vermittelst der Gerichte ausübt, das Gegengefühl der Vergeltung ein mächtiger Hebel und, objectiv genommen, ein psychologischer Grundpfeiler zur Aufrechterhaltung der betreffenden Seite der Rechtsordnung ist. Dies tritt besonders in solchen Fällen deutlich hervor, wo der Verletzte die Vergeltung in die eigne Hand nimmt, weil formelle Mängel der Rechtsordnung oder verwirrte politische Zustände es ihm unmöglich machen, die Vergeltung auf dem Rechtswege zu erzielen. Wo alsdann diese eigenmächtige Vergeltung selbst gegen die Rechtsordnung verstösst, da können sich aus solchen psychologischen Triebfedern die schwersten tragischen Conflicte entwickeln. Gleichwohl darf man sich nicht verleiten lassen, solche tragische Opfer eines Vergeltungstriebes deshalb schon als Opfer ihres Rechtsgefühls zu bezeichnen; denn beides sind nur verwandte, nicht identische Triebfedern. Auch die verderbliche Processsucht der Bauern stammt oft mehr aus hartnäckigem Vergeltungstrieb gegen den Nachbarn, der ihnen ein vermeintliches oder wirkliches Unrecht zugefügt hat, als aus eigentlichem Rechtssinn, d. h. dem Bestreben nach Aufrechterhaltung der Rechtsordnung. Grade bei dem Kampf um das concrete Recht spielen der Egoismus (in der Behauptung der bedrohten, oder in der Wiederherstellung der geschädigten Interessen), der Vergeltungstrieb und das Rechtsgefühl so innig durcheinander, dass eine psychologische Analyse der maassgebenden Triebfedern im besonderen Falle

fast nur an der charakterologischen Kenntniss der betreffenden Person ihren Stützpunkt finden kann. Man kann aber im Allgemeinen festhalten, dass mit fortschreitender Sittlichkeit und namentlich mit zunehmender Herrschaft der praktischen Vernunft sich der Rechtssinn aus dem Untergrund des Egoismus und des Vergeltungstriebes immer siegreicher erhebt.

Wenn die Billigkeit schon bei der Bemessung des Vergeltungsmaasses einen gewissen Spielraum findet, so noch mehr bei der vertheilenden Gerechtigkeit, jener ursprünglichen Bedeutung der Nemesis, weil hier am häufigsten ein bestimmter Anhalt in der Rechtsordnung fehlt, und durch eigene praktische Bethätigung der Vernunft ersetzt werden muss. Die vertheilende Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist es daher, welche am engsten mit dem Moralprincip der Billigkeit verwandt ist, das wir im folgenden Abschnitt betrachten wollen.

Wenngleich Rechtlichkeit und Gerechtigkeit coordinirte Sprossen aus einer Wurzel, dem Rechtssinn, oder dem Sinn für Aufrechterhaltung der Rechtsordnung, sind, so ist es doch begreiflich, dass bei ihrer verschiedengradigen Verwandtschaft zu verschiedenen anderen psychischen Triebfedern ihr beiderseitiger Entwickelungsgrad in einem und demselben Individuum kein ganz gleichmässiger zu sein braucht. So wird man z. B. bei wahrhaften, treuen und pflichttreuen Frauengemüthern oft einen erheblichen Grad von Rechtlichkeit ohne ein entsprechendes Maass von Gerechtigkeit antreffen.

Wenn wir in der Vernunftmoral das Knochengerüst der gesammten Sittlichkeit erkannt haben, so bilden Rechtlichkeit und Gerechtigkeit das haltgebende *Rückgrat*, an dem alle übrigen Skeletttheile erst ihre Befestigung finden. In der Rechtsordnung hat das sittliche Bewusstsein des Volkes diejenigen moralischen Pflichten definirt, deren Erfüllung als das unerlässliche *Minimum* für den Bestand des Staates und der Gesellschaft gilt; die zu Rechtspflichten erklärten moralischen Pflichten sind also eben dadurch zugleich als die *dringlichsten* aller moralischen Pflichten hingestellt, deren Erfüllung allen übrigen *vorangehen* muss, hinter welchen also im Fall der Collision die übrigen zurückstehen müssen. Insbesondere gilt dies für diejenigen Pflichten, welche in der Rechtsordnung durch Strafandrohung sichergestellt worden sind, und die Schwere der für die Verletzung angedrohten Strafen giebt wiederum den Maassstab für das Gewicht, welches den einzelnen Pflichten in den Augen der Gesetzgeber zukommt.

Es ist nun freilich nicht zu behaupten, dass diese Ordnung der Pflichten für das Gewissen des autonomen Individuums bindend sein müsse, da sich sehr wohl Fälle denken lassen, in welchen der Mensch, um einer ihm höher geltenden moralischen Pflicht zu genügen, die Strafe und den Makel des Verbrecherthums auf sich nimmt; aber im Grossen und Ganzen befindet sich doch unsere Rechtsordnung, namentlich in Bezug auf die schwereren Vergehen und entehrenden Verbrechen, in hinlänglicher Uebereinstimmung mit dem sittlichen Bewusstsein der Besten unseres Volkes, um für gewöhnliche Fälle die Richtigkeit des Satzes aufrecht erhalten zu können, dass die Rechtspflichten den moralischen Pflichten ohne juridische Geltung vorangehen.

Mit einem rechtlichen und gerechten Menschen ist unter allen Umständen auszukommen; man weiss, woran man mit ihm ist, und mag ihm sonst noch so vieles fehlen, was man ungern vermisst, so kann man doch immerhin mit ihm zusammen leben. Dagegen kann alle Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit nicht für den Mangel der Rechtlichkeit entschädigen und keine Güte des Herzens die fehlende Gerechtigkeit ersetzen. Alle Gefühlsmoral ist unberechenbar; ihre Aeusserung tritt hervor oder bleibt aus je nach Stimmung und Neigung, und deshalb kann man niemals auf solchen unsichern Boden seine Heimat bauen. Nur die Vernunftmoral handelt nach Grundsätzen, welche in der Sphäre des Rechtes eine objective Bestimmtheit gewonnen haben; deshalb bilden Rechtlichkeit und Gerechtigkeit die einzige Sphäre im gesammten Gebiete der Sittlichkeit, in welcher ein einigermaassen sicheres Urtheil über das Verhalten des Menschen im gegebenen Falle möglich ist. Nur der Rechtliche und Gerechte ist zuverlässig; jeder Mensch, bei dem man nicht mit Sicherheit auf diese sittlichen Eigenschaften rechnen kann, ist ein unzuverlässiger Geselle. Der Mangel an Rechtlichkeit zerstört alles Vertrauen im Verkehr, und es fällt diese Störung beim Verkehr der Gatten nur deshalb fort, weil die Solidarität der Interessen in der Ehe den Antrieb zur Unrechtlichkeit des Weibes gegen den Mann beseitigt oder doch auf einen kleinlichen Rest (Unterschleife am Wirthschaftsgeld zum Besten ihrer Kleidercasse) beschränkt.

Nichts erschüttert tiefer die persönliche Achtung, als wenn man eine befreundete Person, der man volles Vertrauen schenken zu dürfen glaubte, auf einer Unredlichkeit oder Unrechtlichkeit ertappt; nichts

kränkt den Menschen tiefer, als wenn er da, wo er Liebe und Wohlwollen erwarten darf, nicht einmal die einfachste Gerechtigkeit findet, und eine ungerechte Behandlung sich gefallen lassen muss. Deshalb ist selbst bei der Kindererziehung Gerechtigkeit wichtiger als Liebe; keine Hätschelei vermag in der Kindesseele das feine Gefühl für eine erduldete und uneingestandene Ungerechtigkeit auszulöschen, und die öftere Wiederkehr ungerechter Behandlung erstickt im Kinde das Vertrauen und die Achtung vor dem Erzieher, verbittert sein Gemüth und erzieht es künstlich zu Trotz und Verstocktheit. Dies ist einer der Gründe, weshalb Wittwen so selten im Stande sind, ihre Kinder ordentlich zu erziehen, und ist ferner eine Erklärung dafür, warum so häufig die Erziehung in solchen Ehen, wo die Frau den Pantoffel schwingt, missräth. Es muss eben ein Mann im Hause sein, durch Anlehnung an welchen die Frau ihren Mangel an Gerechtigkeit vor den Kindern verhüllt.

Rechtlichkeit und Gerechtigkeit sind als das innerste Mark der Vernunftmoral diejenigen unter den rationalistischen Moralprincipien, welche am auffälligsten jedes Versuches spotten, sie unter ein Princip der Geschmacks- oder Gefühlsmoral unterzuordnen, wie dies von Herbart und Schopenhauer versucht worden ist. Das ästhetische Missfallen am Streit zum Urquell von Rechtlichkeit und Gerechtigkeit zu erklären, konnte nur einem theoretischen Pedanten einfallen, der sich die Welt vom grünen Tisch aus zurechtlegte; um andererseits die nach abstracten Grundsätzen entscheidende Gerechtigkeit auf kalt gestelltes Mitleid zu reduciren,*) dazu gehörte die ganze Voreingenommenheit für ein einseitiges Princip und der theoretische Eigensinn im Festhalten desselben in seiner abstracten Isolirung, wie Schopenhauer sie besass. Dass ihm diese Confusion von Mitleid und Gerechtigkeit nur dadurch möglich wurde, dass er die Rechtsordnung als positive Basis der Gerechtigkeit übersah und dieselbe irrthümlicher Weise aus der *laesio* als dem moralischen Unrecht ohne Weiteres ableiten zu können vermeinte, habe ich schon oben angedeutet. Alle Gefühls- und Geschmacksmoral verräth ihre Schwäche und Unzulänglichkeit am hervorstechendsten dadurch, dass sie ausser Stande ist, Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, d. h. das unerlässlichste Fundament aller

*) Schopenhauer „Die beiden Grundprobleme der Ethik" 2. Aufl. S. 214 bis 215. Diese beiden Seiten enthalten eine wahre Musterkarte von Widersprüchen.

Sittlichkeit, aus ihren Principien abzuleiten, oder dass sie an Stelle wirklicher Ableitung eine sophistische Schein-Deduction giebt. Die am meisten in die Augen fallende Stärke der Vernunftmoral zeigt sich darin, dass Rechtlichkeit und Gerechtigkeit und deren zweifelloser Vorrang vor allen andern Pflichten sich ungezwungen aus ihr ergeben (so z. B. bei Hegel; vgl. dessen Rechtsphilosophie § 126). So gewiss Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, im Grossen und Ganzen genommen, allen übrigen moralischen Pflichten vorangehen, so gewiss hat die Vernunftmoral den Vorrang vor der Gefühls- und Geschmacksmoral, und es ist deshalb kein Zufall, dass wir bei ihr am längsten verweilen.

---

9. Das Moralprincip der Billigkeit.

Wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, unterscheiden Rechtlichkeit und Gerechtigkeit sich dadurch von der blossen Legalität, dass letztere bloss in der Gesetzes-Gemässheit des Handelns und Richtens ohne Rücksicht auf die obwaltenden Triebfedern und Motive besteht, während erstere die Anerkennung der Rechtsordnung als einer vernünftigen Ordnung und das Streben nach ihrer Aufrechterhaltung um ihrer selbst (d. h. bewusst oder unbewusst um ihrer Vernünftigkeit) willen voraussetzen. Ebenso haben wir gesehen, dass die motivirende Kraft, welche dem Recht innewohnt, wesentlich auf dem Gedanken beruht, dass das, was ich als vernünftige und verbindliche Ordnung anerkenne, auch von den Anderen als solche anerkannt wird. Nun wurde aber schon darauf hingewiesen, dass die Rechtsordnung immer nur einen begrenzten Theil der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens umfassen kann, dass das Gesetz dem Richter einen Spielraum für sein subjectives Ermessen lassen muss, dass das Gesetz in seiner abstracten Formulirung der Mannigfaltigkeit concreter Einzelfälle nicht gerecht zu werden vermag, dass die zeitweilig gültigen Gesetze oft der Ausdruck einer früher vernünftigen, aber unvernünftig gewordenen Ordnung sind, und dass nach alledem viele Einzelfälle innerhalb und ausserhalb der Rechtsordnung sich ergeben müssen, wo die Bedingung nicht erfüllt ist, dass mir die Anerkennung der mir als vernünftig geltenden Ordnung durch die Uebrigen ausdrücklich verbürgt ist.

Alle diese Fälle haben das gemeinsam, dass an Stelle einer bereits objectiv ausgeprägten und subjectiv nur zu recognoscirenden Vernünftigkeit die schöpferische Vernunft des Subjectes einzutreten hat, um das im gegebenen Falle vernünftige Verhalten aus sich zu bestimmen, und sich selbst erst die Ordnung zu erzeugen, nach welcher das Handeln und Richten zu regeln ist. In primitiven Zuständen, wo das Recht erst durch die Präcedenzfälle der nach subjectivem Ermessen urtheilenden Richter in der Bildung begriffen ist, befinden sich beide Gestalten der Entfaltung der praktischen Vernunft noch in der Indifferenz (ähnlich wie noch heute in der Familie, wo die mündliche Vorschrift des Familienvaters allein die objective Ordnung feststellt); sobald aber das Recht sich durch Satzung fixirt hat, sind beide Formen streng zu unterscheiden, und heisst die subjective Vernunftbethätigung im Gegensatz zum objectiven Recht: Billigkeit.

Das Volksbewusstsein ist selten im Stande, Recht und Billigkeit auseinanderzuhalten; ihm gilt auch das legale Verhalten als positives Unrecht oder Ungerechtigkeit, insoweit der Stand der Gesetzgebung nicht mehr als vernünftig von ihm anerkannt wird, und umgekehrt hält es dringende Forderungen der Billigkeit bereits für Recht, unbekümmert darum, ob sie denn auch durch Gesetz sanctionirt seien, und ohne begreifen zu können, dass der Richter streng an die vorhandenen Gesetze gebunden ist. Die Wissenschaft darf diese Verwirrung weder mitmachen noch gut heissen, aber sie darf und soll aus ihr lernen, nämlich lernen, dass die Billigkeit das genetische Princip des Rechtes ist. Wenn das Volk etwas als so unbillig empfindet, dass es dasselbe für unrecht oder ungerecht erklärt, so kann man sicher sein, dass die Rechtsentwickelung nahe daran ist, die Rechtsordnung so zu erweitern oder umzugestalten, dass die Verwechselung des Volkes zur Wahrheit gemacht wird; denn wenn Alle darüber einig sind, dass etwas unvernünftig sei, so bedarf es nur noch der formellen (verfassungsmässigen) Declaration dieser Uebereinstimmung Aller, um alle diese Ausströmungen subjectiver Vernunft in das Bassin der objectiven Rechtsordnung zu sammeln.

Das Rechtsgefühl, losgelöst von der ihm begrifflich unentbehrlichen Beziehung auf die objective Rechtsordnung und lediglich auf die Vernünftigkeit des subjectiven Ermessens gestellt, ist Billigkeitsgefühl; das Billigkeitsgefühl, gestützt auf die Uebereinstimmung des

subjectiv für vernünftig Gehaltenen mit dem objectiv in der Rechtsordnung für vernünftig Erklärten, ist Rechtsgefühl. — In der Jurisprudenz spielt die Billigkeit naturgemäss eine sehr untergeordnete Rolle, weil der Richter sich nur an das bestehende Gesetz zu halten hat; in der Rechtsphilosophie ist ihre Bedeutung schon sehr gross, weil es sich in derselben ebensowohl um die wünschenswerthe Umgestaltung der bestehenden Rechtsordnung wie um deren wissenschaftliches Begreifen handelt; in der Ethik rückt sie neben die Principien der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, weil in der Sittlichkeit nicht bloss dem bestehenden und künftig zu schaffenden Recht Genüge gethan, sondern weit mehr als dies geleistet werden soll.

Wenn bei dem Handeln nach Billigkeit auch das Bewusstsein fehlt, dass diejenigen, auf welche das Handeln sich bezieht, die nämliche Regel des Verhaltens als vernünftig und verbindlich ausdrücklich anerkannt haben, so fehlt darum doch nicht der Glaube, dass die Anderen diese Regel als vernünftig anerkennen müssen, wenn sie der Vernunft Gehör geben, d. h. sofern sie billig Denkende sind. Beim Recht ist die innezuhaltende Ordnung eine objectiv präcisirte, an welcher zugleich die Präsumtion haftet, dass sie von Allen als vernünftig und verbindlich anerkannt werde; bei der Billigkeit ist sie zwar nur eine subjectiv gesetzte und producirte, aber doch mit dem Bewusstsein verbunden, dass diese Production eine so und nicht anders durch die Vernunft geforderte, und deshalb auch von jedem vernünftigen Menschen als vernünftig anzuerkennende sei. Was der Mensch als vernünftige Regel aus sich für den einzelnen Fall erzeugt, erscheint ihm wegen des Ursprungs aus der Vernunft zugleich als behaftet mit der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Vernunft; er übersieht gern die Möglichkeit der subjectiven Trübung bei seinem Produciren, und steift sich leicht mehr, als die Erfahrung rechtfertigt, auf den Glauben, dass das ihm als vernünftig Geltende auch allen Anderen so erscheinen müsse, wofern dieselben nicht durch bösen Willen verhindert sind, der Vernunft zu folgen, — ja er überschätzt am Ende wohl gar die Macht der Vernunft, sich psychologisch durchzusetzen gegen widerstrebende Interessen, Affecte, Leidenschaften und Niederträchtigkeit.

Alles dies zusammen wirkt aber dahin, die Billigkeit dem Recht im Bewusstsein des Handelnden anzunähern, ebenso wie auf der anderen Seite die Erfahrung, dass es widerrechtlich Gesinnte giebt,

welche weder die Vernünftigkeit noch die Verbindlichkeit der Rechtsordnung anzuerkennen geneigt sind, und dass man auch bei billig Denkenden nicht sicher darauf rechnen darf, die unvernünftig gewordene Satzung legal beobachtet und als moralisch verbindlich betrachtet zu sehen, wo andere Pflichten mit ihrer Innehaltung collidiren. So vermindert sich die anscheinende Kluft zwischen Recht und Billigkeit, indem von beiden Seiten Anläufe zu ihrer Ueberbrückung stattfinden, und wenn wir von der staatlich durch Gesetze fixirten Rechtsordnung zu den Gebieten übergehen, wo die Satzung einen mehr vertragsmässigen oder gar patriarchalischen Charakter hat, so wird es ohne Zweifel zuletzt sehr schwer, wenn nicht unmöglich, eine scharfe Grenze zwischen Rechtlichkeit und Gerechtigkeit einerseits und Billigkeit andererseits zu ziehen.

Ungeachtet dieser nahen Verwandtschaft, der engen Grenzberührung und des unmerklichen Ueberganges beider Seiten ineinander, scheiden sie sich doch, als Ganze betrachtet, scharf genug von einander, und zwar nicht nur durch den oben angegebenen Grundunterschied, sondern auch durch die Verschiedenheit ihrer Beziehungen zu anderen Moralprincipien. Insbesondere fehlt der Billigkeit die Verwandtschaft mit den autoritativen heteronomen Moralprincipien, welche dem Recht auch da eine so feste Basis verleiht, wo die sittliche Mündigkeit noch nicht erreicht ist; desgleichen fehlt der Zusammenhang mit der Pietät und der treuen Anhänglichkeit an das von Alters her Ueberlieferte, wenigstens kann derselbe nur zufällig da zu Tage treten, wo die Forderung der subjectiven Vernunft mit einer durch die Sitte bereits sanctionirten, aber nicht in die Rechtsordnung aufgenommene Regel zusammenstimmt. — Zur Treue, zum Vergeltungstrieb und zum Pflichtgefühl sind die Beziehungen der Billigkeit jedenfalls um Vieles schwächer als die der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit. Wo es das Innehalten eines formellen Vertrages, oder eines ausdrücklich gegebenen Wortes gilt, da handelt es sich schon um Redlichkeit und Rechtlichkeit und nicht mehr um blosse Billigkeit; nur wenn es gilt, die Treue auch da zu bewähren, wo man durch kein Versprechen oder doch nicht durch den Buchstaben eines solchen gebunden ist, nur da kann die Billigkeit eintreten, um auch der berechtigten, stillschweigenden Erwartung Genüge zu thun, oder um den Geist des Versprechens über dessen Wortlaut zu stellen, oder um freiwillig eine Gegenleistung in einem durch den Vertrag nicht vorgesehenen Falle zu gewähren. —

Mit dem Vergeltungstrieb wird die Billigkeit ebenso oft in Conflict gerathen, wie sie von ihm unterstützt werden mag. Der Vergeltungstrieb fordert Auge um Auge, Zahn um Zahn und ist wenig geneigt, die concreten Umstände zu würdigen, welche die That in milderem Lichte erscheinen lassen, oder gar die Motive zu achten, welche zu derselben drängten; die Billigkeit aber zeigt sich gerade darin, dass sie allen Rücksichten Rechnung trägt und die schroffe Forderung strenger Vergeltung mässigt und mildert.

Das Pflichtgefühl hat bei verschiedenen Individuen einen verschiedenen Inhalt je nach den Moralprincipien, die in ihrem sittlichen Bewusstsein vorherrschen. Wo es mit der Vernunftmoral schlecht bestellt ist, da wird, wie wir gesehen haben, auch Rechtlichkeit und Gerechtigkeit nur in geringem Grade als Inhalt des Pflichtgefühls zu finden sein, und in solchem Falle hat man auf die Anerkennung der Billigkeit als einer sittlichen Pflicht erst recht nicht zu hoffen. Wo aber auch das Pflichtgefühl die Sphäre des Rechtes in entschiedener Weise in sich einschliesst, vielleicht sogar in erster Reihe betont, da würde man dessen ungeachtet fehlgreifen, wenn man ohne Weiteres glauben wollte, dass nun auch die nicht in der Rechtsordnung vorgeschriebene Billigkeit als eine moralische Pflicht im eigentlichen Sinne aufgefasst würde. Eben weil die Billigkeit weit weniger als Rechtlichkeit und Gerechtigkeit von verwandten Moralprincipien gestützt und getragen wird, darum muss eine weit entschiedenere Ausprägung autonomer Vernunftmoral, eine weit unbedingtere Herrschaft der praktischen Vernunft über das Gefühlsleben und die egoistischen Interessen im Individuum gegeben sein, bevor man erwarten darf, den Sinn für Billigkeit in gleichem Maasse entwickelt zu sehen wie den Rechtssinn.

Das weibliche Geschlecht muss hiernach in noch weit höherem Grade als das unbillige Geschlecht befunden werden, als wir es schon als das ungerechte und unrechtliche Geschlecht befunden haben, und die Erfahrungen liegen hier jedem Leser zu nahe und zu gedrängt vor, als dass nicht eine Illustration überflüssig scheinen müsste. Wem es anders scheinen will, der verwechselt Gutmüthigkeit und Billigkeit, die allerdings einander häufig unterstützen, noch öfter aber zu entgegengesetzten Zielen streben. Der echten Billigkeit der Gesinnung von einer für das Handeln maassgebenden Stärke sind nur Individuen von hochentwickelter und befestigter Sittlichkeit fähig, vornehme und

edle Naturen von gewohnheitsmässiger Selbstbeherrschung. Die Gesinnung, welche den rechtlich zustehenden Vortheil verschmäht, wenn er der Billigkeit nicht entspricht, ist das echte Kennzeichen wahrer Noblesse, und die Verpflichtung, welche Noblesse nach dem Sprichwort *(Noblesse oblige)* auferlegt, besteht nicht in sinnlosem Luxus und prahlerischem Verthuen, sondern in der Anerkennung der Billigkeit als einer moralischen Pflicht, ebenso gut wie der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit. Das Verständniss für diese Obligation aristokratischer Stellung ist allerdings bei dem continentalen Adel nicht besonders lebendig.

Sehen wir von den Gebieten ab, welche einer rechtlichen Ordnung bisher nicht unterworfen sind, und fragen wir, wie die Billigkeit innerhalb und im Zusammenhang mit der Rechtspflege sich gestaltet, so ist zunächst noch einmal zu betonen, dass auch auf den von der Rechtsordnung umfassten Gebieten das Recht seiner Natur nach unzulänglich sein und trotz aller Verbesserungen auch für alle Zukunft bleiben muss, und dass deshalb die Rechtspflege niemals das vicarirende Eintreten der Billigkeit an Stelle des Rechtes ausschliessen und unmöglich machen darf, weil sie es ihrer Genesis und ihrem Wesen nach niemals entbehren kann. Nicht o b, sondern nur w i e der Billigkeit in dem Organismus des Rechtes ihr Platz zu wahren sei, kann Gegenstand des Streites sein, z. B. in welcher Ausdehnung es geschehen solle, in welchen Formen und durch welche Organe.

Alle Rechtsordnung ist als definirte Satzung ihrer Natur nach abstract; jeder einzelne Rechtsfall aber ist concret und, streng genommen, einzig in seiner Art. In der Mehrzahl der Fälle wird die Divergenz dieser concreten Eigenthümlichkeit von der abstracten Regel, unter welche sie subsumirt werden muss, juristisch nicht ins Gewicht fallen; in einer nicht zu unterschätzenden Minderzahl hingegen wird sie als Discrepanz hervortreten, welche die Entscheidung *de lege lata* als eine Unbilligkeit empfinden lässt. Wo es sich um veraltete, reformbedürftige Gesetzesbestimmungen oder um ausfüllungsbedürftige Lücken des Gesetzes handelt, da wird die so empfundene Unbilligkeit ohne Zweifel als Stachel zur gesetzgeberischen Agitation wirken; aber auch wenn diese Agitation immer erfolgreich wäre (was sie bei den vorhandenen Reibungswiderständen nur sehr selten sein kann), würde doch die Vervollkommnung des Gesetzes an der Unbilligkeit des erledigten Falles nichts mehr ändern, und deshalb muss die Mög-

lichkeit gewahrt werden, dass die Billigkeit über den Kopf des Rechtes hinweg den Fehler gut mache.

Principiell verkehrt ist der Glaube, durch künstliche Verclausulirung der Rechtsordnung ihren abstracten Charakter jemals aufheben zu können; dieses Bestreben führt nur in eine den principiellen Zusammenhang des Rechtssystems verdunkelnde Casuistik und lässt die Gesetzgebung zu einem Umfange anschwellen, welche ihre Bewältigung dem Laien unmöglich, also ihren Nutzen illusorisch macht. An dem wesentlichen und unaufhebbaren Gegensatz zwischen abstracter Regel und concretem Einzelfall wird trotzdem nichts geändert; es ist kein juristischer, sondern ein logischer Irrthum, dass dies überhaupt möglich sei. Der landläufige Liberalismus hat sich nur deshalb diesem Irrthum ergeben, weil er dem Richterstand misstraut, und deshalb die discretionäre Gewalt des Richters (z. B. in der Strafbemessung) zu beschränken wünscht; um dies möglich zu machen, hat er sich eingeredet, dass die Rechtsordnung sich hinreichend verclausuliren lassen müsse, um von der Beschränkung dieser discretionären Gewalt auf ein Minimum keine groben Unbilligkeiten mehr befürchten zu müssen. Dies ist aber grundfalsch, und der allgemeine Rückstrom gegen den Liberalismus hat auch diese Einsicht schon in wachsendem Maasse zur Geltung gebracht. Mit Richtern, denen man nicht trauen kann, ist so wie so keine gesunde Rechtspflege möglich, die Rechtsordnung mag sein wie sie will; die Ausdehnung der discretionären Gewalt des Richters, d. h. die Belassung eines ziemlich weiten Spielraumes für sein Urtheil, ist aber die erste Bedingung, um die Billigkeit in der Rechtspflege zur Geltung kommen zu lassen, und den Satz: „*summum jus summa injuria*" zu brechen.

Als ein wesentlicher Triumph der Billigkeit in den modernen Rechtsordnungen ist die allgemeine Einführung der Berücksichtigung mildernder Umstände anzusehen; die Anerkennung oder Ausschliessung derselben durch die Geschworenen ist als eine Erweiterung des Spielraums für die Strafbemessung des Gerichts zu betrachten, wenn man unter Gericht die Einheit von Jury und Richtercollegium versteht. Die Frage nach mildernden Umständen, obwohl in der Rechtsordnung vorgeschrieben, fällt doch deshalb unter den Begriff der Billigkeit, weil keine Rechtsordnung definirt, was mildernde Umstände seien, und es mithin der subjectiven Vernunft der Geschworenen (beziehungsweise der Richter) überlassen bleibt, nach der Beschaffenheit des besonderen

Falles und der Motive des Vergehens zu ermessen, ob dasselbe eine Strafe verdient, wie das Gesetz sie für das Vergehen ohne mildernde Umstände vorschreibt, oder eine solche, wie sie für dasselbe Vergehen unter mildernden Umständen festgesetzt ist.

Die durch die Anerkennung mildernder Umstände ermöglichte Ermässigung des Strafminimums genügt aber doch in vielen Fällen nicht, um Unbilligkeit gegen den Verurtheilten zu verhüten, wo z. B. die moralische Beurtheilung des Falles eine wesentlich andere als die juridische ist, vielleicht sogar im Gegensatz zu letzterer die That als verdienstlich auffassen muss. Alle Rechtsmittel sind alsdann unwirksam zur Beseitigung der Unbilligkeit des Rechtes, und dieselbe Vernunft, welche die Rechtsordnung fordert und hervorbringt, fordert in solchem Falle die Remedur des Rechtsurtheils; sie fordert ein für allemal, dass eine höchste Instanz der Billigkeit über allen Rechtsinstanzen vorhanden sein müsse, um in solchen Fällen die Consequenzen des starren Rechtes zu rectificiren. Eine solche Instanz besteht thatsächlich überall, ebensogut in Republiken wie in Monarchien, und sie wird als Gnadeninstanz bezeichnet.

Die Gnade ist ihrem Begriff nach nichts anderes, als die discretionäre Gewalt des Richters über die vom Gesetz gezogene Grenze hinaus, allerdings nur nach Seiten des Minimums; nur ist zur Verhütung des Missbrauchs diese richterliche Function nicht den stellvertretenden Richtern mit übertragen, sondern demjenigen vorbehalten, in dessen Namen und Auftrag die Richter des Staates ihr Amt ausüben. In Monarchien ist dies der Fürst, der ja in primitiven Volkszuständen der Richter seines Stammes ist; die fürstliche Gnadengewalt ist demnach keineswegs ein Rest absolutistischer Willkür, sondern lediglich ein Rest des fürstlichen Richteramtes, dessen übrige Functionen auf Stellvertreter haben übertragen werden müssen. Ich möchte hinzufügen, dass die Gnadeninstanz weit besser in den Händen eines Einzelnen als in denen eines Collegiums ruht, weil die volle Verantwortlichkeit der Entscheidung nur von einem Einzelnen ganz und ungetheilt empfunden werden kann, bei der Repartition auf die Mitglieder einer Gnadencommission hingegen in wirkungslose Bruchstücke zerbröckelt. Deshalb ist es sachgemäss, dass in Republiken entweder der Präsident oder ein einzelner Oberrichter die Gnadeninstanz bildet.

Die Thatsachen, dass die Rechtsordnung nirgends als ein Höchstes, Letztes und Unumstössliches betrachtet wird, dass vielmehr überall

die Billigkeit in Gestalt der Gnade als höherer Richter über ihrem Haupte thront, ist die beste geschichtliche Illustration dazu, dass die Billigkeit begrifflich über dem Rechte steht, weil sie das genetische Princip des letzteren ist und deshalb ebenso den Beruf hat, es im besonderen Falle zu controliren und zu berichtigen, wie den, es im Allgemeinen fortzubilden und zu vervollkommnen.

Anders liegt das Verhältniss in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten, wo der Richter bis zur Constatirung des Gegentheils bei beiden Parteien den guten Glauben an ihr Recht voraussetzen muss. Stellt sich hier heraus, dass die abstracte formelle Rechtsordnung nicht im Stande ist, eine Unbilligkeit zu verhüten, so ist es Sache des Richters, die Parteien zur Beendigung des Rechtsstreites durch einen billigen Vergleich zu ermahnen, und Sache der Parteien, ihre subjective Vernunft an Stelle der objectiven des Rechtes zu setzen. Fehlt einer der Parteien oder beiden das Verständniss für die allgemeine Bedeutung des Vergleichs im Sinne einer dem stricten Recht überlegenen Billigkeit, so bleibt nach unserer bisherigen Rechtsordnung dem Richter nichts übrig, als nach dem stricten Recht zu entscheiden; es wäre der Erwägung werth, ob es auch in alle Zukunft so bleiben müsse, dass die Anwendung der Billigkeit an Stelle des Rechtes lediglich in die Hand der Parteien gelegt ist, oder ob es nicht ein Fortschritt wäre, auch für den Civilprocess eine Instanz der Billigkeit zu schaffen, welche in solchen Fällen, die nach strengem Recht entschieden zu grober Unbilligkeit führen, berufen wäre, ohne Rücksicht auf die Rechtsordnung ihre inappellable Entscheidung abzugeben. Das englische Recht besitzt einen solchen Gerichtshof der Billigkeit (*the court of chancery and equity*), der mit den ungewöhnlichsten Vollmachten ausgerüstet ist, und der Fehler dieser Institution ist nur der dem englischen Rechtsverfahren allgemein anhaftende einer zu grossen Kostspieligkeit, welcher die Wohlthat der Rechtspflege zur Plage macht.

In vielen Fällen sind die Parteien principiell nicht abgeneigt, einen Vergleich einzugehen, und derselbe scheitert nur daran, dass dieselben sich über die Bedingungen nicht einigen können; es wäre nun ein sehr einfacher Ausweg, wenn den Parteien gestattet würde, zu Protocoll zu erklären, dass sie den Process durch Vergleich beendigen wollen, dass sie das Gericht als Schiedsgericht anerkennen, und sich verpflichten, sich den von diesem aufgestellten Vergleichsbedingungen zu unterwerfen. Auf diese Weise könnte jedes Gericht

durch Willensdeclaration der Parteien in einen Gerichtshof der Billigkeit umgewandelt werden, und die Rechtspflege würde dadurch ohne Zweifel sehr entlastet werden. Es bliebe dann nur noch die Aufgabe, zu erwägen, wie eine Instanz der Billigkeit für solche Fälle geschaffen werden könnte, wo eine der Parteien sich dem Vergleich widersetzt, weil die andere auf einen unbilligen Rechtsvortheil nicht verzichten will, und welche Vorsichtsmaassregeln erforderlich wären, um jeder Schädigung der Festigkeit der Rechtsordnung durch solche Revision nach Billigkeitsrücksichten vorzubeugen. Dies zu erörtern muss ich mir hier versagen; aber festzuhalten ist, dass es im Wesen der Vernunft, welche das Recht schafft, begründet ist, dass sie eine Krönung des Rechtes durch die Billigkeit nicht bloss im Strafprocess, sondern auch im Civilprocess fordert.

Das Wort Billigkeit bezieht sich in gleicher Weise auf das Handeln wie auf das Beurtheilen; es entgeht uns hier der Vortheil einer zwiefachen Ableitung von demselben Stamme, wie die Ausdrücke Rechtlichkeit und Gerechtigkeit ihn darboten. In der Sache aber sind auch hier beide Seiten zu unterscheiden. Beim Recht war die objective Rechtsordnung der gegebene Ausgangspunkt, an den sich das Handeln wie das Urtheilen anlehnten; bei der Billigkeit, wo diese objective Basis fehlt und durch die subjectiv producirte vernünftige Regel ersetzt wird, muss nothwendig die Beurtheilung das erste sein, und das billige Handeln erst nach ihr sich richten. Wer vor dem Handeln steht, muss sich die Frage vorlegen: wie würdest Du als Schiedsrichter diese Handlung nach dem Maassstab der Billigkeit beurtheilen? Erst durch die Lösung dieser fingirten richterlichen Aufgabe gewinnt das Handeln den Anhalt, den es beim Recht bereits als gegeben vorfindet. Hieraus erhellt, dass bei der Billigkeit das Urtheil eine weit höhere Bedeutung als das Handeln hat, da es das, was beim Recht in richtende und rechtsschöpferische (gesetzgebende) Function auseinandergeht, ungetheilt in sich vereinigt.

Die Billigkeit des Urtheilens hat nun mit der Gerechtigkeit das negative Merkmal gemein, Entscheidung ohne Ansehen der Person zu sein, und was wir oben über diese negative Seite der Gerechtigkeit gesagt haben, gilt demnach zugleich für die negative Seite der Billigkeit. Der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit tritt erst bei der positiven Seite beider hervor, wo die erstere sich auf die in der Rechtsordnung objectivirte, die letztere sich lediglich auf die sub-

jective Vernunft stützt. Nur in einem Punkte greift die positive Differenz auch in die gemeinsame negative Grundlage hinüber. Die Gerechtigkeit nämlich betrachtet die betheiligten Personen nur als Rechtssubjecte, und muss sie deshalb grade soweit als gleich oder ungleich ansehen, wie die Rechtsordnung sie als gleich oder ungleich hinstellt; die Billigkeit hingegen ist nicht an die von der Rechtsordnung festgesetzten Ungleichheiten gebunden, wohl aber an diejenigen Ungleichheiten, welche die Vernunft im gegebenen Falle als berücksichtigenswerth anerkennen muss.

Dieser Unterschied entspringt daraus, dass die Gerechtigkeit *de lege lata*, die Billigkeit *de lege ferenda* urtheilen muss; erstere hat sich an die gesetzlich sanctionirten Vorrechte der Geburt, des Standes, Besitzes u. s. w. zu halten, muss aber alle Menschen im Uebrigen, so weit sie von der Rechtsordnung gleichgestellt sind, als gleich gelten lassen; letztere hingegen kehrt sich nicht an die bestehenden Vorrechte, soweit sie nicht als billig erscheinen, sondern entscheidet so, wie die Gerechtigkeit entscheiden würde, wenn die Rechtsordnung dem sittlichen Bewusstsein des Urtheilenden und der Besonderheit des zur Beurtheilung gestellten Falles vollkommen angepasst wäre, oder wie der Urtheilende das Recht festsetzen würde, wenn er nur den gegebenen Fall im Auge hätte. Es liegt im Lauf der Geschichte, dass alte Vorrechte mit der Zeit ihre Vernünftigkeit einbüssen und neue dafür auftauchen; es ist gleich unbillig, alte Vorrechte noch zu respectiren, wenn sie bereits unvernünftig geworden sind, als es ist, neue Vorrechte deshalb nicht gelten zu lassen, weil sie noch nicht in der Rechtsordnung sanctionirt sind. Das Unbilligste von Allem aber ist, jeden Menschen als schlechthin gleich mit jedem andern zu behandeln, wie dies schon oben im dritten Abschnitt dieses Capitels (S. 390 fg.) erörtert ist. Wenn die Billigkeit eine Entscheidung ohne Ansehn der Person verlangt, so heisst das doch nur: es soll von allen für den Gegenstand der Entscheidung unwesentlichen Eigenschaften der Person Abstand genommen werden, damit die für den Streitfall wesentlichen Qualitäten derselben ungestört zur Geltung gelangen und zur rein sachlichen und vernünftigen Entscheidung führen; aber es hiesse das Wesen der Billigkeit vernichten, wenn man neben den unwesentlichen Rücksichten zugleich die wesentlichen bei Seite lassen wollte.

Dasselbe Schimpfwort, das von dem höher Gestellten als eine

nur durch Blut zu sühnende Beleidigung empfunden wird, bringt vielleicht den gemeinen nur zu einem behaglichem Lächeln; dieselbe Geste eines Vormundes gegen sein erwachsenes Mündel, welche sich in höheren Gesellschaftsschichten als das Attentat eines Wüstlings charakterisiren würde, kann in niederen Kreisen einen rohen aber harmlosen Scherz bedeuten. Wie unbillig und unvernünftig wäre es nun, den Thatbestand der Beleidigung oder der Verletzung der Schamhaftigkeit mit gleichem Maasse zu messen! Die Billigkeit fordert für gebildete und ehrliebende Stände das Vorrecht einer strengen Ahndung von Beleidigungen, deren gerichtliche Verfolgbarkeit für die niederen Volksschichten kaum einen Sinn hat. Der Mangel einer solchen Unterscheidung in unserer Rechtsordnung und die völlig unzulängliche Ahndung der Beleidigung höherer Stände ist es, welche der Ausrottung des Duellunwesens sich so hartnäckig widersetzt. Je weiter die Cultur fortschreitet, desto grösser werden die Unterschiede der Bildung von Charakter, Gemüth und Geist in dem nämlichen Volke, und desto nöthiger wird es, die Gebildeten mit Vorrechten auszustatten, wie jede Aristokratie sie zu allen Zeiten besessen hat. Soweit solche Vorrechte aus falscher Rücksicht auf culturfeindliche demokratische Tendenzen in die Rechtsordnung keine Aufnahme finden sollten, würden sie doch stets bei einer Beurtheilung aus dem Gesichtspunkte der Billigkeit ihre Anerkennung finden müssen, weil eben die Billigkeit nur nach dem für den gegebenen Fall Vernünftigen zu fragen hat, unbekümmert darum, welche unvernünftige Mächte und Interessen im Staatsleben die objective Anerkennung und gesetzliche Fixirung solcher vernünftigen Beurtheilung hemmen.

Da die positive Billigkeit noch immer ein instinctives Moment in der Beurtheilung ist, so kommt es in der Praxis doch wesentlich nur darauf an, der Aeusserung dieses Vernunftinstincts freie Bahn zu schaffen, d. h. die Einmengung unwesentlicher und unsachlicher Rücksichten in die Entscheidung zu verhindern. Zu diesen gehört in erster Reihe die Betheiligung des eigenen Interesses in der gegebenen Frage, und in zweiter Reihe die Betheiligung des Interesses nahestehender, verwandter oder befreundeter Personen. Gelangt man erst dahin, den Fall im directen wie im indirecten Sinne als Unbetheiligter zu betrachten, so wird man der unparteiischen Auffassung desselben sehr viel näher gerückt sein, und man hat sich dann wesentlich nur noch vor Einmengung von Gefühlsmoralprincipien, insbeson-

dere vor dem fälschenden Einfluss des Mitleids zu hüten, um das Walten des Vernunftinstincts der Billigkeit in dem Grade zu sichern, als die vorhandene individuelle Anlage und die augenblickliche Stimmung gestattet.

Dass die Billigkeit nicht die letzte und höchste Gestalt der praktischen Vernunft sein kann, ergiebt sich schon daraus, dass auch in ihr die positive Aeusserung der Vernunft noch instinctiv, d. h. sich ihrer Genesis und vernünftigen Begründung unbewusst ist, obwohl sie schon dem Bewusstsein so nahe als möglich gekommen ist. Die weitere Aufgabe muss also darin bestehen, das genetische Princip der Billigkeit zu suchen, und dieses als das nächst höhere Moralprincip zu proclamiren, ebenso wie wir vorher vom Recht zu dessen genetischem Princip, der Billigkeit, emporstiegen. Das genetische Princip der Billigkeit wird alsdann selbstverständlich zugleich dasjenige des Rechtes sein, weil es ja in und durch die Billigkeit das letztere erzeugt. Da aber ferner die Einheit von Rechtlichkeit, Gerechtigkeit und Billigkeit die concrete autonome Erfüllung des allgemeinen Postulates einer vernünftigen Ordnung bilden und in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit den Hauptttheil der Vernunftmoral ausmachen, so wird das gesuchte Princip als die Quelle der Vernunftmoral überhaupt zu bezeichnen sein.

Ein solches Princip kann nichts anderes mehr sein, als die allgemeinste Form für das Praktischwerden der Vernunft, d. h. für die Anwendung der Vernunft auf etwas, was nicht mehr bloss ideal und nicht mehr bloss logisch ist, oder für die Anwendung auf die Realität, welche zugleich das Unlogische ist. Die Form der Anwendung des Logischen auf das Unlogische oder die Form der Entäusserung der Idee an die Realität ist nun aber der Zweck. Der Zweck ist das Logische in seiner Sollicitation durch das Unlogische, oder die Idee in ihrer Actualität als Inhalt eines sie blindlings realisirenden Willens. Wie die Existenz der Natur nur als Mittel für den Geist verständlich ist, wie die Beschaffenheit der Naturgesetze teleologisch bestimmt ist, so ist auch im Leben des bewussten Geistes dasjenige, worin die Vernunft sich offenbart, der teleologische Charakter der psychischen Functionen, gleichviel, ob derselbe noch im Unbewussten verborgen ist, oder ob er bereits für das Bewusstsein in den Resultaten der unbewussten Geistesthätigkeit erkennbar wird. Ist so die Teleologie selbst die allgemeinste und nothwendige Form des zur Er-

scheinung-Kommens der Vernunft, so muss dieselbe auch in der praktischen Vernunft als Princip des sittlichen Handelns erkennbar sein; die Krönung der Vernunftmoral kann nur das Moralprincip des Zweckes sein, und in ihm erkennen wir zugleich das gesuchte genetische Princip der Billigkeit.

---

10. Das Moralprincip des Zweckes.

Jeder Vernunftmoral liegt das Moralprincip des Zweckes bewusst oder unbewusst zu Grunde, und in jeder durchgearbeiteten Vernunftmoral wird sich eine mehr oder minder deutliche Ahnung von dem Princip des Zweckes nachweisen lassen, wofern dasselbe nicht geradezu ausgesprochen ist. Blicken wir beispielsweise in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" hinein, so finden wir folgende Aussprüche: „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen" (ed. Ros. VIII 66 Anm.). Diese Sätze enthalten in der That die vollständige Definition der Moral aus dem Gesichtspunkt des teleologischen Moralprincipes und bedürfen nur einer Interpretation, welche den falschen Gegensatz Kants von Natur und Geist oder von Nothwendigkeit und Freiheit beseitigt, um heute noch maassgebend zu sein.

Diese Ausscheidung aber ergiebt sich von selbst, sobald man den Hegelschen Gesichtspunkt der Entwickelung herzubringt; denn alsdann erkennt man, dass einerseits auch die Naturzweckmässigkeit (z. B. die Entwickelung der Arten) nur durch active teleologische Bethätigung der Individuen und ihrer Individualwillen (z. B. im Kampf um's Dasein) zu Stande gekommen ist, und dass andererseits auch die Fortbildung des Reiches der Zwecke durch das sittliche Handeln des Menschen innerhalb des nämlichen nothwendigen Naturprocesses fällt, durch welchen die bereits realisirte Naturzweckmässigkeit entstand. Betrachtet man den Zweck seinem wahren Sinne gemäss, d. h. als ideales Ziel, so kann er noch nicht vollständig erreicht sein,

sondern die Entwickelung muss sich noch auf dem Wege zu ihm befinden; dies aber wird sich empirisch darstellen, einerseits als theilweise Zweckmässigkeit und theilweise Unzweckmässigkeit des Gegebenen und andererseits als stetig zunehmende Ueberwindung des Unzweckmässigen durch das Zweckmässige, d. h. wachsende Steigerung der Zweckmässigkeit, an der wir mitwirken, ebensowohl insofern wir Naturwesen, als insofern wir Geisteswesen sind. Der Unterschied zwischen theoretischer Auffassung der realisirten Naturzwecke und praktischer Inbetrachtnahme der noch zu realisirenden Zwecke verschwindet darum nicht; er sinkt nur im Lichte des Begriffes der Entwickelung von der falschen Stellung eines sachlichen Gegensatzes zu der blossen Verschiedenheit einer Auffassung derselben Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten herab. Das Reich der Zwecke und der Process seiner Realisirung ist Eines; nur auf das denkende Subject kommt es an, ob es in einem bestimmten Augenblicke diese einheitliche teleologische Entwickelung rein theoretisch betrachten will, oder ob es sich fragt, was ihm selber als Mitwirkenden in diesem Process für eine Rolle teleologisch obliege.

Dass Kant das Reich der Zwecke nicht als eine einheitliche Totalität im Reiche der Natur und des Geistes zu fassen vermag, das ist auch der innerste Grund, warum er die materialen Consequenzen aus dem Moralprincip des Zweckes perhorrescirt und dasselbe in einem unfruchtbaren Formalismus ertödtet. Er sagt (VIII 55): „Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftige Wesen gleich gelten.“ Hierbei ist verkannt, dass zwar die blosse Vernunft den Zweck setzt, dass sie aber gar nicht in der Lage ist, einen Zweck zu setzen, wenn nicht etwas Unlogisches da ist, worauf sie sich anzuwenden vermag. Dieses Unlogische steckt für das handelnde Individuum in der unvernünftigen Existenz einer ihm gegebenen Aussenwelt, sowie seiner selbst, und deshalb ist ein Zweck, der nicht ein materialer Zweck wäre, unmöglich, — ist ein rein formaler Zweck ohne materialen Inhalt ein Widersinn.

Kant verwirft alle materialen Zwecke, weil sie insgesammt nur relativ seien (VIII 55), und glaubt den kategorischen Imperativ, d. h. die Moral, nur auf einen absoluten Zweck gründen zu können, den er in einem rein formalen Zwecke sucht. Dies ist grundfalsch.

Alle Zwecke, die von endlichen Individuen für ihr Handeln in's Auge gefasst werden können, können selbstverständlich nur endliche Zwecke, Partialzwecke im grossen Reich der Zwecke, entfernte Mittelzwecke für den absoluten Zweck des Weltprocesses sein, aber diese Relativität kann ihren Werth nicht verringern, da derselbe vielmehr lediglich in dieser materialen teleologischen Relation besteht. Dass die charakterologische Individualität des Handelnden, oder, wie Kant sagt, „das besonders geartete Begehrungsvermögen des Subjectes" (VIII 55) selbst ein Glied in der teleologischen Kette der Relationen oder in dem Reich der Zwecke ist, und deshalb seine weise Berücksichtigung gradezu eine ethische Forderung ist, übersieht Kant gänzlich, offenbar weil er objective Zwecke mit subjectiven Individualzwecken verwechselt und einen Rückfall aus der teleologischen Vernunftmoral in die berechnete Interessenmoral befürchtet. In dieser Furcht entleert er den Willen aller Antriebe von materialer Bedeutung (VIII 22), ja sogar des Antriebes, der aus der verhofften Wirkung des Handelns fliesst (VIII 21), und vernichtet so selbst das teleologische Moralprincip, indem er die Ertheilung des Prädikates „gut" an den Willen unabhängig machen will von der Tauglichkeit des Willens für den vorgesetzten Zweck (VIII 12). Nun ist aber, wie schon oben im ersten Abschnitt der Vernunftmoral (S. 338—340) erörtert worden ist, das Wollen „an sich" und für sich selbst betrachtet", das Wollen ohne Rücksicht auf seinen Inhalt, das reine oder rein formale Wollen nur noch der Intensität nach verschieden, also bloss noch stark oder schwach, also nicht mehr gut oder böse zu nennen; letztere Bestimmungen können dem Wollen nur in Bezug auf seinen Inhalt zukommen, der eben die Vorstellung des Gewollten, d. h. das Ziel des Wollens ist, und der Werth des Wollens kann nur nach dem Werth seiner Wirkung, die ihm als Zweck vorschwebt, beurtheilt werden, wobei es natürlich nicht in Betracht kommt, ob äussere Hemmnisse die Realisirung des Zweckes vereiteln.

In der That schiebt auch Kant statt seiner unerfüllbaren Forderung eines rein formalen Zweckes doch wieder einen materialen unter, indem er nämlich jedes der als existirend gegebenen individuellen Vernunftwesen als Selbstzweck setzt (VIII 56), und damit in weit bedenklicherer Weise der egoistischen Interessenmoral sich annähert (vgl. oben S. 180—181), als die relativen materialen Zwecke, die er zu vermeiden wünscht, es irgend vermögen. Denn ein endliches Individuum

als Selbstzweck setzen, heisst einen principiellen Irrthum begehen, welcher der objectiven Teleologie, dem Reich der Zwecke als einheitlicher Totalität, und damit der teleologischen Moral schnurstracks zuwiderläuft.

Alles kommt für die Ethik darauf an, einzusehen, dass der Mensch nicht Selbstzweck ist, sondern nur ein relativer Mittelzweck im universalen teleologischen Organismus der Welt, d. h. dass er schlechterdings nur Mittel ist, und grade nur insoweit sich als Zweck betrachten darf, dass seine Tauglichkeit und Tüchtigkeit als Mittel aufrechterhalten oder erhöht wird. So ist jeder Mensch bis zu einem gewissen Grade allerdings Zweck, aber doch nur Zweck, um Mittel sein zu können, d. h. das Gegentheil von Selbstzweck; Jeder muss sich als Mittel für Andere setzen, und darf sich nicht scheuen, Andere als Mittel für sich zu brauchen: Alles in den Grenzen, wie diese Relationen für die Förderung der objectiven Zwecke nothwendig und ersprieslich sind. Sich als Selbstzweck zu betrachten, muss, wenn man es auch noch nicht unmoralisch nennen kann, doch nothwendig durch die Sanctionirung des Egoismus im absoluten Sinne zu unmoralischen Consequenzen führen; die Schranken, welche Kant aus dem Begriff der äusseren Freiheit heraus gegen diese Consequenzen zu errichten sucht, sind, wie wir oben (in dem Abschnitt über „die Principien der Freiheit und Gleichheit" gesehen haben), ihrer Aufgabe in keiner Weise gewachsen. Erst Hegels grossartige Auffassung der Teleologie als kosmische Entwickelung durch die Triebkraft einer immanenten objectiven Vernunft konnte die subjectivistische Einseitigkeit der Kant'schen Auffassung des teleologischen Moralprincips definitiv überwinden und dasselbe zu seiner objectiven Wahrheit entfalten.

Wie der Werth der Hegel'schen Philosophie im Allgemeinen in ihrem logischen Evolutionismus liegt, so insbesondere derjenige ihrer Ethik in der Durchführung des oben citirten Kant'schen Aperçu's, wonach das sittliche Handeln daran mitzuwirken hat, das in der Vernunft gegebene mögliche Reich der Zwecke Schritt vor Schritt seiner natürlichen Verwirklichung entgegenzuführen. Was die Wahrheit und Hoheit dieser Conception in der Ausführung Hegels für die Blicke Vieler verdunkelt hat, ist einerseits sein Mangel einer gerechten Würdigung der übrigen Moralprincipien als unentbehrlicher und darum höchst werthvoller Momente in diesem Realisirungsprocess des vernünftigen Reiches der Zwecke, und andererseits seine einseitige Be-

tonung des Staates als Wirklichkeit der sittlichen Idee, noch dazu des Staates seiner Staatslehre, der den politischen Idealen der lebenden Generation doch schon allzufern liegt. In ersterer Hinsicht ergiebt sich die Consequenz einer unbilligen Geringschätzung der Geschmacks- und Gefühlsmoral und der in ihnen sich offenbarenden unbewussten Vernunft zu Gunsten der dialectischen Constructionen eines abstracten Rationalismus; ja es folgt sogar eine gewisse Härte gegen berechtigte Gefühlsansprüche daraus und eine Rücksichtslosigkeit gegen das Einzelne zu Gunsten des Allgemeinen, welche der teleologischen Ethik Hegels und seiner Anhänger nicht selten eine frappante Aehnlichkeit mit der Jesuitenmoral verleiht, nur dass die objective Vernunft an Stelle der Kirche steht. In letzterer Hinsicht dagegen vermisst man die allgemeine Einsicht in die Relativität des Individualitätsbegriffes, durch welche auch die Individualitätsstufe des Staates zu einer relativen herabgesetzt wird, die viele andere unter sich begreift, wie über sich hat.

Gleichwohl war es eine ungeheure Leistung, dass Hegel dem falschen rationalistischen Subjectivismus gegenüber auch in der Ethik die Fahne des objectiven Zweckes aufpflanzte, dass er die Verschwommenheit der Gefühlsmoral und die Nebel einer sentimentalen Hätschelung des Individuums durch die Sonne des universalen Zweckes zertheilte, und mitten im deutschen Particularismus und Individualismus auf den Staat als den greifbar gewordenen substantiellen Zweck hinwies, welcher das Recht habe, die ihn constituirenden Individuen als Mittel für sich zu verbrauchen. Wenn Kants und Fichtes rigoristische Moral wie ein Sturzbad auf den seichten Epikureismus und egoistischen Eudämonismus der gebildeten Kreise um die Wende des Jahrhunderts wirkte, so verscheuchte Hegels Restitution des classischen Staatsbegriffes unter völlig modernen metaphysischen Gesichtspunkten wie ein reinigendes Gewitter die Dünste der Romantik und den gegenseitigen Cultus der schönen Seelen. Wenn die Erhebung des preussischen Staates in den Freiheitskriegen schon längst als eine Aeusserung Kant-Fichtescher Gesinnung gefeiert ist, so ist es bisher noch wenig verstanden, dass die äusseren und inneren Erfolge der preussischen Politik seit 1866 der Lohn für die selbstverleugnende Durchdringung Preussens mit dem Sittlichkeitsbegriff Hegels sind.

Was dem deutschen Süden an Preussen so widerwärtig ist, ist letzten Endes weiter nichts als der Hegelianismus, d. h. als die Unter-

werfung der Gefühlsmoral unter das Moralprincip des Zweckes, die seine „Gemüthlichkeit" stört, indem sie seine behagliche Bummelei durch strammes Arbeiten und Wirken für Zwecke ersetzen will, die nicht seine Zwecke (im Sinne seines unbekümmerten Particularismus) sind. Alles, was am Borussenthum die Antipathie des Süddeutschen im Einzelnen erweckt, die Disciplin, die Präcision, die Rastlosigkeit, der Ernst, wie er durch grosse Zwecke erzeugt wird, die Straffheit und Strammheit, die unverrückte Zielstrebigkeit des Wirkens, — alles dies ist nur Folge eines durch das Princip des Zweckes im grossen Stile beherrschten Volkslebens, und in der That der schroffste Gegensatz zu dem Leben Adam's und Eva's im Paradiese.

Nicht minder antipathisch wie dem gemüthlichen Süddeutschen ist aber der preussische Hegelianismus auch dem ästhetisch veranlagten Franzosen, sowie den mit französischer Bildung durchtränkten Nationen. Ein Volksleben, das durch das Princip des Zweckes beherrscht wird, kann dem gefälligen Schein nicht in dem Maasse Rechnung tragen, wie eine Nation, die das europäische Staatsleben als eine Schaubühne betrachtet, auf welcher es die Rolle des Protagonisten spielt, und die Aller Blicke beständig auf sich und ihr Thun gerichtet glaubt. Das Princip des Zweckes geht wie kein anderes direct auf das innerste Wesen der Sache, und hindert das Volk, das noch mit allen seinen Kräften um die Sache selbst zu ringen genöthigt ist, für die Wahrung gefälliger Formen etwas zu erübrigen, wie der Arme, der um seine Existenz kämpft, nichts für den Luxus übrig hat. Die französische Bildung und Lebensauffassung, die wesentlich auf dem praktischen Geschmack beruht, muss ein so trockenes, schmuckloses Jagen nach Zwecken degoûtant finden, und dies ist der Grund, warum das deutsche Volk auch bei seinen Nachbarn so wenig beliebt ist.

Die wahre Aufgabe besteht natürlich darin, alle diese Gesichtspunkte praktisch zu vereinigen, und wie im Leben des Einzelnen, so sind auch im Staatsleben die verschiedenartigen Richtungen dazu bestimmt, einander harmonisch zu ergänzen und von einander zu lernen. Die erste Vorbedingung hierzu ist, dass jeder Theil den relativen Werth der in den Andern vorzugsweise zur Geltung kommenden Principien willig anerkennt; das Ziel der Verständigung bleibt natürlich, das wahre Verhältniss dieser relativen Werthe zu einander richtig abzuschätzen, d. h. hier: die Ueberlegenheit der Vernunftmoral über Geschmacks- und Gefühlsmoral zu erkennen und insbesondere das

Princip des Zweckes als das genetische Moment in der Vernunftmoral zu begreifen.

Es ist nach den vorangeschickten allgemeinen Bemerkungen nicht nöthig, daran zu erinnern, dass beim Moralprincip des Zweckes vom Rückfall in egoistische Pseudomoral in keiner Weise mehr die Rede sein kann. Individualzwecke sind an und für sich sittlich indifferent; sie erhalten nur dadurch eine sittliche Bedeutung, wenn sie als nothwendige Mittel zu Zwecken höherer Ordnung verstanden werden, — sie werden unsittlich, wo sie mit Zwecken höherer Ordnung collidiren. So ist z. B. die Selbsterhaltung eine sittlich indifferente Bethätigung des Individualwillens, so lange dieselbe bloss aus Naturinstinct geübt wird; sie erhält dagegen einerseits die Bedeutung einer sittlichen Pflicht, wo das Individuum als Mittel für sittliche Leistungen verstanden und die Conservirung dieses Mittels in leistungsfähigem und tüchtigem Zustande gefordert wird, — sie wird andererseits zur unsittlichen Selbstsucht, wo die Selbstaufopferung im Dienste eines höheren Ganzen gebieterisch durch die Verhältnisse gefordert wird (z. B. Flucht von einem verlorenen, aber hochwichtigen militärischen Posten). Der Werth der egoistischen Pseudomoral für die moralische Legalität des Handelns kann deshalb auch niemals weiter reichen, als die zufällige Harmonie der Individualzwecke mit den Zwecken höherer Ordnung reicht; zufällig nenne ich diese Harmonie deshalb, weil für die Auffassung des egoistischen Individuums nicht abzusehen ist, wie die universellen Zwecke sich nach seinen Individualzwecken richten sollten, und weil die Determination der individuellen Zwecke nach den universellen schon eine Anerkennung der Superiorität der letzteren also ein Verlassen des egoistischen Princips bedeuten würde. Das egoistische Princip fordert, dass im Falle eines Conflictes zwischen Individualzweck und universellem Zweck dem ersteren Folge gegeben werde ohne jede Rücksicht auf letzteren; das Moralprincip des Zweckes hingegen fordert, dass nur der letztere für das Handeln des Individuums maassgebend sei, gleichviel ob seine Individualzwecke dabei zugleich mitbefördert oder negirt werden.

Wäre, wie Kant behauptet, das Individuum Selbstzweck, also die Summe der Individualleben Endzweck der Schöpfung, so wäre das egoistische Princip schlechthin das höchste denkbare Princip der praktischen Philosophie, die egoistische Pseudomoral wäre dann die ein-

zige Richtschnur des Handelns, und zu einer echten Moral könnte es gar nicht kommen, weil diese stets voraussetzt, dass es ein höheres Princip als den Egoismus geben müsse. Wenn ich mir Selbstzweck bin, so sorge ich für mich, und lasse die Andern, die sich ja auch Selbstzweck sind, für sich sorgen; der Uebergang vom Egoismus zu einem echten Moralprincip ist bei dieser Voraussetzung immer nur durch einen Taschenspielerstreich möglich, wie ihn z. B. Kant mit dem Begriff der Freiheit macht. Es kommt immer nur auf meine Veranlagung an, ob es mich glücklicher macht, wenn ich sittlich, oder wenn ich unsittlich lebe, z. B. ob als solider Ehemann, oder als Don Juan; wenn ich zufällig ein solcher bin, dass mich eine Lebensweise, die man sittlich zu nennen pflegt, glücklicher macht, so ist es doch immer nur mein Glück, welches ich im Auge habe, indem ich die Consequenzen daraus ziehe, mich als Selbstzweck zu betrachten, und von einer echten Sittlichkeit kann auf diesem Standpunkt nimmermehr die Rede sein.

Nun ist aber die Voraussetzung, dass das Individuum Selbstzweck sei, schlechterdings unhaltbar, man mag sie betrachten, von welcher Seite man wolle. Schon oben bei der egoistischen Pseudomoral sahen wir, dass diese Voraussetzung sich durch ihre Consequenzen *ad absurdum* führt, dass der Egoismus mit seinem eigenen Bankerott endet; wären die Individuen Selbstzweck, so wäre die Schöpfung, d. h. der ganze Weltprocess teleologisch verfehlt zu nennen, da er das Gegentheil des Angestrebten erreicht. Wen Gott schlagen will, den macht er zum Egoisten; ein Teufel, der die Welt geschaffen hätte, um sich an der Qual seiner Geschöpfe zu weiden, hätte es nicht pfiffiger anfangen können, als indem er ihnen sämmtlich die fixe Idee einhauchte, dass ihre Existenz als Individuum Selbstzweck sei und nicht als Mittel zu höheren Zwecken diene. Entweder hat die Welt gar keinen Zweck, oder, wenn sie einen hat, so muss er wo anders zu suchen sein, als in den Individuen. Entweder ist alle Teleologie Illusion, — dann ist das Individuum nur insoweit Selbstzweck, als sein bewusster Wille es dazu setzt, und alle Sittlichkeit nur eine Einbildung der Ideologen, oder aber es giebt Zwecke im objectiven Weltprocess, — dann kann das Individuum nicht Selbstzweck sein.

Wer nur ein wenig in den Lauf der Natur hineinschaut und darauf achtet, wie Millionen von Spermatozoiden und Tausende von Eiern zu Grunde gehen, ohne nur in den Keimungsprocess einzutreten;

wie Milliarden von Embryonen vernichtet werden auf eines, das zur Entwickelung gelangt; wie viel Kinder als Säuglinge dahingerafft werden; wie viel hochbegabte Menschen nach genossener Ausbildung sterben müssen, bevor sie dazu gelangen, sich schaffend zu bethätigen; wie durch schreckliche Naturereignisse rücksichtslos Glück und Leben von Hunderttausenden feinfühliger Menschen zermalmt wird; wie der Kampf um's Dasein unter Racen und Völkern und Stämmen immer von Neuem zahllose Opfer fordert; wie überall die Individuen niederer Ordnung massenhaft für das Gedeihen der durch sie constituirten Individuen höherer Ordnung geopfert werden, — wer alles dies sieht, der wird sich nicht der Ueberzeugung verschliessen können, dass die Individuen in keinem Reiche der Natur eine Geltung als Selbstzweck beanspruchen können, dass sie überall nur als Mittel figuriren und schonungslos ohne alle Rücksicht auf ihr Wohl oder Wehe, oder auf ihre Existenz im Dienste der Individuen höherer Ordnung verbraucht werden, sobald ihr Opfer diesen mehr Gewinn bringt als ihre Erhaltung.

So opfern sich die Blätter der *Mimosa pudica* für die Pflanze, indem sie mehrere Insecten hinter einander verdauen und sich dabei selbst den Magen verderben; so opfert sich ein Theil der Bienen für den Bienenstock, indem sie auf den eindringenden Feind losstechen, was, wie sie wissen, für sie als Individuen den Tod zur Folge hat; so opfert sich ein Arnold von Winkelried für seine Mitkämpfer, indem er soviel feindliche Speere, als er umspannen kann, in die eigene Brust stösst. Wenn die egoistische Pseudomoral uns sophistisch weismachen will, Arnold von Winkelried habe das nur deshalb gethan, weil er sich von dem grossmüthigen Selbstopfer im Augenblick des Todes einen intensiveren Genuss versprochen habe, als von der ganzen Summe seines weiteren Lebens mit Weib und Kind, so zeigt sich die Bodenlosigkeit einer solchen künstlichen Deutelei recht klar beim Vergleich mit den vorangestellten Beispielen, in welchen genau derselbe Vorgang — das Selbstopfer des Individuums niederer Ordnung im Dienste der Zwecke der nächst höheren Individualsstufe — sich in Fällen wiederholt, wo solche Reflexionen ganz unmöglich sind.

Vom Gesichtspunkte des teleologischen Principes aus ist dies einleuchtend genug: es geht, um mit naturwissenschaftlichen Ausdrücken zu reden, neben dem Gesetz der Selbsterhaltung überall das Gesetz der Correlation einher, und beide sind, ebenso wie das Maass ihres verhältnissmässigen Gewichtes, teleologisch bestimmt. Jedes

Individuum muss durch seine Bethätigung den Zwecken höherer Individualitätsstufen dienen und, um dies zu können, zunächst für die Fortdauer seiner Existenz und Leistungsfähigkeit Sorge tragen; so wird die Selbsterhaltung Zweck, weil sie teleologisch als Mittel für höhere Zwecke gefordert ist. Sobald aber die Aufopferung des Wohles oder der Existenz des Individuums für die Individualzwecke höherer Ordnung nützlicher wird, als die Behauptung beider, so erlangt das Gesetz der Correlation das Uebergewicht über das Gesetz der instinctiven Selbsterhaltung, und das Individuum findet sich ebenso instinctiv genöthigt, eine Verhaltungsweise einzuschlagen, welche Zwecken dient, die nicht seine Individualzwecke sind (ähnlich wie das organische Bilden des Individuums nach dem Correlationsgesetz Wege einschlägt, deren Ergebnisse nicht dem Individuum selbst, sondern anderen Individuen, oder Arten, oder Gattungen nützlich sind). Die relative Harmonie des Individualzweckes höherer Ordnung mit dem niederer Ordnung ist selbst eine teleologisch gesetzte, weil ja die Individuen höherer Ordnung solcher von niederen Ordnungen zu ihrem Aufbau und deren Thätigkeit zu ihrer Erhaltung bedürfen; weil aber der Individualzweck höherer Ordnung ein selbstständiger, singulärer, concreter, und keineswegs ein Summationsphänomen aus den Zwecken der constituirenden Individuen niederer Ordnung ist, kann die Harmonie zwischen beiden nur innerhalb gewisser Grenzen stattfinden, jenseits welcher der Conflict beginnt. Diese Grenzen sind aus dem Zweck höherer Ordnung unschwer zu bestimmen und scheiden die Sphäre, wo die Selbsterhaltung und Selbststärkung Pflicht, von derjenigen, wo sie Unrecht ist; aus dem Glauben an das Individuum als Selbstzweck aber sind diese Grenzen nicht zu bestimmen, und deshalb muss für diesen Standpunkt die theilweise Harmonie der egoistischen Pseudomoral mit der echten teleologischen Moral in der That als etwas Zufälliges erscheinen. —

Gegenüber der egoistischen Pseudomoral des individuellen Selbstzweckes tritt die Forderung, den Zwecken höherer Ordnung zu dienen, zunächst als eine von aussen gegebene vor das menschliche Bewusstsein; die heteronomen Gebote sind es, welche gegenüber der beschränkten Selbstsucht objective Zwecke höherer Ordnung in präciser Allgemeinheit geltend machen, während die Instincte, die aus dem Correlationsgesetz hervorgehen, nur für den concreten Fall functioniren. Die heteronome Pseudomoral ist daher wesentlich ein Surrogat der

Vernunftmoral, und hat die Aufgabe, dieselbe auf solchen Entwickelungsstufen der Menschheit zu ersetzen, wo die autonome praktische Vernunft noch zu unentwickelt ist, um die instinctive Gefühlsmoral zu controliren, zu regeln und zu leiten. Dies ist der Grund, warum sich nothwendig enge Zusammenhänge zwischen den heteronomen und den rationalistischen Moralprincipien ergeben mussten, z. B. zwischen Sitte und Ordnung, Sitte und Recht, Gesetzgebung und Recht, Gesetzgebung und Billigkeit. Beide sind vom Zweck durchdrungen, nur dass auf Seiten der Heteronomie der Zweck *ab exteriori*, auf Seiten der Autonomie *ab interiori* gesetzt ist. Alle heteronomen Gebote sind um so werthvoller, je zweckmässiger sie sind, d. h. je mehr sie den Zuständen der Gesellschaft und des Landes und den gegebenen ethnologischen Anlagen des Volkes entsprechen, und somit die Zwecke des Volksganzen zu fördern geeignet sind.

Wir haben oben (auf S. 77—102) gesehen, wie auf religiösem Gebiet die Heteronomie allmählich in die Autonomie übergeht, indem Maassstäbe des subjectiven, sittlichen Bewusstseins an das objective Gebot angelegt werden, die Aufgabe erhalten, dasselbe erst in seiner Wahrheit und Berechtigung zu legitimiren, und so schliesslich an dessen Stelle treten; ein ähnlicher Uebergang liesse sich von den heteronomen Principien der Sitte und des Staatsgesetzes zu den autonomen des Rechtes und der Billigkeit nachweisen, wie dies theilweise schon in den betreffenden Abschnitten angedeutet ist. Wenn die erste Uebergangsreihe zur sittlichen Autonomie im Allgemeinen (in ihrer Einheit von Geschmacks-, Gefühls- und Vernunftmoral) führt, so bringt uns die letztere ganz speciell zur Vernunftmoral und ihrem teleologischen Beurtheilungsmaassstab.

Wenn die Zweckmässigkeit der Gebote zunächst den kirchlichen oder staatlichen Gesetzgebern eingeleuchtet hat, so vollzieht sich der Uebergang zur autonomen Vernunftmoral dadurch, dass auch vom handelnden und urtheilenden Individuum das Gebot nicht mehr um des Gebotes d. h. um der es gebietenden Autorität willen, sondern um seines vernünftigen Inhaltes, d. h. um seiner Zweckmässigkeit willen innegehalten und befolgt wird, wenn auch der teleologische Charakter zunächst erst noch als Gerechtigkeit oder Billigkeit empfunden und noch nicht als Zweckmässigkeit gewusst und verstanden wird. Man erkennt hier einerseits die propädeutische Nothwendigkeit der heteronomen Pseudomoral für die unreifen Volksmassen und anderer-

seits die Natürlichkeit des Hand-in-Hand Gehens von heteronomer und autonomer Moral. Denn wenn auch die Gesetzgeber in primitiven Volkszuständen an praktischer Vernunft der Masse des Volkes überlegen sind, so schöpfen doch auch sie wesentlich aus dem unbewussten Niederschlag der Volksseele, welche wir Sitte nennen, und dürfen bei ihren zweckmässigen Modificationen derselben sich nicht allzuweit vom instinctiven sittlichen Gefühl ihrer Zeit entfernen, wenn ihre Gebote nicht ihre Autorität einbüssen sollen.

Die Sitte ist recht eigentlich das Product jener instinctiven Aeusserungen des Correlationsgesetzes, aber sie ist, eben weil sie unbewusst producirt wird, zugleich etwas schlechthin Objectives, und weil sie Erzeugniss des Masseninstinctes ist, tritt sie dem Einzelnen als eine äussere, autoritative Macht gegenüber. Jeder Einzelne hat wohl einen Antheil an ihrer Production, aber erstens ist dieser Antheil verschwindend klein, und zweitens ist er dem Individuum unbewusst; aus beiden Gründen ist die Macht der Sitte eine heteronome Gewalt, welche nur insoweit zu autonomer Sittlichkeit sich umgestalten kann, als sie als Sitte sich auflöst.

Somit sind auch die Pseudomoralprincipien nur dadurch den echten Moralprincipien verwandt, nur dadurch von propädeutischem Werth und nur dadurch fähig, für die echten Moralprincipien in gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Grade als Surrogate zu dienen, dass sie vom Princip des Zweckes bestimmt sind: die egoistische Pseudomoral kann genau soweit als Surrogat der Sittlichkeit dienen, als im objectiven Reich der Zwecke zwischen dem Individualzweck des Menschen und den Zwecken höherer Ordnung Harmonie und nicht Conflict herrscht, — die heteronome Pseudomoral fördert genau soweit die sittliche Legalität und gewöhnt in dem Maasse an die Unterordnung des Eigenwillens unter objectiv werthvolle Ziele, als die heteronomen Gebote vom Princip des Zweckes getragen und durchtränkt sind. Auf ersterem Standpunkt bleibt das Thun ohne wahrhaft sittlichen Werth, weil die Uebereinstimmung mit den höheren Zwecken durch das Princip nicht verbürgt, sondern, soweit sie überhaupt besteht, subjectiv zufällig ist; auf letzterem Standpunkt bleibt das Thun ohne wahrhaft sittlichen Werth, weil bei der fehlenden sittlichen Autonomie die Verantwortlichkeit für die Handlung nicht dem Handelnden selbst, sondern einem dritten (der gebietenden Autorität) zufällt, weil das Gebot nur um der ihm formell an-

haftenden Autorität willen, aber nicht um seines Inhaltes willen befolgt wird.

Wie die Entlarvung des egoistischen Pseudomoralprincipes in den Fällen eintritt, wo der höhere Individualzweck mit dem niederen in Conflict geräth, so ergiebt sich diejenige der heteronomen Pseudomoral in den Fällen, wo der Inhalt der ehrfurchtsvoll befolgten Gebote ein unvernünftiger, zweckloser oder zweckwidriger ist. Der entlarvte Mangel des ersteren drängt über den individuellen Selbstzweck zum Principes des objectiven oder universellen Zweckes hinaus; die enthüllte Verkehrtheit der letzteren treibt zur Ersetzung der autoritativen Form des Gebotes durch seinen subjectiv legitimirten und sanctionirten Inhalt, treibt von der Unterwerfung unter den *ab exteriori* gesetzten Zweck zu seiner autonomen Erzeugung *ab interiori*.

Damit haben wir aber auch die Grenzen gewonnen, innerhalb welcher die praktische Teleologie mit der Sittlichkeit zusammenfällt: nicht jeder Zweck hat sittliche Bedeutung, sondern nur ein Zweck von höherer Ordnung als der Individualzweck des fraglichen Subjectes, — nicht die blinde Unterwerfung unter äusserlich gestellte Aufgaben, auch wenn sie zufällig teleologischen Inhaltes sind, sondern nur die Hingebung des Eigenwillens an selbstgesetzte Zwecke höherer Ordnung ist von sittlichem Werth. Da der Zweck den gesammten Weltprocess inhaltlich determinirt, die Sittlichkeit aber nur eine enge Sphäre innerhalb des Weltprocesses bildet, so muss das Princip des Zweckes nothwendig viel weiter sein als das Moralprincip des Zweckes; Moralprincip ist der Zweck nur als ein von bewussten Individuen autonom producirter Zweck höherer Ordnung.

Dass solche Production in Bezug auf das Verhältniss des Individuums zum universellen Reich der Zwecke nur Reproduction genannt werden kann, ist selbstverständlich, so lange man nicht die unbewusst zwecksetzende Function im Individuum gleichzeitig als unmittelbare Function des Absoluten betrachtet, wo dann allerdings diese einerseits zur Constitution dieses Individuums beitragende Function andererseits zugleich zur Constitution des Reichs der Zwecke im Absoluten ihren Beitrag liefert. Die Reproduction im eigentlichen Sinne bleibt bei letzterer Auffassung auf das die unbewusster Weise selbstproducirten Zwecke sich nachträglich vergegenwärtigende Bewusstsein beschränkt.

Die vorhergehenden Betrachtungen dieses Werkes haben sich damit beschäftigt, die unbewusste Zweckproduction *ab in-*

teriori nach den verschiedensten Richtungen hin zu verfolgen und in ihrer Bedeutung klar zu machen. Stellt sich der Zweck unmittelbar in der instinctiven Willensreaction, d. h. als innere psychologische Erscheinung dar, so ergeben sich die Gefühlsmoralprincipien; tritt er hingegen in die Erscheinung erst in der Reaction des instinctiven Urtheils auf die Anschauung der gegebenen Verhältnisse, so entstehen die ästhetischen Moralprincipien. Beide sind doch auch wieder eng verwandt, indem einerseits das Gefühl sich nur äussern kann, wenn ihm äussere Verhältnisse, auf welche es sich zu beziehen hat, durch objective Anschauung gegeben sind, und indem andererseits der Geschmack selbst wieder eine Reaction des ästhetischen Empfindens, d. h. gewissermaassen eines Gefühls zweiter Ordnung ist.

Je mehr sich das Vernünftige als der wesentliche unbewusste Inhalt des sittlichen Gefühles und Geschmackes dem Lichte des Bewusstseins entgegendrängt, desto mehr kommen wir in das Bereich der rationalistischen Moralprincipien hinein, und je mehr in diesen das Vernünftige als der wesentliche Kern des Sittlichen sich enthüllt, desto näher kommt das Bewusstsein der Wahrheit, dass der Zweck es ist, der als allgemeine Form der praktischen Bethätigung der Vernunft den tiefinnersten Sinn der Gefühls-, Geschmacks- und noch halb unbewussten Vernunft-Moral bildet. Denn so lange nicht der Zweck als das genetische Moment aller Moralprincipien verstanden ist, so lange stecken auch die rationalistischen Moralprincipien mit dem, was ihre letzte Pointe bildet, noch im Unbewussten, und gehören in diesem Sinne selbst noch zur Gefühlsmoral. Man spricht mit Recht vom Gefühl für Wahrheit und Gerechtigkeit, von Rechtsgefühl und Billigkeitsgefühl, — nur von Zweckgefühl spricht man nicht, weil das einmal in's Bewusstsein getretene Princip des Zweckes jene Unbewusstheit der zu Grunde liegenden Vorstellungen endgiltig abgestreift hat, welche die Natur des Gefühls ausmachen. Auf der anderen Seite hatten wir auch bei den Gefühlsmoralprincipien ein fortschreitendes zum-Bewusstsein-Drängen ihres unbewussten Vernunftgehaltes beobachtet, welches im Pflichtgefühl unmittelbar zu den rationalistischen Moralprincipien hinübergeleitet hatte.

Die Geschmacksmoral endlich verhält sich zur Vernunftmoral wie die Erscheinung zum Wesen; weil und insoweit das Wesen in der Erscheinung sich offenbart, darum und insoweit muss auch der Geschmack im Stande sein, aus der Erscheinung instinctiv auf das Wesen

zu schliessen und letzteres aus ersterer zu beurtheilen. Wenn der Geschmack nach Maass und Harmonie fragt, so hat er daran zweifellos äussere Kennzeichen der inneren zweckvollen Beschaffenheit; wenn er nach Vervollkommnung strebt, so ist das offenbar eine teleologische Tendenz, in ästhetische Form gehüllt; wenn er das Leben als Kunstwerk zu gestalten sucht, so wünscht er es zum adäquaten Ausdruck der Idee auf der Stufe des Menschenthums zu machen, d. h. den Naturzweck auf dieser Stufe in vollendeter Erscheinung zu realisiren.

So schliessen sich die drei Sphären der subjectiven Moral allerseits auf das Engste in einander, und man würde mich gänzlich missverstehen, wenn man die von mir gewählte Ordnung der verschiedenen Moralprincipien in diese Hauptgruppen als absolute Sonderung heterogener Dinge verstehen wollte, statt in ihnen ein Mittel zu sehen, welches die in Jedem überwiegende Seite der psychologischen Bethätigung in besseres Licht stellen sollte. Wie die absolute Idee in ihrer Offenbarung im Reiche des Geistes sich in die Sphären des Guten, Wahren und Schönen sondert, ohne dass doch diese auf der gemeinsamen Grundbestimmung der Selbstoffenbarung der Idee beruhenden Sphären sich in schroffer Exclusivität gegen einander abschlössen, so finden wir auch innerhalb der sittlichen Realisation der logischen, und näher teleologischen Idee verschiedene psychologische Sphären, welche einander innig durchdringen und eine Parallele zu jener ersten Besonderung bilden. Stellt die instinctive Sittlichkeit des Gefühls das Gute in seiner subjectiven Unmittelbarkeit dar, so repräsentirt die Geschmacksmoral in ihrer Hinwendung auf die objective Erscheinung die Seite des Schönen, die Vernunftmoral endlich in ihrer abstracten Präcision und ihrer Penetration zu dem unter allen Verhüllungen verborgenen unbewussten Kern des Guten die Seite des Wahren innerhalb der Sittlichkeit. Ich muss hier auf die weitere Ausführung dieser Parallelen verzichten, da zu derselben die Berücksichtigung der entsprechenden Analogie innerhalb der Sphären des Schönen (formale, inhaltliche und moralisirende Aesthetik) und des Wahren (theoretische Wissenschaft, reinigende Kunstkritik, wissenschaftliche Reform des praktischen Lebens) unerlässlich wäre, und erinnere nur daran, dass über dem gemeinsamen Gattungscharakter und den aus ihm folgenden Analogien doch niemals die specifische Differenz vergessen, niemals die reinliche Sonderung der Arten verwischt werden darf.

In jeder der drei Sphären der subjectiven Moral begannen wir

damit, das leitende Princip in seiner primitiven abstracten Unbestimmtheit aufzustellen, und schlossen damit, nach Durchwanderung seiner mannichfaltigen Besonderungen dasselbe Princip auf seiner höchsten Stufe, d. h. zugleich mit seiner concreten Erfüllung begabt, zu erörtern. So begannen wir die ästhetischen Moralprincipien mit dem Princip des sittlichen Geschmackes in seiner leeren, erfüllungsbedürftigen Allgemeinheit, und schlossen mit dem Princip der künstlerischen Lebensgestaltung, in welchem der sittliche Geschmack die alle seine besonderen Ausprägungen in sich vereinigende concrete Aufgabe gefunden hatte. Aehnlich traten wir in die Betrachtung der Gefühlsmoralprincipien mit der Untersuchung des moralischen Gefühls in seiner formalen Unbestimmtheit ein, um schliesslich bei dem Princip des Pflichtgefühls zu enden, welches allein von allen Besonderungen des moralischen Gefühls den Gefühlsinhalt in directe und ausdrückliche Beziehung zum sittlichen Bewusstsein setzt und dadurch so zu sagen das „moralische Gefühl" zum „Gefühl des Moralischen" (nämlich der Pflicht) erhebt. In derselben Weise gelangten wir im Gebiete der Vernunftmoral vom unbestimmten Princip der praktischen Vernunft zu dessen bestimmter Declaration als Moralprincip des Zweckes; was in der allgemeinen Forderung der Vernünftigkeit Problem für die Durchdringung mit dem Verständniss war, ist in dem teleologischen Moralprincip als Lösung gefunden.

Das angezeigte Verhältniss des ersten und letzten Abschnittes in den drei vorhergehenden Capiteln macht es begreiflich, dass zwischen je zwei solchen zusammengehörigen Abschnitten eine engere Verwandtschaft und gegenseitige Ergänzung besteht als zwischen irgendwelchen anders ausgewählten Abschnitten; das erste und letzte Moralprincip jeder der drei subjectiven Sphären ist eigentlich immer ein und das nämliche Moralprincip, nur das eine Mal in der unbestimmten Gestalt einer lösungsbedürftigen Aufgabe, das andere Mal in der bestimmten Gestalt der gefundenen Lösung. In diesem Sinne ist auch der gegenwärtige Abschnitt mit dem ersten dieses Capitels zusammenzuhalten, wobei beide dazu dienen werden, sich gegenseitig in das rechte Licht zu setzen und einander zu ergänzen. So braucht man z. B. nur die oben auf S. 322—323 gemachten Bemerkungen über die unbewusste Vernünftigkeit der Geschmacks- und Gefühlsmoralprincipien noch einmal im Lichte der hier gegebenen Aufschlüsse anzusehen, um sofort zu erkennen, dass denselben das Prädicat der

Vernünftigkeit nur um ihrer unbewussten Zweckmässigkeit willen ertheilt werden konnte.

Das Moralprincip des Zweckes bringt mit einem Schlage helles Licht in das dunkle und krause Gewirr der bisher durchwanderten Moralprincipien. Die blosse Anerkennung der unbewussten Vernünftigkeit der moralischen Triebfedern macht es zwar begreiflich, wie es möglich ist, dass ihrer so viele sein können, aber sie giebt noch keinen Maassstab für die Abschätzung ihrer relativen Bedeutung in die Hand und lässt uns deshalb bei den vielfachen Conflicten der Moralprincipien unter einander noch immer ohne leitenden Faden in dem Labyrinth derselben stecken. So wie wir aber erkennen, dass die praktische Vernunft d. h. das Logische in seiner Anwendung (auf etwas Nichtlogisches) der Zweck oder das Teleologische ist, so haben wir die Wage, auf der wir exact ermitteln können, welches Gewicht den einzelnen Moralprincipien im Verhältniss zu einander beiwohnt, welches im gegebenen Falle das wichtigere ist, und welches gegen ein anderes zurückstehen muss. Das moralische Gewicht eines jeden Moralprincipes ist proportional seinem teleologischen Werth; das ist die einfache Formel, durch welche alle Fragen der Rangordnung zu entscheiden sind. Denn der höhere Zweck geht dem niederen voran, und von zwei Mitteln, die einem Zwecke dienen, gebührt demjenigen der Vorzug, das dem Zwecke sicherer, wirksamer, rascher und besser dient.

Es ist klar, dass eine allgemeine Rangordnung der Moralprincipien gar nicht oder doch nur sehr bedingungsweise aufgestellt werden kann, und dass alles auf die teleologische Bedeutung eines bestimmten Principes im gegebenen concreten Falle ankommt. Letzteres ist schon oft genug betont worden, und was über die Rangordnung der Moralprincipien im Allgemeinen zu sagen ist, haben wir bereits an den entsprechenden Stellen der Untersuchung erörtert. Aber gerade die Collision verschiedener, aus verschiedenen Moralprincipien ausfliessender Pflichten im concreten Falle bietet völlig unlösbare Probleme, wenn nicht das teleologische Princip als der entscheidende Gesichtspunkt festgehalten wird. Alle Formeln für die Lösung der Pflichtencollisionen sind einerseits unzulänglich, weil sie in ihrer Abstractheit der Einzigkeit der individuellen Sachlage nicht gerecht zu werden vermögen, und andererseits sind sie ohne festen

und sichern Halt, so lange sie dem Geschmack oder Gefühl, — ohne sittliche Basis, so lange sie der Zufälligkeit heteronomer Gebote (z. B. der theologischen Casuistik) anheimgestellt werden. Nur das Moralprincip der praktischen Vernunft, und zwar nur in seiner concreten Bestimmtheit als Moralprincip des Zweckes, ist fähig, die Entscheidung der Pflichtencollisionen aller Willkürlichkeit und Zufälligkeit zu entrücken und in jedem Falle aus dem Wesen der Sache heraus zu bestimmen, nämlich aus der Bedeutung heraus, welche jeder der collidirenden Forderungen für den universellen Zweck beiwohnt.

Der untergeordnete Verstand wird freilich mit seiner Beurtheilung des relativen teleologischen Werthes verschiedener Pflichten nicht weit reichen, und deshalb aus Misstrauen in die eigene Urtheilsfähigkeit das Bedürfniss fühlen, sich an fertige Regeln zu halten, wenn auch deren Schablone sich nicht genau mit dem concreten Falle deckt. Je höher ein Verstand steht, je vollkommener er das unbewusste Reich der Zwecke sich zum Bewusstsein gebracht hat, je speculativer sein Denken ist und je synthetischer er die einseitigen Ergebnisse abstracter Reflexion zu verknüpfen vermag, desto mehr schwindet für ihn jener schablonenhafte Charakter schematischer Pflichten, und stellt sich das pflichtmässige Handeln als ein aus dem einzigen, allumfassenden Gesichtspunkt des Zweckes bestimmtes, also in jedem gegebenen Falle einziges dar.

Für einen solchen Verstand, für den nur das als Pflicht gilt, was im concreten Falle dem System der Zwecke entspricht, und weiter nichts, kann alsdann, wie schon Schleiermacher hervorhob, von einer Collision der Pflichten überhaupt nicht mehr die Rede sein; aber es ist wohl zu bedenken, dass einen Verstand von solcher Kraft der speculativen Synthese zu besitzen, niemand sich rühmen darf, und dass wir Menschen ohne Ausnahme keine rein speculativen Vernunftwesen, sondern mehr oder minder abstracte, beschränkte und vielfach irrende Köpfe sind, die sich des Herzens und seiner Triebe nicht zu entschlagen vermögen, sondern mit denselben rechnen müssen. Darum ist jene rationalistische Beseitigung aller Pflichtencollisionen in der ausschliesslichen Begründung aller Moral auf das Princip des Zweckes nicht einmal ein praktisch anzustrebendes Ziel; seine Durchführung würde den Menschen völlig herzlos machen und damit aller der Gemüthseigenschaften entkleiden, welche einen Menschen dem andern persönlich werth und theuer machen.

Man denke sich z. B., dass ein Beamter vor die Wahl gestellt ist, entweder seine politische Ueberzeugung in unwürdiger Weise zu verleugnen, oder seine Familie in Noth und Entbehrung zu stürzen; würde dieser Beamte rein nach dem Moralprincip des Zweckes handeln und bei der Entscheidung zu Ungunsten seiner Familie gar nichts von einer Collision der Pflichten empfinden, so würde sein Weib mit Recht gegen ihn als einen Unmenschen erbittert werden, während sie ihn als Heros bewundern und die auferlegten Sorgen und Entbehrungen freudig theilen und tragen helfen kann, wenn sie die Ueberzeugung hat, dass ihr Gatte die gestellte Alternative in schwerem Kampfe durchgerungen und tief bekümmert die vollempfundene Pflicht des Familienvaters gegen die höhere Pflicht zurückgedrängt hat. Deshalb wird es, so lange Menschen menschlich fühlen und denken, Pflichtencollisionen geben, und das Moralprincip des Zweckes hat nicht die Aufgabe, das Gefühl einer vorhandenen Collision zu vernichten, sondern diejenige, der Leitstern zu ihrer sittlichen Lösung zu werden, indem es erkennen lässt, welcher der collidirenden Pflichten die höhere Bedeutung beiwohne.

Gerade jene völlige Missachtung der Gefühlsmoral ist es, welche im Jesuitismus und im geringeren Grade auch im Hegelianismus die Moral so herzlos und unmenschlich, so marionettenhaft rationalistisch macht, dass dadurch überall die Reaction des Gefühles gegen solche Entmenschlichung des Sittlichen hervorgerufen wird. Nicht der beiden gemeinsame Grundsatz, dass der Zweck es ist, der das Mittel heiligt, ist das Falsche an ihnen — denn dieser Grundsatz ist nichts als eine unvollkommene Umschreibung des teleologischen Moralprincipes, sondern die abstracte und einseitige Bestimmung des Zweckes ist es, welche zu verkehrten Consequenzen aus dem richtigen Grundsatz führt. Dem Jesuitismus gilt als absoluter Zweck die Weltherrschaft der jesuitisch organisirten katholischen Kirche, dem Hegelianismus die dialektische Bethätigung der Vernunft um ihrer selbst willen. In dem Maasse als beide angegebenen Ziele sich von dem wirklichen absoluten Zweck oder Endzweck des Weltprocesses entfernen, müssen die Consequenzen derselben in der Bestimmung der sittlich gerechtfertigten Mittel moralische Zerrbilder und Carricaturen liefern.

Ich bin mir wohl bewusst, dass der moderne Bildungsphilister über solche Ansichten das Zetergeschrei einer wohlfeilen gefühlsmoralischen Entrüstung erheben wird, weil er sich einmal daran ge-

wöhnt hat, den Grundsatz: „der Zweck heiligt die Mittel" als specifisch jesuitisch, d. h. als verwerflich und nichtswürdig zu perhorresciren; aber er hat dazu um so weniger Grund als er selbst, insoweit er sittlich handelt, schlechterdings nur nach diesem Grundsatz handelt, wenngleich unbewussterweise. An und für sich ist jede Handlung sittlich indifferent; ihre Legalität ist durch die mit ihr beabsichtigte Wirkung bedingt, ihre Moralität durch die Gesinnung, aus der sie entspringt. Die Gesinnung wiederum verleiht der Handlung nur dadurch den Charakter des Sittlichen oder Unsittlichen, dass sie bewusster- oder unbewussterweise dieselbe als Mittel setzt zu einem sittlich werthvollen Zweck, und sittlich werthvoll wird ein Zweck schliesslich nur dadurch, dass er ein Glied in dem objectiven Reich der Zwecke bildet, d. h. dass er Mittel zum absoluten Zweck ist. So verhöhnt der Philister mit dem Schelten auf jenen Grundsatz seine eigene Sittlichkeit, bloss weil er nicht ahnt, dass sie ihre sittliche Bedeutung durch nichts anderes als durch ihre unbewusste teleologische Bedeutung erhält, d. h. mit andern Worten, dass eine ethische Weihe ihr nur dadurch zu Theil wird, dass sie (unbewusstes) Mittel zum Zweck ist. In dem Maasse, als seine Sittlichkeit ihm aufhört, ein unverstandenes Factum zu sein, in dem Maasse, als er sich ihres Inhaltes, ihrer Wirkungen und ihrer Beziehungen bewusst zu werden bemüht, in demselben Maasse tritt auch der logische und teleologische Charakter seiner moralischen Triebfedern seinem Bewusstsein näher, in demselben Maasse nähert er sich also dem Punkte, wo der als jesuitisch verschrieene Grundsatz leitendes Princip seines bewussten Denkens und Wollens, insbesondere bei der Entscheidung von Pflichtencollisionen, wird.

Wer freilich jenem Grundsatz eine so abgeschmackte Auslegung giebt, als ob jedes Mittel, wenn es nur dem Zwecke dient, durch denselben ohne Rücksicht auf seine sonstigen Nebenwirkungen seine sittliche Rechtfertigung erhalte, der bekämpft in demselben nur das Schattenbild seines eigenen Unverstandes. Da jede Handlung vielseitige directe und indirecte Folgen hat, so ist aus dem Gesichtspunkt des teleologischen Moralprincipes ihr sittlicher oder unsittlicher Charakter immer nur durch Beurtheilung der Totalität ihrer Folgen in ihrer Beziehung zum objectiven Reich der Zwecke festzustellen. Besonders leicht wird diese Forderung aus den Augen gesetzt, wenn, wie ja doch immer der Fall ist, die Aufmerksamkeit auf die Erreichung

eines Partialzweckes concentrirt ist, und die Erwägung ausser Acht gelassen wird, ob ein diesem Partialzweck dienendes Mittel nicht in Bezug auf andere Partialzwecke zweckwidrig ist. Sei es nun, dass letztere Partialzwecke teleologisch höher stehen als ersterer, oder sei es, dass die fragliche Handlung den einen Zweck in höherem Grade schädigt als sie den andern fördert: in beiden Fällen wird dieselbe, obwohl sie durch abstracte Beziehung auf einen einseitigen Partialzweck gerechtfertigt scheint, sittlich verwerflich sein, weil sie, auf das Reich der Zwecke in seiner einheitlichen Totalität bezogen, in höherem Grade zweckwidrig als zweckdienlich ist. In einen solchen Irrthum verfällt z. B. derjenige, welcher einen sittlich werthvollen Zweck durch ungerechte Mittel (wie Betrug, Fälschung u. s. w.) fördern zu können glaubt, weil solche Mittel die Sache, in deren Dienste sie angewandt werden, in den Augen der Menschen discreditiren und durch diese Nebenwirkung auf die Dauer mehr schädigen, als die einzelnen ungerechten Mittel dieselbe direct fördern.

Was insbesondere den Jesuitismus betrifft, so steht derselbe deshalb in so schroffer Opposition zu dem sittlichen Bewusstsein der vorgeschrittensten Culturvölker, weil er keine autonome Moral anerkennt und statt dessen die heteronome Pseudomoral des kirchlichen Gebotes von dem Range eines propädeutischen Surrogates zu demjenigen des alleinigen Principes für alle Zeiten erheben und dem widerstrebenden Theile der Menschheit mit allen Mitteln der List und Gewalt aufzwingen will. Da dieses Princip rein formal, und sein Inhalt für die sich dem Gebot Unterwerfenden ein subjectiv zufälligerer und gleichgültiger ist, da ferner die Kirche als die gebietende Autorität in keinem Augenblick an den Inhalt ihrer eigenen Gebote gebunden ist, sondern denselben für jeden concreten Fall beliebig abändern kann, so verliert der Begriff des Sittlichen auf dem Standpunkt des Jesuitismus jede inhaltliche Bedeutung und sinkt zur formalen Unterwerfung unter die allgemeinen und speciellen Gebote der Kirche herab, gleichviel ob dieselben sich unter einander widersprechen oder nicht. Damit hört für den Laien jede Möglichkeit einer moralischen Beurtheilung der Diener der Kirche auf; auch wenn er von denselben Handlungen begangen sieht, welche ihm als Todsünde verboten sind, muss er so lange, als der Handelnde nicht durch seine kirchlichen Oberen desavouirt ist, glauben, dass derselbe dem Auftrag der Kirche entsprechend, d. h. sittlich handle.

Die tiefe Unsittlichkeit dieses Standpunktes, welche mit Recht die Empörung des sittlichen Bewusstseins und den Vernichtungskampf gegen die Existenz einer so unsittlichen Kirche herausfordert, liegt keineswegs in dem Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heiligt, sondern in dem Princip der moralischen Heteronomie, welches einzig und allein im Jesuitismus seine letzten folgerichtigen Consequenzen gezogen hat. Der durch den Jesuitismus wachgerufene Unwille muss sich deshalb bei näherer Besinnung auf dessen eigentlichen Grund gegen alle Vertreter der heteronomen Pseudomoral als einziger und endgültiger Stufe der Sittlichkeit richten, d. h. gegen alle kirchliche oder biblische Autorität. Denn Familie, Staat und Gesellschaft beanspruchen nicht, das ganze Gebiet der Sittlichkeit ohne Rest zu regeln und stehen selbst in beständiger Wechselwirkung mit dem Entwickelungsgange des autonomen sittlichen Bewusstseins, von welchem sie je länger je mehr bestimmt werden; die Kirchen aber, gleichviel welchen Bekenntnisses, sind im Grunde alle nur unvollkommner oder verschämter Jesuitismus, und würden sich, wenn sie nur nicht zu ohnmächtig wären, um es ohne Gefahr des gänzlichen Unterganges zu wagen, ohne Ausnahme zum Standpunkt des Jesuitismus (natürlich nicht in dogmatischer, sondern in hierarchischer Hinsicht) mit innerer Nothwendigkeit ausgestalten. Wo hingegen die Kirche als solche zu schwach ist, sich dem erstarkenden autonomsittlichen Bewusstsein zu widersetzen und von demselben überwuchert wird, da wird sie in demselben Maasse fortschreitend entkirchlicht und löst sich schliesslich in eine freie religiöse Vereinigung autonomer Individuen auf.

Es giebt nur diese zwei in sich consequenten Formen religiöser Gemeinschaft: Jesuitismus und freien Verein; alles was dazwischen liegt, ist nur Stufe der Selbstzersetzung des Kirchenthums, denn es ist mit dem Widerspruch behaftet, Heteronomie und Autonomie vereinigen zu wollen, und muss an diesem Widerspruch geschichtlich zu Grunde gehen. Dass aber in allen diesen reinen oder Misch-Formen der Zweck es ist, und nur der Zweck, welcher die Mittel heiligt, d. h. die Moral bestimmt, ist eine von der Verschiedenartigkeit der in's Auge gefassten Zwecke völlig unabhängige Wahrheit. Ganz ohne Wahrheit sind alle diese Zwecke nicht, nur dadurch werden sie unwahr, dass ihre relative Bedeutung als Partialzwecke oder Mittelzwecke zu einer absoluten aufgebauscht wird. Selbst von dem

Moralprincip der Heteronomie haben wir ja die Zweckmässigkeit im propädeutischen Sinne anerkennen müssen, und der Jesuitismus fehlt nur darin, dass er im Interesse der Verewigung der Heteronomie die Wurzeln und Keime eines autonom-sittlichen Bewusstseins vernichtet, statt sie, wie die inconsequenten Kirchen, zu pflegen. —

Wir haben gesehen, dass eine Collision der Pflichten aus dem Gesichtspunkt entschieden werden muss, welcher den abstract pflichtmässigen Handlungen im concreten Falle die höhere teleologische Bedeutung giebt. Hierin liegt schon, dass in verschiedenen Fällen zwischen gleichen abstracten Pflichten die Entscheidung verschieden ausfallen kann, wenn die Umstände derart sind, dass in dem einen Fall der einen, in dem andern Fall der andern die höhere teleologische Bedeutung zukommt. So kann ein Conflict zwischen der Pflicht der Vaterlandsliebe und der Pflicht, nicht zu tödten, im Frieden zu Gunsten der letzteren, im Kriege zu Gunsten der ersteren entschieden werden. Zu den Umständen, welche die teleologische Bedeutung der in Frage kommenden Handlungsweisen bestimmen, gehört nun in erster Reihe auch die Beschaffenheit des handelnden Subjectes nach Alter, Geschlecht, Charakter, Leistungsfähigkeit, Nationalität, socialer Stellung u. s. w. Wenn der Conflict zwischen politischer und Familien-Pflicht bei einem Manne, der berufen ist, eine politische Rolle zu spielen, eine heroische Aufopferung der Familienpflicht fordert, so würde das gleiche Verhalten in dem nämlichen Dilemma bei einem obscuren Spiessbürger einfach lächerlich sein. Weil das Reich der Zwecke sich in eine grosse Menge von Theilzwecken gliedert und die verschiedenen Individuen für die Förderung verschiedener solcher Theilzwecke teleologisch verschieden veranlagt sind, darum müssen dieselben auch in erster Reihe die Erfüllung derjenigen Theilzwecke im Auge behalten, auf welche sie durch ihre Veranlagung hingewiesen sind, und müssen dessen eingedenk bleiben, dass sie die Totalität der Zwecke in höherem Grade fördern, wenn sie einem ihnen naheliegenden Theilzweck von untergeordneter Bedeutung wirksam und hingebend dienen, als wenn sie ihre Kräfte an die Förderung von Zwecken höherer Ordnung vergeuden, die ihrer Wirkungssphäre gänzlich entrückt sind, oder bei denen doch ihre Leistung als unerheblich nicht in Betracht kommt.

So ist z. B. die teleologische Aufgabe des Weibes und damit die Sphäre ihrer sittlichen Bethätigung wesentlich auf die Familie und den nachbarlichen und geselligen Verkehr beschränkt, und wir werden

denjenigen des Missverständnisses seiner nächsten und wichtigsten Pflichten zeihen müssen, der als schlichter Bürger sein Geschäft und sein Hauswesen vernachlässigt, um seine besten Kräfte politischen Agitationen zu widmen, zu denen ihm der innere Beruf und die Bildung fehlen. Umgekehrt müssten wir einen Mann, der an die Spitze eines zerrütteten und auf verfassungsmässigem Wege nicht mehr reformirbaren Staatswesens gestellt ist, tadeln, wenn er aus Scheu vor dem Kainszeichen der Eidbrüchigkeit zögern wollte, den aus den Fugen gehenden Staat durch eine verfassungswidrige Handlung zu retten und durch die That zu beweisen, dass das moralische Recht, beziehungsweise die Pflicht, zur Revolution ebensogut für die oben wie für die unten Stehenden gilt. Staatsstreich und Revolution von unten sind Correlatbegriffe; man kann nur beide für erlaubt oder beide für unzulässig halten. Der Staatsstreichmacher soll aber auch wissen, dass er sich als moralische Person opfert, indem er das Staatswesen rettet, und soll sich nicht darüber wundern, dass das Volk, welches der Beurtheilung der Moral aus teleologischem Gesichtspunkt noch sehr fern steht, ihn moralisch verabscheut und brandmarkt, — und mit Recht, wenn nicht die zwingende Nothwendigkeit der Staatsrettung, sondern persönlicher Ehrgeiz das Motiv des Staatsstreiches war. Ebenso soll der kriegsgefangene Officier, der sein dem Feinde gegebenes Ehrenwort bricht, um etwa den Seinigen eine für die bevorstehende Entscheidungsschlacht maassgebende Nachricht zu überbringen, sich darüber klar sein, dass er durch diese Lösung der Collision zwischen den Pflichten des Patriotismus und der Treue sich für seinen Stand moralisch vernichtet; aber er wäre ein gemeiner Egoist unter moralischer Maske, wenn er in solcher Lage Bedenken trüge, seine moralische Existenz dem Vaterlande zum Opfer zu bringen, wie der Feuerwerker seine physische, wenn er sich sammt den siegreichen Feinden in die Luft sprengt. Unsittlich dagegen wäre ein Officier, welcher nach dem Bruch seines Ehrenwortes aus Patriotismus seinen Cameraden die Zumuthung stellte, ihn wieder in ihre Reihen aufzunehmen, weil durch solches Verhalten der Werth des Ehrenwortes im Allgemeinen in Frage gestellt würde.

Dass das sittliche Verhalten in einer politischen und in einer privaten Lebensstellung ein verschiedenes sein muss, hat man schon lange bemerkt, und deshalb von einer „doppelten Moral" gesprochen. Aber es ist dies doch nur ein besonders in die Augen springender Fall der

allgemeinen Wahrheit, dass die Moral, d. h. hier genauer gesprochen: die Entscheidung aller möglichen Pflichtencollisionen, für keine zwei Menschen die gleiche sein kann, weil es keine zwei Menschen giebt, die nach Charakter, Lebensstellung u. s. w. einander gleich sind. Will man also die Verschiedenheit dieser inneren Umstände, welche mit der Verschiedenheit der äusseren Umstände zusammenwirkt, um abweichende Entscheidungen bei Pflichtencollisionen nothwendig zu machen, als verschiedene „Moral" bezeichnen, so müsste man nicht von doppelter sondern von unendlich vielfacher Moral reden. Alle Ethik, welche die Sittlichkeit auf abstracte Gesetze oder auf einseitige Principien zurückführt, geräth durch diese nicht wegzuleugnende Thatsache in die tödtlichste Verlegenheit, und es ist belustigend, zu sehen, durch welche sophistischen Ausflüchte und durch welche Verschneidungen der Moral die Vertuschung und Verkleisterung dieser unendlichen concreten Besonderung des Pflichtbegriffes angestrebt wird.

Es giebt nur eine wirkliche Rettung aus dieser Verlegenheit, das ist die Anerkennung eines Moralprincipes, welches alle diese Besonderungen unter sich als Einheit befasst und in sich umspannt; dieses kann aber einzig und allein dasjenige Princip sein, welches einerseits allen einseitigen Moralprincipien unbewusst zu Grunde liegt und andererseits seiner Natur nach fähig ist, unter Festhaltung seiner Einheit sich in eine unendliche Fülle concreter Anwendungen auf verschiedene Fälle zu besondern, d. h. das teleologische Moralprincip. Nur dieses ist im Stande, die principielle Einheit des Sittlichen zu retten, und doch der unendlichen Mannichfaltigkeit seiner individuellen Aeusserungsweisen gerecht zu werden, indem es letztere als logisch nothwendige Consequenzen des ersteren nachweist. Nur in diesem höchsten und letzten Princip überwindet die Vernunftmoral wenigstens principiell jene rationalistische Abstractheit, welche ihr in allen anderen Gestalten anhaftet; sie überwindet sie dadurch, dass sie auf den innersten Kern der Sache gedrungen ist, und von ihm aus aller concreten Besonderheit Rechnung zu tragen in Stand gesetzt ist, weil die höchste Allgemeinheit dieses genetischen Principes aller Sittlichkeit alle dankbaren Einzelfälle in speculativer Synthese umspannt.

Nur eine specielle Unterart der so eben betrachteten Besonderung der sittlichen Forderungen je nach den gegebenen inneren und äusseren Umständen bildet die Wandelbarkeit der abstracten Einzelpflichten

und ihres Werthverhältnisses im Laufe der Zeit. Die abstracten Moralisten sind dieser speciellen Erscheinung gegenüber in genau ebensolcher Verlegenheit wie der oben besprochenen „doppelten Moral" gegenüber. Lassen sie in der Ethik eine geschichtliche Auffassung gelten in dem Sinne, dass sich der Inhalt der sittlichen Forderungen nicht bloss erweitert, vertieft und verfeinert, sondern auch ändert, so fürchten sie damit das Wesen des Sittlichen selbst, seine objective Allgemeingültigkeit und seine unbedingte Verbindlichkeit aufzuheben: halten sie aber an diesen fest, so gerathen sie mit den offenkundigen Lehren der Geschichte in einen Widerspruch, der nur durch sophistische Ausflüchte zu verhüllen ist. Auch diese Antinomie löst sich allein und ausschliesslich durch das Moralprincip des Zweckes. Das Constante in der Ethik ist nur der absolute Zweck, die Mittelzwecke aber, durch welche derselbe erreicht wird, müssen auf verschiedenen Stufen des Entwickelungsprocesses in demselben Grade gleich, ähnlich oder verschieden sein, als die Umstände und Verhältnisse, auf deren Basis der absolute Zweck zu fördern ist, gleich, ähnlich oder verschieden sind. Die Summe der sittlichen Forderungen oder die „Moral" einer bestimmten Periode ist demnach, ebenso wie das „Recht" einer Periode, keine rein logische, sondern eine historische Kategorie, d. h. ein Stück angewandter Logik, oder, inhaltlich bestimmt: die Summe der Mittel in ihrem gegenwärtigen Werthverhältniss, welche unter den in dieser Entwickelungsphase gegebenen Umständen die wirksamsten, also teleologisch geforderten zu dem constanten absoluten Zweck sind.

Hiernach haben die Vertreter einer historischen Auffassung des Rechtes und der Moral zwar darin Recht, dass beide in beständiger geschichtlicher Wandeung begriffen sind, und dass die Moral zweier Perioden (z. B. des modernen Mittel-Europas und desjenigen vor zweitausend Jahren) nur soweit sich gleich geblieben ist, als die Verhältnisse, denen sie angepasst ist, sich gleichgeblieben sind; aber Unrecht haben dieselben darin, wenn sie die Ursachen dieser Wandelungen und damit den letzten Grund aller Sittlichkeit in Factoren suchen, die ausserhalb des Ethischen liegen, also für das Sittliche als solches zufällig sind, — wenn sie demgemäss alle Sittlichkeit als ein zufälliges Product historischen Werdens hinstellen. Die Vertreter der unbedingten Verbindlichkeit und absoluten Geltung des Sittlichen haben dem gegenüber Recht, wenn sie die absolute Constanz des letzten und höchsten Princips aller Sittlichkeit und seine gänzliche Unabhängigkeit von

allen draussen liegenden und ihm zufälligen Einflüssen betonen, und Unrecht haben sie nur, insofern sie verkennen, dass alle einseitigen abstracten Moralprincipien und alle concreten Pflichten doch erst Producte aus dem letzten und höchsten Princip der Sittlichkeit und den zur sittlichen Bethätigung unterbreiteten inneren und äusseren Umständen sind. Das letzte und höchste Princip der Sittlichkeit ist eben bloss Princip (gleichviel ob man dieses Wort durch Ursprung, Quell, Grundsatz, Richtschnur, Augpunkt oder wie sonst immer wiedergeben mag) für die Sittlichkeit, aber eben darum noch nicht für sich allein schon selber Sittlichkeit; zu dieser führt es erst, indem es sich in der Gesinnung eines concreten Individuums an concreten praktischen Aufgaben offenbart oder manifestirt, und eben diese inneren und äusseren Bedingungen der Offenbarung des Moralprincips als Sittlichkeit sind der zweite, zum Zustandekommen des Products ebenso wesentliche und unentbehrliche Factor, der deshalb nicht zufällig in Bezug auf das Product genannt werden kann. —

Es ist nicht zu leugnen, dass das Moralprincip des Zweckes für sich allein genommen ebenso wie jedes andere Moralprincip für die Praxis auch seine Schattenseiten hat. Die Gefahr, die es mit sich bringt, liegt hauptsächlich darin, dass das Ermessen, was in jedem gegebenen Falle das concrete sittliche Verhalten sei, in weit höherem Grade als bei irgend einem andern Moralprincip in das handelnde Subject verlegt und dadurch dem Irrthum und der sittlichen Verirrung ein grösserer Spielraum eröffnet wird. Und zwar kann der Irrthum, aus dem die Verirrung entspringt, ein doppelter sein: er kann entweder den Zweck betreffen oder die Auswahl der Mittel. Dieses Bedenken richtet sich aber, wohl zu merken, nicht gegen das teleologische Moralprincip als Princip, sondern nur gegen die Leichtigkeit seines Missbrauchs.

Missbrauchen lässt sich Alles; auch von den Moralprincipien ist keines der Möglichkeit eines subjectiven Missbrauchs entzogen. Im Ganzen ist der Satz richtig, dass jedes Ding um so schwerer zu missbrauchen ist, je weniger seine Realität seinem Begriff entspricht, dass dagegen die Leichtigkeit und Gefahr des Missbrauchs mit der Vollkommenheit des Dinges wächst. Ein stählernes Schlächtermesser ladet weit mehr zum Missbrauch ein, als ein Feuersteinmesser; ein Revolver mit Stecherschloss bietet offenbar grössere Gefahren in dieser Richtung als eine alte Reiterpistole mit Luntenschloss. Will man die Erschwe-

rung des Missbrauchs zum Maassstab der Billigung machen, so muss man in allen Geräthen auf das Niveau der Wilden herabsteigen, so muss man die inhaltliche Vollendung, die adäquate Darstellung der Idee durch die Sache, preisgeben. Will man letzteres nicht, so muss man eben die Gefahren des erleichterten Missbrauchs mit in den Kauf nehmen, und mag auf Mittel denken, dieselben möglichst einzuschränken. Scheut man vor den Verirrungen zurück, die daraus entspringen, dass man das concrete sittliche Verhalten in die Hand des Subjectes legt, so muss man von vornherein auf sittliche Autonomie verzichten, und bei der Heteronomie stehen bleiben, deren vollendetste Gestalt der Jesuitismus ist. Die Vertreter der Heteronomie, d. h. die Theologen, sind niemals träge gewesen, dieses Bedenken gegen die Autonomie zu betonen, und, gestützt auf dasselbe, alle autonomen Moralprincipien als objective Gefahr und subjective Anmaassung zu brandmarken. Wer, obwohl autonomer Ethiker, doch das letzte und höchste aller subjectiven autonomen Moralprincipien mit den nämlichen Einwendungen in Frage stellen zu können glaubt, der rechtfertigt damit jene Kampfesweise der Theologen gegen alle Autonomie und zieht sich damit selbst den Boden unter den Füssen weg. Wohl aber liegt in der Anerkennung jener Gefahr die Mahnung zur Vorsicht und die Aufforderung, ihr durch Verstopfung naheliegender Quellen des Irrthums zu begegnen.

Die grösste Gefahr der Verirrung ist wohl darin zu suchen, dass man die subjectiven Individualzwecke den objectiven sittlichen Zwecken unterschiebt. Vor der principiellen Verwechselung beider, vor einem bewussten Rückfall aus teleologischer Vernunftmoral in berechnende Interessenmoral ist von mir schon hinlänglich gewarnt; aber der Eigenwille des Individuums besitzt so viele Kniffe und Pfiffe, d. h. er drängt den Intellect so mächtig zur sophistischen Selbsttäuschung im Interesse der Selbstsucht, dass der Mensch gar zu leicht dazu verführt wird, einen rein egoistischen Sonderzweck für einen objectiv werthvollen Zweck anzusehen und aus diesem Irrthum unsittliche Consequenzen zu ziehen.

Am schädlichsten in dieser Richtung wirkt die von Lehrbuch zu Lehrbuch verschleppte Lehre der Pflichten gegen sich selbst, welche in directer Begründung völlig sinnlos ist (wie schon Schopenhauer gezeigt hat), bei indirecter Begründung aber in ihr Gegentheil umschlägt, nämlich in einen speciellen Abschnitt der Pflichten gegen Andere. Selbsterhaltung und Selbstförderung sind ohne Zweifel für

den Eigenwillen des Individuums instinctive Selbstzwecke; als solche entbehren sie aber jedes sittlichen Charakters. Selbsterhaltung und Selbstförderung können sehr wohl als sittliche Pflichten verstanden werden, aber grade nur insoweit, als das Individuum sich selbst und sein Gedeihen als Mittel für objective Zwecke weiss, — also nicht als Zweck, sondern als blosses Mittel. Die Lehre von den Pflichten gegen sich selbst confundirt beides, indem sie das Ich als selbstständigen und an und für sich gesetzten Zweck neben den objectiven Zwecken, für die es blosses Mittel ist, hinpflanzt, und führt so dazu, den natürlichen Egoismus mit einem falschen sittlichen Nimbus zu bekleiden, welcher zur Unterschiebung egoistischer Individualzwecke an Stelle objectiv sittlicher Zwecke gradezu herausfordert. Allerdings ist jedes Individuum selbst ein objectiver Partialzweck im Reiche der Zwecke; wäre es dies nicht, so könnte Selbsterhaltung unter keinem Gesichtspunkt sittliche Pflicht sein. Weil es aber nicht Selbstzweck, sondern nur Mittelzweck ist, darum ist auch das Handeln zu Gunsten des Ich nur insoweit sittlich, als das Ich als Mittel zu objectiven Zwecken höherer Ordnung gewusst und behandelt wird. Die Behandlung des Ich als Zweck-an-sich ist immer nur natürlich, sie kann niemals sittlich, wohl aber sehr unsittlich sein; erst mit der Behandlung des Ich als Mittel beginnt die Sittlichkeit, gleichviel ob dasselbe im Dienste höherer Zwecke im besonderen Falle gefördert oder geschädigt, behauptet oder geopfert wird (vergl. oben S. 549—50, 553—56). Die landläufige Moral selbst mit ihrer falschen Lehre von den unmittelbaren Pflichten gegen sich selbst trägt einen Theil der Schuld an der Grösse der Gefahr, welche im Moralprincip des Zweckes zu liegen scheint, und ihre Berichtigung wird allein schon dieses Bedenken beträchtlich abschwächen.

Die Verwechselung egoistischer Zwecke mit Zwecken höherer Ordnung ist schliesslich nur ein besonderer Fall der Verkennung der Rangordnung der Partialzwecke unter einander, und dieser besondere Fall drängt sich nur darum so vielfach in den Vordergrund, weil der Eigenwille des Individuums stets ein unmittelbares Interesse daran hat, die egoistischen Zwecke zu absoluten zu stempeln. Aber auch an anderen Entstellungen kann der Eigenwille ein Interesse haben, sobald nämlich deren indirecte Folgen dem Egoismus wohlgefälliger sind, als es die Consequenzen der Anerkennung der wahren Rangordnung der Zwecke in dem nämlichen Falle sein würden. Es ist

daher als praktisch wichtiger Grundsatz festzuhalten, dass man jedesmal mit dem äussersten Misstrauen die Richtigkeit einer anscheinenden Rangordnung der Zwecke zu prüfen hat, wenn deren Folgen dem selbstsüchtigen Eigenwillen willkommen sind; denn es giebt keinen grösseren Sophisten, als den menschlichen Verstand im Dienste der Selbstsucht, insbesondere, wenn diese Beeinflussung gar nicht zum Bewusstsein gelangt.

Alle Entstellung und Verkehrung der Rangordnung der objectiven Zwecke beruht nun letzten Endes auf der abstracten Einseitigkeit des discursiven bewussten Denkens, welches zwar die teleologische Bedeutung eines bestimmten Partialzweckes erkennt, aber das relative Gewicht derselben im Verhältniss zu anderen Partialzwecken verkennt oder fälscht, weil es die teleologische Bedeutung der letzteren nicht zugleich zu würdigen weiss. Je mehr die speculative Synthese diese abstracte Einseitigkeit des discursiven Denkens überwindet, desto mehr gelangt das Bewusstsein zu einem adäquaten Abbild des wahren Verhältnisses der teleologischen Bedeutung der Partialzwecke, desto mehr schwinden die Gefahren, welche an dem Moralprincip des Zweckes haften. Das ideale Ziel dieses Processes ist die vollständige Erkenntniss des objectiven Reiches der Zwecke, die adäquate Widerspiegelung derselben als einheitliche Totalität im Bewusstsein; denn damit ist zugleich das vollkommene Verständniss für die teleologische Rangordnung aller Glieder jenes makrokosmischen Organismus der Zwecke gegeben, und jede subjective Zuthat und Willkür bei der Abschätzung der Zwecke nach ihrem teleologischen Werth (d. h. zugleich nach ihrer ethischen Bedeutung) vermieden und beseitigt.

Was stets dazu geführt hat, die rationalistische und speciell die teleologische Moral zu discreditiren, ist der abstracte Rationalismus des Bewusstseins, die Superklugheit des subjectiven Denkens und die Einbildung, mit dem Bewusstsein Zwecke setzen zu können, die als solche, d. h. als Zwecke des Bewusstseins irgend welchen teleologischen Werth im objectiven Sinne des Wortes haben könnten. Aller teleologische Werth, sofern er eine Beziehung zur Sittlichkeit soll gewinnen können, muss ein Werth im objectiven Sinne sein; die bloss vom Bewusstsein gesetzten Zwecke haben aber, wenn bei ihnen überhaupt noch von Werth die Rede sein kann, höchstens einen subjectiven Werth für das Bewusstseinsobject, welches sie setzt, und so lange es sie setzt. Von den Zwecken, die das Bewusstsein eines Narren oder

eines Wahnsinnigen sich setzt, sagt man, dass es närrische und wahnsinnige Zwecke sind, und ebenso haben alle Zwecke eines im Ganzen für geistig gesund gehaltenen Menschen einen pathologischen Anstrich, sobald oder insoweit sie sich von den objectiven Zwecken des Unbewussten entfernen. Normale Zwecksetzungen, im Sinne einer physiologisch normalen Hirnfunction, sind nur solche, welche mit den Zwecken des Unbewussten zusammenfallen; der Werth eines vom Bewusstsein gesetzten Zweckes besteht in dem Grade seiner Uebereinstimmung mit den Zwecken des Unbewussten, und die Verkehrtheit einer solchen normalen Zwecksetzung ist nur in dem Zuviel oder Zuwenig zu suchen, das ihm vom Bewusstsein im Vergleich zu andern Zwecken an teleologischer Bedeutung geliehen oder beigemessen wird.

Ist somit das Bewusstsein unfähig zur selbstständigen Setzung von Zwecken von objectivem Werth, ist es in seiner Unproductivität lediglich auf die Reproduction der objectiven Zwecke des Unbewussten in ihrem richtigen Verhältniss zu einander angewiesen, so handelt es sich für die Sittlichkeit nur noch um die eine Aufgabe: „die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken des Bewusstseins zu machen;“ denn in dieser Aufgabestellung gelangt sowohl die theoretische wie die praktische Seite des Zweckbegriffes zu ihrem Recht, sowohl die bewusste Erkenntniss der objectiven Zwecke des Unbewussten als auch ihre Bezweckung, d. h. ihre Aufnahme in den Inhalt des Individualwillens.

Die Lösung der Aufgabe mit vollem Bewusstsein, was ohne Zweifel das letzte Ziel der Entwickelung des sittlichen Bewusstseins und damit aller Geistesentwickelung überhaupt ist, wird, wie wir sahen, nur möglich durch speculative synthetische Ueberwindung des abstracten Rationalismus und seiner Einseitigkeit und Superklugheit; d. h. aber mit andern Worten: die sittliche Aufgabe im höchsten Sinne gefasst schliesst eine speculative Aufgabe in sich, ist also in diesem Sinne nur dem Philosophen lösbar. Aber es giebt auch noch eine andere Art, die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken des Bewusstseins zu machen, als die speculative Ueberwindung des abstracten Rationalismus, nämlich die unmittelbare Hingebung an das Unbewusste in der eigenen Individualität, den Verzicht auf Zwecksetzungen des Bewusstseins und das ungestörte Waltenlassen jener Instincte, welche selbst die psychologischen Repräsentanten bestimmter unbewusster Partialzwecke sind.

Wenn die erstere Art der Lösung für sich allein genommen jenseits der Sphäre liegt, welche der Mensch mit seinen Kräften zu erfüllen vorläufig hoffen darf, so liegt die letztere in ihrer Einseitigkeit vor dem Gebiet bewusster Sittlichkeit in der noch ungetrübten Harmonie der Unschuld. Deshalb ist jede der beiden Lösungen in ihrer Isolirung von der andern für die Sittlichkeit praktisch unbrauchbar; die erstere bildet nur ein ideales Ziel, die letztere den längst hinter uns liegenden Ausgangspunkt für die Entwickelung des sittlichen Bewusstseins. Das Streben des Menschen muss sein, das Unbewusste in's Bewusstsein zu erheben, um sich die sittliche Controle seiner unwillkürlichen Neigungen und Regungen zu sichern; sein Streben muss aber zugleich dahin gehen, nichts als das Unbewusste in seinem Bewusstsein zu statuiren. d. h. keine anderen Ziele zu verfolgen, als die das Unbewusste in ihm und über ihm ihm und sich gesteckt hat. Deshalb ist die beständige Arbeit des zum-Bewusstsein-Bringens des Unbewussten ebenso unentbehrlich, wie die Basirung der vom Bewusstsein acceptirten unbewussten Zwecke auf vorhandene instinctive Triebfedern.

Das bewusste Streben nach der Harmonisirung des Bewussten mit dem Unbewussten kann niemals der natürlichen Stützen entbehren. welche die unbewusste Harmonie der psychologischen Grundtriebe mit den Zwecken des Unbewussten darbietet, und doch beginnt die sittliche Arbeit des Menschen an sich selbst erst da, wo sein Bewusstsein sich nicht mehr mit jener vorgefundenen unbewussten Harmonie begnügt, sondern die Harmonisirung der bewussten Zwecke mit den unbewussten selbstthätig in die Hand nimmt. Deshalb kann auch der speculativste Philosoph die Grundlage psychologischer Instincte nicht entbehren; aber ebenso wenig kann der Fortschritt des sittlichen Bewusstseins der Menschheit sich vollziehen, ohne dass die Synthesen speculativer Köpfe ihm die Fackel vorantragen. Darum endlich ist der beste Schutz gegen die Gefahren, welche im Moralprincip des Zweckes bei der einmal nicht zu leugnenden Unvollkommenheit der menschlichen Einsicht liegen, der kräftige Rückhalt moralischer Instincte und sorgfältige Achtsamkeit auf jeden Conflict der speculativen Resultate mit diesen Grundpfeilern der Sittlichkeit; denn solcher Conflict ist (wie das Läuten des Dynamometers am Dampfkessel) ein Signal. dass eine Gefahr im Anzuge ist. Andererseits bleibt die Summe der sittlichen Instincte ein unorganisches Aggregat für das sittliche Bewusstsein, so lange nicht im Moralprincip des Zweckes der höchste

Gesichtspunkt zur Entscheidung der aus jenen entspringenden Collisionen einseitiger Pflichten gewonnen ist.

Wenn nun so die Gefahren, welche in dem Moralprincip des Zweckes schlummern, erstens durch sorgfältige Fernhaltung einer Verwechselung egoistischer und objectiver Zwecke, zweitens durch Misstrauen gegen jede dem Egoismus indirect dienende Bewerthung objectiver Zwecke und drittens durch die Controle der bewussten Einsicht am Maassstabe der teleologischen Instincte sehr eingeschränkt werden, so bleiben doch so lange, als das Moralprincip des Zweckes als oberster Gesichtspunkt zur Entscheidung der Pflichtencollisionen unentbehrlich ist, auch die Fehlerquellen der theoretischen Erkenntniss der objectiven Zwecke und die aus ihr entspringenden Gefahren des Irrthums und der sittlichen Verirrung bestehen.

Wir stehen hier vor dem Punkt, wo praktische Sittlichkeit und theoretische Erkenntniss einander berühren, und erstere durch letztere bedingt erscheint; die ganze vorhergehende Untersuchung hat gezeigt, dass diese Bedingtheit der Moral durch die Erkenntniss zunächst und unmittelbar nur für ihre oberste Spitze gilt, dass aber für den gemeinen Hausbedarf der Sittlichkeit gesorgt ist, auch ohne die Warte erklommen zu haben, von der aus man das ganze Gebiet der Moral mit einem Blick übersieht und in seinem genetischen Zusammenhange durchschaut. Aber ohne gegenseitige Bedingtheit mit den übrigen Geistesfähigkeiten darf die Sittlichkeit so wenig gedacht werden, wie irgend ein anderes Gebiet des Geistes in völliger Isolirung von allen übrigen einen Sinn hätte; die Wurzelfasern, welche die nebeneinander stehenden Sprossen verknüpfen und mit gemeinsamem Nährsaft speisen, bleiben nur für gewöhnlich dem Blicke entzogen, und erschliessen sich ihm erst bei einem hochentwickelten Selbstbewusstsein.

Der hier aufgezeigte Zusammenhang führt zu der Einsicht, dass alle Moral des Einzelnen wie eines Volkes wesentlich abhängig ist von der theoretischen Weltanschauung, welche den Einzelnen oder das Volk beherrscht, insbesondere von den Ansichten über die objectiven Zwecke, welche der Thätigkeit der Menschheit gesteckt sind. Eine Weltanschauung, welche jeden objectiven Zweck leugnet, durchschneidet damit die tiefste Wurzel der autonomen Moral, übergiebt die autonom sittlichen Triebfedern einem langsamen aber sicheren Zernagungs- und Zersetzungsprocess, und lässt nach Beendigung dieses Processes nur die egoistische Pseudomoral als Surrogat der Sittlichkeit

übrig, welche ihrerseits zu dem bekannten Bankerott des Egoismus führt.

Angenommen nämlich, es gäbe keine objectiven Zwecke, so hätte auch mein Dasein als Individuum und mein ganzes Individualleben keinen Zweck, und ich könnte gegen keine objectiven Zwecke verstossen, ich möchte mein Leben führen wie ich wollte, — d. h. es könnte von Unsittlichkeit im wahren Sinne des Wortes gar nicht mehr die Rede sein. Wäre das ganze Weltgetriebe und ich als Glied in demselben objectiv zwecklos, so wäre meinem Bewusstsein reiner Tisch gemacht und Vollmacht gegeben, je nach seiner souveränen Willkür sich subjective Zwecke zu setzen oder auch nicht; niemand wird bezweifeln, dass der selbstsüchtige Eigenwille diese Vollmacht zur Statuirung egoistischer Zwecke nicht unbenutzt lassen würde. Solche egoistischen Zwecke könnten alsdann gar nicht mehr mit objectiven Zwecken in Collision kommen, sondern wären in praktischer Hinsicht für das Subject absolut, d. h. der Egoismus wäre die einzig denkbare Norm des praktischen Verhaltens. Aber die Thatsache allein, dass wir moralische Instincte besitzen, ist ja selbst schon der Gegenbeweis gegen alle antiteleologische Weltanschauung; denn diese Instincte sind ja nichts als psychologische oder charakterologische Manifestationen objectiver Zwecke, — sind selbst teleologisch im objectiven Sinne, indem sie Zwecke verfolgen, die über die Individualzwecke des Subjectes weit hinausgehen. Deshalb giebt es heutzutage in Wahrheit gar keine philosophische Auffassung mehr, welche den gegebenen Thatsachen so sehr in's Gesicht schlüge, die objectiven Zwecke faktisch zu leugnen, auch wenn sie ihren eigenen Sinn so weit missversteht, dieselben mit Worten zu bestreiten; insbesondere der Darwinismus mit seiner Anerkennung der socialen Instincte und des Correlationsgesetzes ist durch und durch teleologisch, wie sehr auch ein Theil seiner vom vulgären Materialismus herkommenden Vertreter sich bis jetzt noch in dem Wahn gefallen möge, dass er aller Teleologie den Garaus gemacht habe.

Bei der besprochenen Abhängigkeit der teleologischen Moral von der theoretischen Erkenntniss der objectiven Zwecke darf die Frage nicht unberührt bleiben, auf welchem Wege die richtige Erkenntniss erreichbar und anzustreben sei; denn ein Irrthum in Betreff des Weges, auf welchem die Erkenntniss zu suchen sei, kann auf die Ergebnisse derselben schwerlich ohne Einfluss bleiben. Da ist denn

einerseits nochmals daran zu erinnern, dass das Bewusstsein als solches unproductiv ist, und höchstens mit Hilfe der Wahrnehmung die objective Bedeutung des Wahrgenommenen reproduciren kann; andrerseits aber ist ebenso wie vor den abstracten Klügeleien eines zur Afterproductivität sich hinaufschraubenden Bewusstseins auch vor der Hingabe an uncontrolirte Eingebungen zu warnen, weil dabei die Unterscheidung zwischen befruchtender Inspiration des Unbewussten und träumerischen Spielen der Phantasie unmöglich wird, sobald man den Boden der Erfahrung verlässt, auf dem allein die kritische Prüfung fussen kann. Deshalb bleibt auch hier der einzige zuverlässige und fruchtbringende Weg der, dass man von der Erfahrung ausgeht und stets an der Hand der Erfahrung fortschreitet, dass man aber, um über die unmittelbare Erfahrung hinauszukommen, dem speculativen Denken (d. h. dem Eingreifen des unbewusst Logischen) Raum giebt, freilich nur unter beständiger Controle der kritischen Reflexion des Bewusstseins. Die Summe dieses Verfahrens wird bekanntlich mit dem Namen Induction bezeichnet; es ist also die theoretische Einsicht, welche dem höchsten Standpunkt der Sittlichkeit zur Grundlage dienen soll, durchaus auf dieselbe Weise wie alle übrige materiale Erkenntniss zu gewinnen, nämlich durch Induction.

Da nun die Induction ein Product aus drei Factoren ist, so wird je nach Umständen und Veranlagung der sie ausübenden Individuen der eine oder der andere unter diesen Factoren die übrigen überwiegen können, und dieses relative Uebergewicht wird sich auch im Resultat, d. h. hier: im Charakter der teleologischen Moral, geltend machen müssen. Wo in der inductiven Erkenntniss der objectiven Zwecke der empirische Ausgangspunkt vorwiegend bleibt, da wird sich die teleologische Moral auf den engsten Kreis der naheliegendsten Aufgaben beschränken, und so zwar nur eine beschränkte, aber auch concentrirte Thätigkeit entfalten, welche vor Verirrungen sicherer als andere Arten des Strebens geschützt ist. Wo die Kraft speculativer Synthesen in den Vordergrund tritt, da werden dem Schaffen hohe und ferne Ziele gesteckt, welche die erhabenste Begeisterung zu wecken vermögen; ohne diese Form der teleologischen Moral kann kein grosser Fortschritt in der Geschichte sich vollziehen, und es fällt gegen diese Thatsache wenig in's Gewicht, dass zahlreiche Individuen an zu hoch gesteckten Zielen tragisch scheitern. Gefährlicher an dieser Form ist die falsche Schwärmerei für subjective Ziele, die nur irrthümlich für

objective Zwecke gehalten werden; um diese Gefahr zu paralysiren, dazu dient die dritte Form der teleologischen Moral, die aus dem Uebergewicht der kritischen Reflexion entspringt. Wenn letztere auch nicht schöpferisch ist, nichts Positives leistet, so wirkt sie doch als unentbehrliches Correctiv gegen irrthümliche oder abstract einseitige Zwecke; es bedarf auch zur Kritik, wenn sie praktisch wirksam werden soll, um irrthümliche Zwecke aus der allgemeinen Anerkennung zu verdrängen, eines gewissen Enthusiasmus, der letzten Endes ebenso gut wie die Begeisterung für positive Ideen auf dem Vernunfttrieb, auf dem Pathos der Wahrheit und des Logischen ruht, und deshalb kann man sehr wohl von einer negativen teleologischen Moral reden, wenngleich dieselbe als geschichtlich zu überwindendes Moment immer nur eine zeitweilige Bedeutung beanspruchen kann.

Wie überall individuell vertheilte verschiedene Formen zur gegenseitigen Ergänzung im Volksleben bestimmt sind, so auch hier. Das Uebergewicht der Empirie ist das Passendste für die Masse der Unberufenen, die dem Ganzen am besten dienen, wenn sie ihren engsten Pflichtenkreis treu und sorgsam erfüllen. Die positiv-schöpferische und die negativ-kritische Form hingegen kommen bei jener Minderzahl in Betracht, auf deren Schultern die Culturentwickelung und das geistige Leben der Nationen ruht; beide fördern sich gegenseitig, denn die Skepsis stimulirt zu neuen Fortschritten der Speculation und schafft zu solchen Raum und Dünger, während andrerseits doch erst die positive Speculation der Kritik einen Stoff zur Bethätigung liefert.

Wie in der körperlichen, so auch in der geistigen Entwickelung ist die Individualentwickelung das abgekürzte Abbild der Entwickelung des Stammes, zu dem das Individuum gehört. Unbewusst zehrt Jeder von der geschichtlichen Entwickelung der Ideen, die er durch eigenes Nachdenken sich aneignet, und die er selbst mehr oder minder mit fortbilden hilft; das Strebensziel des denkenden Menschen muss es sein, sich diese Uebereinstimmung und Abhängigkeit auch zum Bewusstsein zu bringen, und den Zusammenhang seiner persönlichen Inductionsreihen mit den Inductionsreihen der Menschheit sich klar zu machen. Nur so wird er die volle geistige Herrschaft über sein eigenes Denken gewinnen, nur so den vollen Nutzen ziehen aus dem geschichtlichen Process gegenseitiger Förderung und Berichtigung zwischen Empirie, Reflexion und Speculation, nur so die Einseitigkeit seiner individuellen Veranlagung nach einer dieser drei Formen hin

durch das Verständniss der Relativität ihrer Leistungen überwinden.

Wenn wir vorher fanden, dass die teleologische Moral im höchsten Sinne nur dem Philosophen eignet, so stellt sich jetzt gar heraus, dass der Philosoph, von dem hier die Rede ist, nicht ein Philosoph auf eigene Faust, sondern nur ein solcher sein kann, der in der Continuität der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie steht, der die historische Genesis der Erkenntniss der objectiven Zwecke umspannt, und sich bewusst ist, an ihr den Prüfstein seines eigenen Denkens zu besitzen. Wer nicht in diesem Sinne Philosoph und Geschichtskundiger ist, der kann darum doch immer noch unbewusst in der Continuität der Gedankenentwickelung stehen, und es wird ihm nur an einer Controle und der aus dem Besitz einer solchen entspringenden Sicherheit fehlen, ob sein subjectiver Verstand auch wirklich mit dem Strome der objectiven Vernunft schwimmt oder nicht.

Dass auch Männer der letzteren Art für die Realisirung der von ihnen erfassten Ideen den höchsten Grad von Enthusiasmus einzusetzen vermögen, zeigt die Geschichte zur Genüge; ja man kann sogar behaupten, dass die grössten und weitreichendsten geschichtlichen Wirkungen oft grade von solchen Männern vollbracht worden sind, die nur divinatorisch eine bestimmte Idee als zu realisirenden Zweck ergriffen hatten. Man darf aber auch andererseits nicht verkennen, dass nicht nur Künstler und Philosophen, sondern auch Staatsmänner wie Perikles, Alexander, Cäsar, Gregor, Machiavelli, Friedrich, Napoleon wirklich in jeder Hinsicht auf der Höhe ihrer Zeit und ihres Volkes standen, d. h. den geschichtlichen Zusammenhang der ganzen ihnen voraufgehenden Geistesentwickelung auch wirklich mehr oder minder deutlich in ihrem Bewusstsein umspannten und sich aus dieser Totalanschauung heraus ihre Ziele steckten, und in noch höherem Grade wird die Zukunft von ihren Heroen ein solches Stehen auf der geistigen Höhe ihrer Zeit fordern, weil die Geschichte hinfort mehr und mehr mit Bewusstsein gemacht wird.

Die Forderung Platon's, dass die Philosophen die Welt regieren sollen, ist keine Chimäre; sie ist schon immer Wahrheit gewesen und wird es immer mehr werden, — man muss nur unter dem Regieren der Welt etwas Höheres als die gewöhnliche Instandhaltung der Staatsmaschinerie verstehen, und das Philosoph-sein nicht nach der akademischen Stellung oder der Zahl der verfassten Bände abstract-philo-

sophischer Untersuchungen bemessen. Wer nicht Philosoph ist, der lässt eben die Welt auf dem Fleck, wo er sie gefunden, als er zum Fürsten- oder Ministeramt berufen wurde, und nur der philosophische Geist ist im Stande, ihrem Fortschritt die Directive zu geben durch einen Impuls, der sie in bestimmter Richtung vorwärts bringt. In diesem Sinne wird der Weltprocess wirklich von Philosophen und nur von solchen regiert, gleichviel ob sie Pinsel, Meissel, Taktstock, Feder oder Schwert führen.

Wer diese höchste Thätigkeit der Menschheit nicht als eine ethische anerkennen wollte, der würde damit zu erkennen geben, dass das Ethische nach seiner Meinung nur einen ganz untergeordneten Rang im Geistesleben der Menschheit beanspruchen kann, der würde verkennen, dass solche Männer in wahrhaft ethischer Gesinnung handeln, weil sie Zwecke verfolgen, die nicht ihre Zwecke sind, und dass das ethische Pathos solcher Heroen ebenso thurmhoch erhaben ist über die achtungswerthe sittliche Solidität des braven Hausvaters, wie jene Zwecke erhaben sind über die Ziele des letzteren, — der würde vor Allem vergessen, welche Kette von Opfern an persönlichem Behagen gewöhnlich das Leben jener Heroen bildet, wie der biedere Hausvater sie auch nur auf kurz bemessene Zeit über sich zu nehmen sich schönstens bedanken würde. Wem die Luft auf diesen Höhen des Gedankens zu dünn und zu scharf weht, der bleibe unten im geschützten Thale; er hat das volle Recht, diejenige relative Anerkennung seiner Sittlichkeit, wie sie normalen und einfachen Verhältnissen entspricht, zu fordern, und sich über die etwaige Unterschätzung seiner gleichfalls teleologischen Leistungen zu beschweren, — aber er vermesse sich nicht, die Vorkämpfer der Menschheit, die Pioniere der teleologischen Moral meistern und schelten zu wollen, weil die für seine Verhältnisse zugeschnittenen abstracten moralischen Schablonen sich an den sittlichen Aufgaben jener als unzulänglich und theilweise unangemessen erweisen.

Wenn es, wie gezeigt, die Induction ist, welche in der geistigen Entwickelung der Menschheit wie im Denkprocess des Einzelnen die Einsicht in die objectiven Zwecke erschliesst, so versteht sich von selbst, dass die Einsicht vom Näheren zum Ferneren fortschreitet, nicht umgekehrt. Das für uns Fernste ist der absolute Zweck des Weltprocesses, durch den alle Mittelzwecke bestimmt werden; das für uns Nächste sind die in der menschlichen Thätigkeitssphäre liegenden

Mittel, welche für den absoluten Zweck meist nur eine sehr indirecte, durch eine lange Kette von Zwischengliedern vermittelte teleologische Bedeutung haben werden. So sehen wir geschichtlich die Sittlichkeit im engsten Rahmen socialer Beziehungen beginnen nnd erst allmählich sich höhere und weitere Ziele stecken, deren ethischer Charakter zum Theil heute noch der grossen Masse unverständlich ist. Wäre es nicht Induction, sondern Deduction, durch welche der Inhalt der teleologischen Moral seine Bestimmtheit erhielte, so müsste vor allen Dingen der absolute Zweck oder der Endzweck der Welt bekannt sein, und jede Unsicherheit in der Erkenntniss dieses würde den praktischen Werth des ganzen teleologischen Moralprincips in Frage stellen. Ist aber einmal die Induction auch hier als die alleinige Methode des Erkenntnissfortschrittes anerkannt, so liegt es auf der Hand, dass über das letzte Ziel verhältnissmässig die grösste Unklarheit herrschen muss, dass aber diese Unklarheit keineswegs im Stande ist, die relative Zuverlässigkeit unserer Erkenntniss der uns nächsten und näheren Ziele zu erschüttern. Nur dass es einen absoluten Zweck geben müsse, nicht aber worin dieser bestehe, muss in unserer Ueberzeugung feststehen; *) diese Ueberzeugung aber von dem Bestand eines absoluten Zweckes, gleichviel welchen Inhalts, wird uns unabweislich aufgenöthigt durch die inductive Erkenntniss relativer Zwecke einerseits und die logische Reflexion andererseits, dass diese relativen Zwecke unmöglich wären ohne einen absoluten Zweck, von welchem sie abhängen. Ihr Fleisch und Blut erhält diese allgemeine Erwägung erst durch die individualistische Auffassung der Welt im Sinne der Relativität des Individualitätsbegriffes, d. h. durch den Gedanken, dass alle Zwecke Individualzwecke einer bestimmten Individualitätsstufe sein müssen, dass die Individualzwecke jeder Individualitätsstufe in denen der nächst höheren Stufe aufgehobenes Moment werden, und so schliesslich alle relativen Zwecke in der Welt aufgehobenes Moment im höchsten Individualzweck, d. h. in dem Zweck des Universums als des absoluten Individuums werden müssen. *)

Jedes Individuum, das nicht Individuum höchster oder niedrigster Stufe (Universum oder Atom) ist, hat Individuen niederer Ordnung

*) Vergl. „Das Unbewusste etc." 2. Aufl. S. 294—295.

**) Vergl. „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" S. 232—235.

zu seinen integrirenden Bestandtheilen und bildet selbst einen integrirenden Bestandtheil eines Individuums höherer Ordnung. Wir sahen schon oben (S. 550, 553—556, 574—576), dass die Verfolgung der eigenen Individualzwecke als solche um ihrer selbst willen niemals sittlich, sondern nur egoistisch heissen kann, und noch weniger darf selbstverständlich ein Individuum seinen Zweck aufgeben, um den particularistischen Zwecken der es constituirenden Individuen niederer Ordnung nachzugeben, welche es zu leiten und zu beherrschen bestimmt ist. Es kann also immer nur die Hingabe an Individualzwecke höherer Ordnung sittlich genannt werden, sofern das betreffende Individuum sich auf einer Bewusstseinsstufe befindet, welche von Sittlichkeit zu reden gestattet. Für ein Individuum $n$ter Ordnung ist also die nämliche Verfolgung des Individualzwecks $(n+1)$ter Ordnung sittliche Bethätigung, welche für das Individuum $(n+1)$ter Ordnung blosser Egoismus ist; andererseits sind die für das Individuum $n$ter Ordnung egoistischen Ziele für jedes der es constituirenden Individuen $(n-1)$ter Ordnung sittliche Zwecke; ja sogar es kann ein und derselbe Individualzweck $n$ter Ordnung für ein Individuum $(n-1)$ter Ordnung substantielle Sittlichkeit sein, der bezogen auf ein Individuum $(n+1)$ter Ordnung sich als unsittlich erweist. Mit anderen Worten: der Begriff der Sittlichkeit ist genau so relativ wie derjenige der Individualität.

Die Zwecke der Familie oder der Gemeinde oder des Staates sind, jeder für sich betrachtet, selbstsüchtige Individualzwecke, aber dies hindert nicht, dass sie für die sie constituirenden Menschen objective sittliche Zwecke sind. Der Egoismus der Familie oder der Gemeinde, welcher ihren Gliedern gegenüber sittlicher Zweck ist, kann mit den höheren Zwecken des Staates collidiren und so aus höherem Gesichtspunkt unsittlich erscheinen. Es ist dies ähnlich, wie die particularistischen Individualzwecke eines bestimmten leiblichen Organes den es constituirenden Zellen gegenüber das leitende Hegemonikon bilden, während sie selbst dem organischen Gesammtzweck des leiblichen Individuums dienen müssen. Wie im leiblichen Organismus die Gesundheit darin besteht, dass überall die Individualzwecke niederer Ordnung von denen höherer Ordnung beherrscht werden und sich keine egoistische Auflehnung gegen letztere zu Schulden kommen lassen,*) so besteht

*) Vergl. „Das Unbewusste etc." 2. Aufl. S. 302–304 u. 312—315.

im socialen Organismus die Sittlichkeit in dem gleichen Zustande normaler teleologischer Verhältnisse unter den verschiedenen socialen Individualitätsstufen. Sittlichkeit ist Gesundheit des socialen Organismus, Gesundheit ist durchgängig sittliches Verhalten der den leiblichen Organismus constituirenden Individuen verschiedener Ordnungen. Gesundheit und Sittlichkeit entspringen aus dem Uebergewicht des Correlationsgesetzes über das Selbsterhaltungsgesetz; Correlation im Sinne des darwinistischen Correlationsgesetzes bedeutet aber zweckvolle organische Eingliederung des Einzelnen in den Rahmen eines grösseren Ganzen, d. h. teleologische Gesetzmässigkeit.

Der Begriff der Relativität aller Sittlichkeit in Bezug auf die Individualitätsstufe des handelnden Individuums kann nur bei demjenigen Anstoss erregen, welcher alle Sittlichkeit ausschliesslich auf den Menschen als Einzelindividuum zu beziehen und in Bezug auf diese einzige Individualitätsstufe als etwas Absolutes zu betrachten gewohnt ist. In der That würde eine solche Verflüssigung des Sittlichkeitsbegriffes, wie die Anerkennung seiner Relativität sie mit sich bringt, aus dem Gesichtspunkt jeden andern Moralprincips als des teleologischen alle Ethik in Frage zu stellen scheinen; aber das Moralprincip des Zweckes, welches das Sittliche in seine tiefste psychologische Wurzel verfolgt und zugleich mit der makrokosmischen Gesetzmässigkeit verknüpft, löst auch diese scheinbare Antinomie, indem es die absolute Nothwendigkeit ganz bestimmter sittlicher Zwecke auf jeder bestimmten Individualitätsstufe grade aus dieser Relativität der teleologischen Gesetzmässigkeit zu den verschiedenen Individualitätsstufen entwickelt (vgl. oben S. 547—550, 559 u. 570—573).

So stellt sich, von welcher Seite wir auch das Moralprincip des Zweckes und seine Consequenzen beleuchten mögen, unverkennbar heraus, dass wir mit diesem Princip den Höhepunkt der gesammten bisherigen Entwickelung erreicht haben, den denkbar höchsten und umfassendsten Standpunkt im Bereich der subjectiven Moralprincipien. Aber wir haben mehr als bloss dies erreicht; wir sind nämlich zu einem Princip gekommen, welches uns gelehrt hat, dass einerseits der Fortschritt im sittlichen Bewusstsein von dem Fortschritt in der Erkenntniss der objectiven Zwecke des Weltprocesses abhängt, und dass in der (unbewusst) zwecksetzenden Thätigkeit oder teleologischen Function der Individualseele das absolute Subject als das unbewusst Logische selbst sich bethätigt. So treibt das teleologische Moral-

princip nach zwei Seiten aus der Sphäre der Subjectivität und der subjectiven Moralprincipien hinaus und zwar vorwärts zu den objectiven, rückwärts zu den absoluten Moralprincipien. Ja man kann noch mehr sagen: das Moralprincip des Zweckes gehört jeder dieser drei Classen von Moralprincipien in gleicher Weise an, indem es den gemeinsamen Angelpunkt derselben bildet, und nur weil wir inductiv verfahren, also von der psychologischen Subjectivität ausgegangen sind, haben wir seine Erörterung in der Classe der subjectiven Moralprincipien unternehmen müssen, durch welche wir zugleich die Brücke gewannen, die uns zu den beiden andern Classen hinüberführt. Als der mehr oder minder an's Licht des Bewusstseins getretene Vernunftinstinct repräsentirt das Moralprincip des Zweckes den subjectiven psychischen Trieb zur Reproduction und Verwirklichung der unbewussten Zwecke; als das vom Bewusstsein mehr oder minder erkannte und gebilligte Reich der unbewussten Zwecke repräsentirt es das objective Gesammtziel aller sittlichen Thätigkeit; als unbewusste teleologische Function, die erst mit ihrem Resultat in's Bewusstsein fällt, repräsentirt es die Entfaltung des unbewusst Logischen in der Sphäre der Individuation und damit die in das All-Eine Weltwesen hinabreichende metaphysische Wurzel der Sittlichkeit. Diese Stellung des teleologischen Moralprincips im Angelpunkt der drei Classen von Moralprincipien wird es verständlich machen und rechtfertigen, dass ich in der „Philosophie des Unbewussten" grade dieses Princip als den Uebergang zur practischen Philosophie betont habe,*) um so mehr als dessen centrale Stellung zum ersten Male durch die in meiner Metaphysik verfochtene unbewusste Teleologie in das Licht der Begreiflichkeit gerückt wird.

*) Vergl. oben S. 577 und Phil. d. Unb. 8. Aufl. Bd. II S. 402—403.

B. Die Ziele der Sittlichkeit
oder die objectiven Moralprincipien.

I. Das social-eudämonistische Moralprincip
oder das Moralprincip des Gesammtwohles.

Nachdem wir in den vorhergehenden Betrachtungen die subjectiven Triebfedern der Sittlichkeit durchforscht und als höchste derselben den Vernunfttrieb in seiner teleologischen Ausgestaltung erkannt haben, — nachdem wir gesehen, dass alle übrigen zur Sittlichkeit neigenden Triebe eben nur darum und nur insoweit ethische Bedeutung haben, als in ihnen unbewusst oder mehr oder minder in's Bewusstsein hineinscheinend das teleologische Princip sich äussert, fühlen wir uns durch die hiermit erreichte Stufe der Betrachtung selbst genöthigt, nunmehr das erschöpfte Gebiet der subjectiven Moralprincipien hinter uns zu lassen, und dem Inhalt der objectiven Zwecke nachzuspüren, welche für die Sittlichkeit der Triebe und Handlungen normgebend sind. Aber indem wir so die Grenze der subjectiven Moralprincipien überschreiten, überschreiten wir keineswegs die Grenze der phänomenologischen Betrachtungsweise. Letzteres würde nur dann geschehen, wenn wir der naheliegenden Verführung nachgäben, aus dem Begriff des objectiven Zweckes und dem gegebenen Inhalt des Weltprocesses die Ziele der Sittlichkeit zu deduciren, wie dies in einer systematischen Entwickelung der Ethik statthaft wäre. Wir verzichten auf die Durchsichtigkeit einer solchen Behandlung, um dem Plane dieses Unternehmens treu zu bleiben, welcher nicht auf systematische Darstellung der Ethik, sondern auf eine möglichst vollständige Phänomenologie

des sittlichen Bewusstseins abzielt; wir entgehen dadurch dem Vorwurf, den ganzen weiteren Inhalt aus einem einzigen Princip herausgesponnen zu haben, mit welchem derselbe dann stehen und fallen müsse, und bewahren uns durch Festhaltung des Bodens der psychologisch gegebenen Thatsachen jene feste Basis, welche der inductiven Methode ihre Vorzüge sichert. Wir fahren deshalb fort, zu untersuchen, was im sittlichen Bewusstsein der Menschheit über den Inhalt der objectiven Ziele der Sittlichkeit zu finden sei. Ergiebt die kritische Erörterung dieses psychologischen Befundes ein mit den vorhergehenden Entwickelungen übereinstimmendes Resultat, so werden wir darin eine werthvolle Bestätigung jener finden, und wird eine solche Behandlung auch schliesslich die Einheitlichkeit des Zusammenschlusses ebenso wenig vermissen lassen, als wenn wir uns von den bisherigen Ergebnissen aus deductiv weiter bewegt hätten.

Wir knüpfen demgemäss noch einmal an den Schluss des ersten Capitels, an den Bankerott des Egoismus an, in welchem es sich als Unsinn erweist, das Subject als Selbstzweck und die Selbstförderung als Lebenszweck hinzustellen, und nur die Alternative offen bleibt, das Leben fortzuwerfen, oder es objectiven Zwecken zu widmen. Wir lassen hier den eingeschalteten Versuch, diese Zwecke sich in heteronomer Weise dictiren zu lassen, als erledigt bei Seite, und betrachten die gesammte Behandlung der autonomen subjectiven Moralprincipien von dem jetzt erreichten Standpunkt aus nur als eine Vorbereitung für die eigentliche Aufgabe, welche dazu dienen soll, uns bei dem Forschen nach dem Inhalt der objectiven Zwecke vorneweg darüber zu beruhigen, ob denn auch hinreichende subjective Triebfedern in der menschlichen Seele vorhanden seien, um jene Lösung aus dem Stadium einer akademischen Theorie in dasjenige einer praktischen Lebensmacht zu erheben.

Wir versetzen uns also noch einmal auf jene Stufe der Entwickelung des sittlichen Bewusstseins, wo der naive, Befriedigung heischende Wille durch die Einsicht des Intellectes in die Unmöglichkeit der Erreichung seines selbstsüchtigen Zieles gebrochen ist, und ohne jede anderweitige concrete Erfüllung seines Bewusstseins mit sittlichen Gefühlen und Vorstellungen doch in seiner Verzweiflung die Sehnsucht nach einer Aufgabe festhält, welche ihn in Stand setzen könnte, seinem Selbsterhaltungsinstinct Rechnung zu tragen, ohne sich im Kreise des Widersinnes zu drehen. Die Aufgabe, welche diese Sehnsucht stillen

soll, darf also nicht mit dem gleichen Widersinn behaftet sein wie das individuelle Glückseligkeitsstreben; sie darf aber auch keine Ansprüche an tiefes Verständniss stellen, darf also keine verwickelte Theorie voraussetzen, und ebenso wenig darf sie sich auf irgend welchen heteronomen oder autonomen Pflichtbegriff als bereits gegebene Grundlage stützen. Sie muss also plausibel sein, d. h. dem gemeinen Menschenverstand als selbstverständlich einleuchten, sobald sie einmal ausgesprochen ist, ohne doch irgend welcher Voraussetzungen zu bedürfen. Diese Aufgabe scheint also der Aufforderung des Columbus zu gleichen, ein Ei auf die Spitze zu stellen; wie ihre Lösung dem gemeinen Menschenverstand als handgreiflich einleuchten soll, so wird man sich auch an den *common sense* wenden müssen, um über sie Aufschluss zu erhalten.

Was könnte nun wohl dem in der Jagd nach dem Glück befangenen natürlichen Menschen, der von sonstigen Pflichten nichts weiss oder wissen mag, als Lebensaufgabe plausibler scheinen, als dass er, nachdem er die Förderung des eigenen Glückes als verkehrt gestelltes Ziel erkannt hat, es mit der Förderung fremden Glückes versucht?

In der That sind es die Lehren einer ziemlich trivialen Lebensweisheit, welche dazu genügen, um auf diese Auskunft hinzuleiten. Wer, mit allen Mitteln des Lebensgenusses ausgestattet, diesen Genuss zum Zweck seines Daseins macht, wird eine kürzere oder längere Reihe von Jahren mit solchen Treiben sich über die Leere seines Daseins hinwegtäuschen können, aber schliesslich wird diese Leere sich ihm um so überwältigender fühlbar machen und ihn sein ganzes bisheriges Streben als verfehltes erkennen lassen, gleichviel, ob er sich zu neuen Bestrebungen aufrafft, ob er das ihn anekelnde Leben freiwillig endet, oder ob er, unfähig zu beiden Entschlüssen, sein bisheriges Treiben gewohnheitsmässig fortsetzt. Und dies gilt nicht bloss von der Jagd nach Sinnengenuss, Zerstreuungen Abenteuern, Reiseeindrücken u. dgl., sondern es gilt ganz allgemein von jedem dem Genuss als Selbstzweck gewidmeten Leben, in wie edeln Sphären sich auch die geniessende Thätigkeit bewegen möge. Der Ehrgeiz verliert seinen Reiz, der Erwerbstrieb lässt bald völlig unbefriedigt, und die receptive Genussfähigkeit des strebsamsten Geistes in den Künsten und Wissenschaften erlahmt mit der Zeit vollständig, wenn sie als Selbstzweck (nicht als Mittel zur Steigerung der Productionsfähigkeit)

gepflegt wird. Der im positiven Glückstreben Gescheiterte mag es immerhin mit der Resignation versuchen, und sich in praktischer Verwerthung der gewonnenen pessimistischen Einsicht darauf beschränken wollen, die Ursachen des Missbehagens und Leidens möglichst von sich abzuwehren, — er wird dabei nur um die Erfahrung reicher werden, dass er bei solchem Versuch völligen Verzichtes auf alle seinen Gleichmuth störenden Einflüsse des Lebens dieses Leben zugleich seines ganzen Inhaltes beraubt, und es bloss noch als todte, inhaltleere Form fortsetzt. Wer noch leben will, muss für irgend etwas leben, da die Form des Lebens ohne jeden Inhalt sich als ganz reale Qual, als ein Hohn auf sich selbst, fühlbar macht.

Etwas fürchten und hoffen und sorgen
Muss der Mensch für den kommenden Morgen,
Dass er die Schwere des Daseins ertrage
Und das ermüdende Gleichmaass der Tage. (Schiller.)

Um das Leben auszuhalten, muss man es mit Sorgen erfüllen, sonst wird das Leben selbst eine schwerere Sorge als alle Sorgen des Lebens zusammengenommen. Wer nur dem eigenen Behagen und Genuss zu leben versucht, der verekelt sich das Leben; wer nur der Minderung des eigenen Leides und Missbehagens und der Abwehr alles möglichen Unglückes leben will, der löst sich in demselben Maasse, wie ihm sein Vorhaben gelingt, bei lebendiger Seele vom Leben los, und muss nothwendig damit enden, die zwecklose Fortsetzung der leeren Form des Lebens aufzugeben. Wer das nicht will, wer sich an's Leben ketten will, der muss es mit möglichst reichem Inhalt zu erfüllen suchen, d. h. sich recht vielseitige Sorgen bereiten; dann kommt er mit Hilfe der Sorgen des Lebens über die Sorge des Lebens hinweg. Diese Sorgen aber müssen sich, da er mit sich fertig ist, nothwendig auf andere richten, auf Weib und Kind, auf Verwandte und Freunde, auf Gemeinde und Staat, auf Vereine und Gesellschaften.

Um das Leben auf die Dauer aushalten zu können, darf man also weder bloss geniessen wollen, noch bloss sich vor Störungen des eigenen Friedens wahren wollen, — muss man vielmehr handeln und wirken, sorgen und leisten, schaffen und arbeiten, und alles dies für Andere. Der Ehrgeiz kann sich nur behaupten, wenn er bewusst oder unbewusst auf dem Boden eines nützlichen und heilsamen Strebens für das Gemeinwohl ruht; der Erwerbstrieb kann nur dann ein

Genüge gewähren, wenn er einerseits aus zweckvollem Arbeiten und Schaffen seine Befriedigung schöpft und andererseits in dem Wirken und Sorgen für Andere (die Familie) sein Ziel findet; die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft kann nur dann ein Leben erfüllen, wenn sie zu productiven Leistungen führt, und mögen dieselben sich auch bloss auf die Herstellung geschmackvoller Sammlungen beschränken, an denen Viele sich erfreuen und belehren können. Das Wirken und Sorgen für Andere ist schliesslich immer das, worauf es herauskommt, und für was sorgt man denn, wenn man Anderen seine Leistungen oder die durch dieselben geschaffenen Güter zuwendet, als direct oder indirect für die Förderung ihres Wohles?

Dies alles sind, wie gesagt, landläufige Lehren einer ziemlich wohlfeilen und trivialen Lebensweisheit; aber so lange die Mehrzahl der Menschen nur durch eigene, nicht durch fremde Erfahrungen gewitzigt wird, so lange wird diese triviale Weisheit den Menschen immer von Neuem eindringlich wiederholt werden müssen, damit sie womöglich schon aus einer kürzeren Reihe von eigenen Erfahrungen gewitzigt hervorgehen. Hier war es nöthig, diese Lehren des gesunden Menschenverstandes in Erinnerung zu bringen, um zu zeigen, dass von ihm die oben gestellte Frage wirklich gelöst ist, und nach welcher Richtung die Lösung weist.

Es dürfte sich nun zunächst das Bedenken erheben, ob denn das Streben nach fremdem Glück nicht an denselben Klippen scheitern muss, welche das Streben nach eigenem Glück als widersinnig erscheinen liessen, ob es nicht ebenso unmöglich ist, andere glücklich zu machen, wie sich selbst, und ob deshalb die Bemühung um ersteres Ziel nicht ebenso thöricht ist wie die um letzteres. Denn wenn alle danach streben, einander glücklich zu machen, ohne dass es doch einer werden kann, so thun sie in der Gesammtheit auch nichts anderes, als dass alle einander mit ihrem Streben zum Narren haben, wie der Einzelne sich mit seinem Streben nach eigenem Glücke zum Narren hat. Dieses Bedenken wiegt schwer genug für den Standpunkt des Pessimisten, um eine gründliche Erörterung zu erheischen.

Wäre die Aufgabe so gestellt, dass es sich um die Erreichung eines positiven Glückseligkeitszustandes Anderer handelte, so wäre sie allerdings ebenso widersinnig wie der Egoismus; versteht man hin-

gegen das Streben nach dem Glücke Anderer oder die Sorge für fremdes Wohl nicht absolut, sondern relativ, d. h. als Hebung des ohnehin gegebenen eudämonologischen Niveaus durch Linderung der Leiden und Bereitung positiver Freuden ohne den Anspruch, jenes Niveau dauernd über den Nullpunkt zu heben, so verschwindet das Widersinnige, welches in dem egoistischen Streben auch noch bei dieser relativen Fassung liegt. Für das Individuum, so lange seine Glückseligkeit ihm als Selbstzweck und alleiniger Zweck seines Lebens gilt, ist es widersinnig, das Leben fortzuführen, sobald es evident geworden ist, dass eine positive Glückseligkeit ein unerreichbares Ziel ist; die Consequenz, dass man ein Leben mit überwiegender Unlust klug thue aufzugeben, wird dadurch nicht alterirt, ob das eudämonologische Niveau des Individuums etwas tiefer oder etwas weniger tief unter dem Nullpunkt liegt. Diese Consequenz aber auch auf die Anderen auszudehnen, ist nicht gestattet. Selbst wenn Einige einwilligten, würden es doch nicht Alle thun, und da nur die Intelligenteren einwilligen könnten, so würden gerade die Dummen übrig bleiben und der Process eine natürliche Zuchtwahl zu Gunsten der Dummheit ergeben. Ja sogar, wenn alle Menschen ohne Ausnahme einwilligten, einen Collectivselbstmord der Menschheit zu begehen, so würde der leer gewordene Platz des Menschen auf der Erde durch die nämlichen Kräfte neu besetzt werden, welche schon einmal zur Entstehung des Menschen führten, also eigentlich nichts gewonnen sein. Während also dem Individuum sein eigenes Leben in die Hand gegeben und dessen Fortsetzung oder Beendigung seiner Willkür anheimgestellt ist, steht ihm das Leben der Anderen als eine unabänderliche Thatsache gegenüber, mit der er als einer gegebenen Grösse rechnen muss. Die Frage ist bei dem Leben der Anderen nicht wie bei seinem eigenen, ob es klug ist, dasselbe fortzuführen, sondern nur, wie dasselbe fortgeführt werden soll. Hier tritt also das relativ eudämonistische Streben, die Förderung des fremden Wohles im Verhältniss zu dem vorgefundenen Niveau, in ihr volles Recht, weil die Consequenz, welche das Beharren auf diesem Standpunkt für den Egoismus widersinnig macht, hier fortfällt.

Hierzu kommt noch ein Zweites. Wenn der Egoismus sich einmal über die erste Inconsequenz aus irgend welchen Gründen (z. B. wegen unüberwindlicher Stärke des instinctiven Selbsterhaltungstriebes) hinweggesetzt hat und so sein eigenes Leben als unabänderlich ge-

gebene Thatsache betrachtend, sich im Sinne des relativ eudämonistischen Strebens möglichst vor Leiden zu schützen und zu wahren sucht, so fällt er in den zweiten Widersinn, das Leben, das er sich in möglichst angenehmer Weise sichern will, alles Inhaltes zu berauben und zur leeren gespenstischen Form auszuhöhlen. Wenn hingegen das Individuum sich überzeugt hat, dass für die Anderen die eudämonistische Radicalkur der Lebensendigung nicht zulässig ist, und sich deshalb zur palliativen Behandlung einer relativen Förderung des fremden Wohles entschliesst, so schafft es dadurch zugleich seinem eigenen Leben einen mit jenem Widersinn nicht behafteten Inhalt, welcher dem beim Bankerott des Egoismus übrig gebliebenen leeren Raum auszufüllen vermag. Wenn also nach Seiten seiner objectiven Wirkung das Streben nach dem relativen Wohl Anderer vom logischen Gesichtspunkt aus zunächst mindestens nicht bemängelt werden kann, so zeigt es in seiner Rückwirkung auf das handelnde Individuum den directen Gegensatz zu dem Streben nach relativem eigenem Wohl; jenes erreicht accessorisch das Ziel, das dieses verfehlt, weil es dasselbe auf directem Wege erreichen wollte: die Erfüllung des eigenen Lebens mit einem vor der Logik stichhaltigen Inhalt. Wer sein Leben dadurch erfüllen zu können glaubt, dass er die Erfüllung seines Lebens zum Selbstzweck macht, der sieht sich schmählich betrogen; wer dagegen auf sein eigenes Leben verzichtleistet und sich damit begnügt, für Andere zu leben, dem fällt jenes von selber zu, was ersterer vergeblich zu erjagen suchte, nicht zwar die eigene Glückseligkeit, aber doch die Erfüllung des Lebens mit einem dauernd werthvollen, nicht unter der Hand zerbröckelnden Inhalt. So gewinnen wir eine haltbare Interpretation des ursprünglich im ebionitischen und transcendent-eudämonistischen Sinne gemeinten evangelischen Spruches: „Wer seine Seele (d. h. sein Ich) liebt, der wird sie zu Grunde richten, wer aber seine Seele hasst, der wird sie bewahren" (Luc. 17, 33 und Joh. 12, 25).

Haben wir so das oben aufgestellte Bedenken erledigt, so hat der Ausgang dieser Erörterung schon darauf hingewiesen, dass auch ein zweites Bedenken, welches häufig gegen das social-eudämonistische Moralprincip in's Feld geführt wird, uns nicht als stichhaltig gelten kann. Dasselbe lässt sich etwa so formuliren: Die eudämonistischen Principien haben sich (in der früheren Kritik) als der Gegensatz echter Moral, als Pseudomoral, erwiesen; nun ist das Princip des

Gesammtwohles gleichfalls ein eudämonistisches Princip, also gehört es mit zu den Pseudomoralprincipien, welche im diametralen Gegensatz zur echten und wahren Sittlichkeit stehen.

Dieser Einwand wird durch zweierlei anscheinend gestützt. Einestheils nämlich gelangt der *common sense* zur Aufstellung dieses social-eudämonistischen Princips grade dann, wenn er sich von der heteronomen Autoritätsmoral losgesagt hat und gegen die subjectiven autonomen Moralprincipien skeptisch verhält, er macht also den Schritt von dem individual-eudämonistischen zum social-eudämonistischen Princip gleichsam ohne Bewusstsein des Standpunktwechsels in ethischer Hinsicht. Anderntheils zeigt sich die Unbewusstheit jener *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* thatsächlich darin, dass es noch gar keinen Vertreter des social-eudämonistischen Moralprincips gegeben hat, der von dem diametralen Gegensatz desselben gegen das individual-eudämonistische Moralprincip die leiseste Ahnung gehabt hätte, was dadurch ermöglicht wurde, dass alle bisherigen Vertreter des social-eudämonistischen Moralprincips in den Illusionen der praktischen Instincte befangen und darum scrupellose Optimisten waren, also gar nicht auf den Gedanken kommen konnten, dass das individual-eudämonistische Streben widersinnig in sich sei. Das social-eudämonistische und individual-eudämonistische Moralprincip kommen mehr oder minder eng verwachsen vor; ersteres lehnt sich zunächst an letzteres an und wird ihm unvermerkt aufgepfropft, um dessen moralische Unzulänglichkeit zu vertuschen und zu mildern, macht sich mit der Zeit aber immer breiter und wächst ihm schliesslich über den Kopf, ohne doch darum die widersinnige Verquickung mit seinem Antipoden aufzugeben. In der egoistischen Pseudomoral will das Individuum zwar das Wohl der Anderen, aber doch nur weil und insofern es Mittel zu seinem eigenen Wohl ist, und bloss um die Thatsache, dass das eigene und fremde Wohl oft genug im Widerspruch stehen, zu verhüllen, wird gelegentlich dem fremden Wohl unvermerkt eine selbstständige und von der Zweckbeziehung auf das eigene Wohl losgelöste Bedeutung zugeschrieben, durch welche Subreption dann allerdings die klaffenden Lücken der egoistischen Pseudomoral so halbwegs gestopft werden. Je mehr aber die Klugheitsmoral durchgearbeitet wird, desto breiter erweisen sich jene Lücken und desto wichtiger wird jene Ausfüllung, bis endlich das Verhältniss sich umkehrt: die Förderung des fremden Wohls, insbesondere des Gemeinwohls wird zur Haupt-

sache gemacht und die egoistische Pseudomoral bleibt nur als Ausgangspunkt bestehen, welcher durch die Argumentation, dass man das eigene Wohl nicht kräftiger fordern könne als durch Förderung des Gesammtwohls, möglichst rasch bei Seite geschoben wird.

In dieser unreinen Gestalt präsentirt sich uns das social-eudämonistische Moralprincip bei seinen letzten bedeutenden Vertretern: Bentham und J. St. Mill, während bei den Franzosen des vorigen Jahrhunderts (ich nenne speciell Helvetius und Hollbach) noch ein wunderliches Schwanken zu finden ist, welches offenbar aus dem Bestreben entspringt, die Ansprüche der Selbstsucht und der Sittlichkeit in ein äusserliches Gleichgewicht zu bringen. Man wird demnach mit den Kritikern der eudämonistischen Moralprincipien, welche die egoistischen Pseudomoralprincipien und die social-eudämonistischen echten Moralprincipien in einen Topf werfen, Nachsicht haben müssen, weil ihr Fehler nur darin besteht, dass sie die vorgefundene Confusion beider bestehen lassen, anstatt vor Beginn ihrer Kritik die confundirten Gegensätze sauber auseinander zu lösen. Die Social-Eudämonisten verwischen absichtlich den Unterschied zwischen der Förderung eigenen Wohls und der Förderung irgend welchen Wohls überhaupt, um die Zustimmung des *common sense* zur ersteren auch für letztere zu usurpiren und so den Egoismus in sein Gegentheil, die echte Sittlichkeit, hineinzuschwindeln; da wird man den Kritikern kaum einen Vorwurf daraus machen dürfen, wenn sie mit der Kritik seines Ausgangspunktes auch das ganze darauf errichtete Gebäude zum Sturz gebracht zu haben wähnen.

In Wahrheit aber lässt sich kaum ein schrofferer Gegensatz denken, als zwischen beiden besteht. Der Egoist erkennt als höchstes und alleiniges Princip seines Handelns nur sein eigenes Wohl an, und darf demgemäss fremdes Wohl grade nur insoweit fördern, als sein eigenes dadurch gewinnt; der Social-Eudämonist hingegen weiht sein Leben und Streben ganz dem Dienste fremden Wohls unter völliger Hintansetzung des eigenen. Der erstere opfert Alles, was nicht er ist, seinem Ich; der letztere opfert sein Ich dem Nicht-Ich. Dem ersteren kann fremdes Wohl nur gelten, insoweit es sich als Mittel des eigenen legitimirt; dem letzteren kommt eigenes Wohl nur in Betracht, insofern es sich als Mittel des fremden legitimirt. Der Egoismus ist auch da, wo er den äusseren Schein der Sittlichkeit erzeugt, ohne unmittelbaren sittlichen Werth und führt in allen Fällen,

wo seine Ziele nicht zufällig mit den sittlichen zusammenfallen, zum Gegentheil des Sittlichen, zum Unsittlichen; der Uebertritt von diesem Standpunkt auf den des Social-Eudämonismus ist der Bruch mit der Wurzel der Unsittlichkeit zu Gunsten eines Willens, der nicht das Seine sucht, eines uneigennützigen Wohl-Wollens. Die Selbstsucht ist somit niemals gut, sondern potentiell das Böse, die Sorge für fremdes Wohl hingegen ist an sich schon das Gute. Die individual-eudämonistischen Moralprincipien gehören nicht darum zur Pseudomoral, weil sie irgend Jemandes Wohl anstreben, sondern nur weil sie das eigene Wohl anstreben, nicht darum, weil sie eudämonistisch, sondern weil sie individual-eudämonistisch oder egoistisch sind. Das social-eudämonistische Moralprincip kann also keineswegs deshalb zur Pseudomoral geworfen werden, weil es eudämonistisch ist, sondern es erweist sich grade dadurch als ein echtes Moralprincip, dass es social-eudämonistisch, d. h. nicht-egoistisch ist und sich im Conflictsfalle als anti-egoistisch herausstellt. Es ist sonach ein oberflächliches und gedankenloses Raisonnement, wenn man aus der Kritik des egoistischen Moralprincips das Stichwort „eudämonistisch" als ein Scheltwort entlehnt, mit dem man alles als Pseudomoral brandmarken zu können glaubt, was irgend wie einen eudämonistischen Anstrich hat. Dass die Sorge für die relative Glückseligkeit Anderer nicht das einzige und auch nicht das höchste unter den Zielen der Sittlichkeit ist, das wird der Fortgang unserer Untersuchung selbst herausstellen; aber das kann uns nicht hindern, die umfassende und weittragende Bedeutung des social-eudämonistischen Moralprincips willig anzuerkennen, welche dasselbe namentlich im privaten Leben bei kritikloser Hinnahme der historisch gegebenen socialen Organisationstypen als fast allein ausreichend erscheinen lässt. So erweist sich der zweite der gegen dieses Princip erhobenen Einwände als ebenso unstichhaltig wie der erste.

Wir haben nunmehr ein drittes Bedenken gegen unsere Fassung des social-eudämonistischen Moralprincips zu erörtern, welches aber diesmal nicht von den Gegnern, sondern von den Vertretern des Eudämonismus erhoben wird, nämlich von jenen Social-Eudämonisten, welche den Egoismus als die festzuhaltende Grundlage des Wirkens für fremdes Wohl ansehen, und deshalb die hier geforderte Negation des Egoismus, die Selbstverläugnung, als Basis des social-eudämonistischen

Moralprincips verwerfen. Auch wenn dieses Bedenken im Rechte wäre, würde es die nachgewiesene Unhaltbarkeit jener oben charakterisirten Verquickung von egoistischer Pseudomoral und echter social-eudämonistischer Moral nicht annehmbarer machen; aber es würde dann doch ausreichen, um die praktische Bedeutung der letzteren in Frage zu stellen, und verlangt deshalb nähere Prüfung.

Dieses dritte Bedenken lässt sich etwa so formuliren: Die Selbstverläugnung ist einerseits dem innersten Wesenskern aller Creatur, dem Egoismus, widersprechend und darum unrealisirbar; sie würde andererseits, wenn sie durchführbar wäre, Folgen nach sich ziehen, welche die Sittlichkeit weit mehr schädigen, als die Selbstverläugnung ihr förderlich sein kann. Aus beiden Gründen ist die Selbstverläugnung zur Basis des Social-Eudämonismus unbrauchbar; vielmehr fordert der letztere, dass man das Wohl aller Wesen nach Maassgabe des Vermögens und der gebotenen Gelegenheiten fördert, also auch einschliesslich des eigenen Wohls, das zu fördern man gewöhnlich eher in der Lage ist, als dasjenige irgend einer andern Person.

Hierauf ist nun Folgendes zu erwidern: Allerdings ist die Selbstverläugnung eine, so lange man einmal lebt, sehr schwer zu erfüllende Aufgabe; sie ist weit schwerer als z. B. der Entschluss zum Selbstmord, weil sie an Stelle einer einmaligen Selbstüberwindung eine dauernde Selbstüberwindung verlangt, bei der man beständig auf dem Wachtposten sein muss gegen alle Rückschläge des egoistischen Instincts und gegen alle Sophismen, die der Verstand im Dienste des letzteren aufzutischen nicht müde wird. Sie ist auch schwerer als die Askese, insofern die letztere in pathologischen Dispositionen und perversen Neigungen häufig eine organische Grundlage findet (man denke an Hysterische) und eine wenn auch nur negative Befriedigung des Egoismus vorspiegelt, während bei der Selbstverläugnung jeder solche Anreiz fehlt. Es ist ferner zuzugeben, dass die volle und absolute Selbstverläugnung dem Menschen unerreichbar ist, und dass die Sittlichkeit nach dieser negativen Seite ebenso wie nach ihrer positiven schliesslich nur ein Ideal ist, dem das Individuum sich in höherem oder geringerem Grade annähern kann, ohne dass es darum Aussicht hätte, dasselbe vollkommen zu realisiren. Aber alles dies hindert doch nicht, dass hohe Grade und bewunderungswürdige Beispiele der Selbstverläugnung thatsächlich schon realisirt worden sind, und dass Menschen, die überhaupt in der Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung

geübt sind, aus der gewonnenen Ueberzeugung von der Vergeblichkeit alles egoistischen Strebens und aus der Summe ihrer sittlichen Triebfedern die Kraft schöpfen können, auch ihren Egoismus selbst in einem so hohen Grade zu überwinden, dass das praktische Ergebniss als Selbstverläugnung mit Recht bezeichnet werden darf. Dass die Selbstverläugnung der unmittelbaren instinctiven Selbstsucht widerstrebt, ist kein Zweifel, aber das Sittliche erhebt sich eben nur auf der Ueberwindung dieser unmittelbar natürlichen Willensrichtung, und ist so wenig unmöglich zu nennen, wie etwa der Selbstmord für unmöglich ausgegeben werden kann, weil er der fundamentalsten Aeusserung des Individualwillens, dem Selbsterhaltungstriebe widerspricht. Die Selbstverläugnung für unmöglich erklären heisst übrigens, alle echte Sittlichkeit für unmöglich erklären, und darum kann solcher Einwand auch nur von einem Standpunkt aus erhoben werden, der, wie wir sahen, im Princip noch in der egoistischen Pseudomoral stecken geblieben ist und nur im Widerspruch mit sich selbst den Anforderungen echter Sittlichkeit in seinen Resultaten Rechnung trägt.

Stichhaltiger als der Einwand der Unmöglichkeit erscheint auf den ersten Blick der Hinweis auf die sittlichen Gefahren, welche die Selbstverläugnung, wenn sie zur Regel würde, nach sich ziehen müsste. Dass alle Menschen in gleichem Maasse zur Selbstverläugnung gelangen, ist für's Erste nicht anzunehmen; die übrig bleibenden Selbstsüchtigen aber, gleichviel ob man sie als Majorität oder Minorität denkt, würden durch die Selbstverläugnung ihrer Mitmenschen nicht sowohl beschämt, als vielmehr in ihren selbstsüchtigen Ansprüchen bestärkt, zur äussersten Rücksichtslosigkeit getrieben und durch grossmüthige Straflosigkeit zur Bosheit förmlich verführt werden. Die Gesellschaft würde dann in noch ganz anderem Sinne als jetzt in Böcke und Schafe sich sondern, und die Schafe würden durch ihre Selbstverläugnung gewissermaassen declariren, dass sie nur dazu da seien, um von den der Selbstverläugnung Spottenden geschoren und geschunden zu werden. Als Motto einer so verstandenen Selbstverläugnung kann der Spruch gelten: „So Dir Jemand einen Streich auf den einen Backen giebt, so reiche ihm den andern auch dar."

Es ist kein Zweifel, dass die sittlichen Zustände der Gesellschaft und damit auch das Wohlbehagen Aller durch eine allgemeiner werdende Uebung einer solchen Selbstverläugnung verschlimmert werden müssten; es fragt sich nur, ob aus dem Begriff der Selbstverläugnung

die angenommenen Consequenzen wirklich fliessen, oder ob es nicht vielmehr nur eine im cynischen oder asketischen Sinne missverstandene Selbstverläugnung ist, welche unter Missachtung der auf dieser negativen Grundlage sich erhebenden positiven sittlichen Forderungen zu solchen moralisch nachtheiligen Wirkungen führt, wie denn auch jenes Motto selbst ein charakteristischer Ausdruck für die asketischen Elemente des Urchristenthums ist. Grade ein Moralprincip, welches das Wesen des Sittlichen in der Förderung fremden Wohles sieht, muss den Gedanken nahe legen, dass man kaum wirksamer das Wohl Aller befördern kann, als wenn man die Sittlichkeit Aller befördert, und dass man das Gemeinwohl kaum schlimmer gefährden kann, als wenn man die sittlichen Zustände der Gesellschaft verschlimmert, mit andern Worten, dass die Beförderung fremder Sittlichkeit sittliche Pflicht, die Gefährdung derselben sittliches Unrecht ist. Nun verwehrt die Selbstverläugnung allerdings, lästige Forderungen an Andere zu stellen zur Mehrung des eigenen Wohles; aber unmöglich kann die Selbstverläugnung ein Hinderniss sein, dass man die Pflicht erfülle, Anforderungen, auch wenn sie Anderen lästig sind, an diese zu stellen behufs Vermehrung des wahren Wohles dieser Anderen oder auch des Wohles der Gesammtheit, — und es wäre dabei ein verwerfliches Haften am äusserlichen und oberflächlichen Schein, wenn man diese Pflichterfüllung darum scheuen wollte, weil sie vielleicht zufällig mit einer Mehrung des eigenen Wohles verknüpft ist. Das wäre nicht die rechte Selbstverläugnung, sondern moralische Eitelkeit, der es nur darauf ankäme, unzweideutig als Selbstverläugnung zu gelten und zu erscheinen; die wahre Selbstverläugnung ist vielmehr erst diejenige, welche, unbekümmert um den Schein, selbstlos die sittliche Pflicht erfüllt, auch dann, wenn die Beobachter, die nicht in's Herz schauen können, versucht sein müssen, an selbstsüchtige Motive des Handelns zu glauben.

Solches Zusammentreffen der Mehrung des Gesammtwohles mit derjenigen des eigenen findet nun in zwei Hauptrichtungen statt: erstens in der Wahrung der eigenen Rechte, welche mit der Forderung der Erfüllung der correspondirenden Pflichten von Seiten der Anderen zusammenfällt, und zweitens in der Behauptung der eigenen Gesundheit, Kraft, Ehre und gesicherten Vermögenslage, welche mit der Aufrechterhaltung der Fähigkeit zur Leistung und Erfüllung der sittlichen Pflicht zusammenfällt. Das wirksamste Mittel zur Beförderung

der sittlichen Zustände, welches dem einzelnen Privatmann zu Gebote steht, ist jedenfalls ein sorgsames Wachen darüber, dass Jedermann, der mit ihm in Berührung kommt, gegen ihn seine Schuldigkeit thue; wenn Jeder sorgsam diese Wache übt, so liegt darin die sicherste in der Gesellschaft herzustellende Bürgschaft für Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und damit für die Gewöhnung an Legalität des Handelns und für die Entwöhnung von allen Arten der Unrechtlichkeit. Wenn ich oben sagte, dass die Pflicht der Rechtsbehauptung im Allgemeinen nicht besonders eingeschärft zu werden brauche, so ist es doch in solchen Fällen angezeigt, dieselbe nachdrücklich in Erinnerung zu rufen, wo eine auf den äusseren Schein gerichtete und darum oberflächliche Auffassung der Selbstverläugnung sie in Frage zu stellen droht. Die Pflicht der Rechtsbehauptung ist in allen Fällen das nächstliegende sittliche Verhalten, und für jeden Rechtsverzicht, welcher Andere von Pflichten entbindet, oder der verdienten Strafe überhebt, braucht es eine besondere Motivirung aus der Natur des einzelnen Falles, sei es durch Aufzeigen einer Collision mit schwerer wiegenden Pflichten, sei es durch die Erwägung, dass im gegebenen Fall der Rechtsverzicht auf den der Pflicht Entbundenen moralisch günstiger wirken werde als die Rechtsbehauptung.

Will nun aber das Individuum, wie das Moralprincip des höchstmöglichen Gesammtwohles es vorschreibt, seinerseits über die Erfüllung der blossen Rechtspflichten hinausgehen und positiv Gutes wirken, so darf es auch das Mittel, dessen es zu diesem Zwecke bedarf, nämlich seine eigene Leistungsfähigkeit, nicht ungepflegt lassen, wenn es sich nicht durch fahrlässige Verschuldung in die Unmöglichkeit versetzen will, seine sittlichen Pflichten zu erfüllen. (Vgl. das oben S. 574—575 über die sogenannten „Pflichten gegen sich selbst" Gesagte.) Wer z. B. um seiner Famile grösseren Wohlstand zuzuführen, seine Kräfte zu rasch verzehrt, oder seine Gesundheit untergräbt, den trifft wirklich die sittliche Schuld dafür, wenn die Seinen später wegen seiner Arbeitsunfähigkeit darben müssen, und er kann sich wegen dieser Fahrlässigkeit keineswegs mit der Opferwilligkeit seiner Selbstverläugnung entschuldigen. Wer in Staat und Gemeinde einen heilsamen Einfluss auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten ausüben will, der bedarf einer ungeschmälerten Ehre und darf nichts unterlassen, was innerhalb der Grenzen des Rechtes und der Moral dazu dient, seine gekränkte oder geschädigte Ehre wieder herzustellen; ein „Dar-

bieten des andern Backens" wäre hier einem Selbstmord der Ehre gleich zu achten und vom ethischen Standpunkte ebenso pflichtwidrig wie der physische Selbstmord, gleichviel ob der Beleidigte der Ehre als einem heteronomen Princip in seinem ethischen Bewusstsein irgend welchen Werth an und für sich beimisst oder nicht. Wer für den Sieg der Wahrheit kämpft, der hat das wissenschaftliche Ansehen seines Namens als wirksames Kampfmittel zu betrachten, und darf deshalb unter Umständen eine Verunglimpfung dieses Ansehens abwehren, auch wenn ihm dies persönlich höchst unbequem und der Angriff ganz gleichgültig ist, ähnlich wie der Officier wohl gelegentlich seinem Burschen gegenüber wegen schlecht geputzter Knöpfe sich zornig stellen muss, auch wenn ihm innerlich diese Veranlassung zum Zornigwerden sehr lächerlich vorkommt. Wer Wohlthätigkeit üben will, der darf sich nicht aus Gutherzigkeit der Mittel zum Wohlthun entäussern, der muss sein Vermögen selbst in Händen behalten und darf es nicht durch Acte der Wohlthätigkeit in Hände überfliessen lassen, welche einen selbstsüchtigen statt wohlthätigen Gebrauch davon machen.

Wer befähigt ist zur künstlerischen oder wissenschaftlichen Production, der hat auch die sittliche Pflicht, mit dem ihm vor Vielen verliehenen Pfunde fleissig und gewissenhaft zu wuchern, und um das zu können, muss er sein Augenmerk auch auf die nothwendige materielle Basis eines solchen Lebens in geistiger Thätigkeit richten, darf er auch die pecuniären Früchte seiner Arbeit nicht gering achten, und auf Wahrung des einmal Erworbenen oder Ererbten bedacht sein, um auch in ungünstigen Zeiten seine productive Thätigkeit nicht unterbrechen zu müssen. Je höher die Gattung von Leistungen liegt, in der Jemand sich bewegt, desto complicirtere Vorbedingungen hat sie nöthig, um die Blüthen des Talentes zu vollsaftigen Früchten zu reifen, desto sorgsamer ist auf Erholung und Erfrischung des angestrengten Gehirns durch wohlthuende Eindrücke ganz abweichender Art Bedacht zu nehmen, desto wichtiger wird für den ungehemmten Strom der Erfindung und Durchführung die Entlastung von den kleinen Sorgen und Mühen des täglichen Lebens und die möglichste Befreiung von seinen Unannehmlichkeiten. Alles dies aber ist nur unter der Voraussetzung eines gewissen materiellen Wohlstandes annähernd erreichbar, und deshalb ist die Erlangung und Bewahrung eines solchen für productive Geister eine Pflicht ganz anderer Art als

für die Alltagsmenschen, die dadurch ausser dem eigenen Behagen höchstens dasjenige von Weib und Kind und allenfalls noch von armen Seitenverwandten zu befördern bemüht sind.

Lässt man sich in allen solchen Fällen durch den für Fernerstehende entstehenden Schein eines (jedenfalls innerhalb der persönlichen Rechtssphäre verbleibenden) Egoismus nicht beirren, so überzeugt man sich, dass keineswegs aus der Selbstverläugnung als solchen die oben gekennzeichneten schädlichen Folgen erwachsen, sondern nur aus Pflichtversäumnissen, welche man sich unter dem Vorwand der Selbstverläugnung zu Schulden kommen lässt. Es ist noch einmal hier daran zu erinnern, dass die Selbstverläugnung keinerlei positiven sittlichen Werth beanspruchen kann, weil sie nur Negation der Selbstsucht ist, und dass aller positive Werth erst den positiven Leistungen zukommen kann, welche auf dieser negativen Basis errichtet werden: diese positiven sittlichen Leistungen sind aber aus dem Gesichtspunkt des social-eudämonistischen Moralprincips die directe und indirecte Beförderung fremden Wohles, so dass auch erst aus diesen, nicht aus dem Begriff der Selbstverläugnung abgeleitet werden kann, was im gegebenen Falle das sittliche Handeln sei.

Wenn somit die beiden vom vulgären Eudämonismus gegen die Selbstverläugnung geltend gemachten Bedenken der Unrealisirbarkeit und der nachtheiligen Folgen genauer beleuchtet unhaltbar sind, so entfällt auch die aus denselben gezogene Folgerung, dass die Selbstverläugnung oder Negation des Individual-Eudämonismus zur Basis des Social-Eudämonismus unbrauchbar sei, und ebenso unstichhaltig ist die sich daran anschliessende Behauptung, dass die Sorge für das eigene Wohl eine unmittelbare Pflicht sei, welche einen mit der Sorge für das Wohl eines Dritten gleichberechtigten Bestandtheil der Sorge für das Wohl Aller bilde. Die Täuschung entsteht auch hier wiederum daraus, dass es mittelbare Pflicht ist, das eigene Recht zu behaupten und die Basis der eigenen Existenz und höchstmöglichen Leistungsfähigkeit sicher zu stellen, und dass nun der richtig empfundene Charakter dieser Aufgabe als einer sittlichen Pflicht irrthümlich auf ein unmittelbares ethisches Postulat bezogen wird, anstatt auf den objectiven Zweck, dem die Erfüllung dieser Aufgabe dienen soll. Jeder Versuch, den in jedem Moralcodex zu findenden Pflichten gegen sich selbst eine unmittelbare sittliche Begründung zu verschaffen, muss nothwendig scheitern; denn so lange man

für sich selbst um seiner selbst willen sorgt, folgt man nicht einem sittlichen, sondern einem rein natürlichen Antrieb. Darum sind aber keineswegs alle Pflichten gegen sich selbst aus dem Moralcodex zu streichen, nur muss man sich klar machen, dass sie an Stelle der verfehlten directen Begründung einer indirecten bedürfen, durch welche das an und für sich sittlich Werthlose in Folge einer teleologischen Beziehung auf sittliche Zwecke einen mittelbaren sittlichen Werth erhält.

Diese an und für sich sittlich werthvollen Ziele sind mithin schlechterdings nur ausserhalb des Egoismus oder Individual-Eudämonismus zu suchen, und deshalb kann das social-eudämonistische Princip nur dann ein rein ethisches sein, wenn das Wohl Aller, welches es als Ziel des Strebens hinstellt, lediglich als fremdes Wohl, d. h. als Wohl Aller mit Ausschluss des eigenen, verstanden wird. So lange eine Mischung dieses Social-Eudämonismus mit dem Individual-Eudämonismus principiell zulässig befunden wird, so lange bewegt man sich eben noch nicht rein auf dem Boden der echten Moralität. Dass in Wirklichkeit die Selbstverläugnung eine bloss unvollkommene ist, also thatsächlich überall eine mehr oder minder grosse Beimischung egoistischer Bestandtheile im Motivationsprocess auch des relativ sittlichsten Menschen stattfindet, das zu läugnen, würde eine grosse psychologische Unkenntniss beweisen; aber Aufgabe der ethischen Untersuchung ist es eben, jene ethischen und diese nicht ethischen (bloss natürlichen) Bestandtheile des Motivationsprocesses durch sorgfältige Analyse zu sondern, und diese Aufgabe wird völlig verfehlt, wenn man jene thatsächlich gegebene Mischung durch Confusion von echten und Pseudo-Moralprincipien theoretisch sanctionirt. Im ersteren Falle arbeitet man der sittlichen Selbstzucht vor, indem man ihr den richtigen theoretischen Leitstern zeigt, im letzteren Falle bestärkt man den natürlichen Egoismus in dem Wahne seines ethischen Werthes (mindestens im Sinne einer Gleichberechtigung mit dem social-eudämonistischen Moralprincip).

Hieraus erhellt nun recht deutlich, von wie grosser Wichtigkeit es für die Ethik ist, dass hier zum ersten Mal von mir das social-eudämonistische Moralprincip in völlig sauberer Ablösung von dem überall sonst mit ihm verquickten individual-eudämonistischen Pseudomoralprincip hingestellt wird. Denn erst dadurch, dass jenes von diesem nicht nur gesondert, sondern auch als der ausschliessende

Gegensatz des letzteren anerkannt wird, tritt das social-eudämonistische Princip in die Reihe der echten Moralprincipien ein. Nun fällt aber, wie schon oben bemerkt, die Schuld jener unklaren Verquickung unvereinbarer Gegensätze wesentlich auf den eudämonologischen Optimismus, welcher einerseits das eigene Wohl als erreichbares Ziel vorspiegelt und andererseits die bestehende relative Harmonie zwischen Individualwohl und Gesammtwohl unter Vertuschung ihres schneidenden Widerstreits zu einer absoluten Harmonie aufbläht. Hingegen kommt dem Pessimismus das Verdienst zu, die Widersinnigkeit alles individuellen Glückseligkeitsstrebens zu enthüllen und dadurch auch für den Gegensatz von Individualwohl und Gesammtwohl die Augen zu öffnen, ohne doch das Streben nach fremdem Wohl zu untergraben. Da nun der Durchbruch vom bloss Natürlichen zum Sittlichen wesentlich in der praktischen Anerkennung der Gegensätzlichkeit zwischen Streben nach eigenem und Streben nach fremdem Wohl und der Zurücksetzung des ersteren hinter das letztere zu suchen ist, so ergiebt sich hier wiederum, **dass der Pessimismus, weit entfernt, die Sittlichkeit zu schädigen, vielmehr einen Grundpfeiler derselben bildet,** dessen Nichtbeachtung bisher die Unzulänglichkeit der allermeisten ethischen Systeme verursacht hat.

Wenn sich nun auch das social-eudämonistische Moralprincip in unserer phänomenologischen Analyse mit seinen hervorragendsten geschichtlichen Ausgestaltungen nicht vollständig deckt, so dürfte es doch lohnen, auf letztere einen Blick zu werfen mit dem Vorbehalt, dass alles, was dort als unmittelbare Pflicht gegen sich selbst verstanden wird, für uns nur als mittelbar (aus dem Wohle der Andern) abzuleitende Pflicht Geltung hat.

Die meisten Vertreter des social-eudämonistischen Principes haben ihre Ansichten nur gelegentlich in Werken allgemeineren Inhaltes niedergelegt, so Helvetius in seinen *Discours de l'esprit,* Holbach in seinem *Système de la nature.* Jeremias Bentham hat seine Lehren in einer grossen Reihe zum Theil ungedruckter Abhandlungen und Schriften entwickelt, aus denen nach seinem Tode sein Genfer Freund Etienne Dumont ein zweibändiges Werk zusammengestellt hat, dessen deutsche Ausgabe*)

*) Grundsätze d. Civil- u. Criminalgesetzgeb. 2 Bde. Berlin, Amelang, 1830.

durch die Anmerkungen des deutschen Bearbeiters F. E. Benecke, noch einen erhöhten Werth gewonnen hat. Dieses Werk ist noch heute durch seinen gesunden und geraden Sinn und durch seine rücksichtslose Unbekümmertheit um historische Ueberlieferung und überkommene Vorurtheile für jeden Gesetzgeber und Rechtsphilosophen der eingehendsten Beachtung würdig; aber sein Werth liegt mehr in den verständigen Bemerkungen über Detailfragen des Straf- und Civilrechtes als in einer Bereicherung der Moral über die Grenzen der Gesetzgebung hinaus, und wer gar eine philosophisch brauchbare Untersuchung der ethischen Grundbegriffe und Principien darin suchen wollte, würde sich völlig enttäuscht finden. Wer also nur das social-eudämonistische Princip als solches näher kennen lernen will, den verweise ich, statt auf die zwei mühsam zu lesenden Bände der utilitaristischen Rechtsphilosophie Benthams, lieber auf John Stuart Mill's Essay über das Nützlichkeitsprincip, der im ersten Bande der deutschen Gesammtausgabe (Leipzig, Fues' Verlag 1869) zu finden ist und ein gutes Bild der bisher erreichten Entwickelungsstufe des fraglichen Principes darbietet. Diese Abhandlung bildet eine Musterprobe von der englischen Behandlungsweise praktischer philosophischer Fragen: Plausibel in dem Maasse, als an die trivialsten Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes appellirt wird, — klar in dem Maasse, als auf jede Vertiefung der Begriffe verzichtet wird, — dem Widerspruch der Gegner artig vorbeugend in dem Maasse als durch Verschwommenheit der oberflächlich gefassten Begriffe alle Gegensätze abgestumpft werden. So klar, plausibel und gefällig der erste Eindruck ist, als so seicht und confuse enthüllt sich solche Expectoration des *common sense* bei näherer kritischer Prüfung.

Kein Vertreter des Social-Eudämonismus hat ein so deutliches Bedürfniss gehabt, wie Mill, dieses Princip gegen den Vorwurf einer individual-eudämonistischen Pseudomoral zu schützen, und den wahrhaft ethischen Werth desselben zu retten; bei keinem steht deshalb aber auch die Confusion zwischen Individual- und Social-Eudämonismus in so sinnenfälliger Blüthe, wie bei ihm. So identificirt er zunächst Nutzen und Vergnügen (S. 133), anstatt Nutzen als Mehrung der Mittel des Vergnügens zu verstehen, und identificirt das Princip der Nützlichkeit mit dem der höchsten Glückseligkeit (134), was eine für die praktische Lebensauffassung der Engländer gewiss charakteristische Hinüberleitung vom Epikureismus zum Mercantilismus bil-

det. Von dem cyrenaischen Satze, dass Vergnügen und Freisein von Leid die einzigen als Endzweck wünschenswerthen Dinge bilden (134), leitet er durch den in Klammern versteckten *salto mortale:* „gleichviel, ob wir unser eigenes Wohl oder das Anderer in's Auge fassen" (139) zu dem diametralen Gegensatz jenes vom nackten Egoismus so gern zugestandenen Ausgangspunktes hinüber, nämlich zu der nachdrücklich betonten Behauptung, „dass die Glückseligkeit, welche für den utilitarischen Moralisten den sittlichen Maassstab abgiebt, nicht des Handelnden eigene Glückseligkeit, sondern die aller Mitbetheiligten ist" (145). Hätte er damit angefangen, so würde der Egoismus sich wohl gehütet haben, Ja zu sagen; nun sucht er ihn nachträglich durch das Versprechen zu beruhigen, dass es ja in der Hand der Erziehung liege, den Menschen so zu drillen, dass er „unfähig wird, seine eigene Glückseligkeit im Verbande mit einem dem allgemeinen Wohl feindseligen Betragen zu denken" (146), d. h. ihn für die unleugbaren Gegensätze beider künstlich blind zu machen, und als Zukunftstrost fügt er hinzu, dass durch die utilitaristischen Fortschritte der Gesetzgebung „das Interesse eines jeden Einzelnen in möglichst grosse Harmonie mit den Interessen des Ganzen gesetzt werden solle" (146). Letzteres sei unbestritten; nur bleibt diese möglichst grosse Harmonie nothwendig — und nicht etwa bloss aus menschlicher Unvollkommenheit, sondern aus principiellen Gründen — eine bloss relative, welche die Gegensätze beider Interessen bloss mindert ohne sie aufzuheben; die Vorspiegelung dieser Aufhebung durch die Erziehung bliebe also immer eine jesuitische Beschwindelung der Jugend im Interesse der Aufrechterhaltung einer falschen Begründung für ein richtiges Princip.*)

Dass es mit der Begründung durch den hedonistischen Ausgangspunkt bedenklich stehe, davon hat denn auch wohl Mill selbst ein Bewusstsein, wenn er sich gedrungen fühlt, nachträglich einen besonderen Abschnitt „Ueber die letzte Sanction des Nützlichkeitsprincipes" anzuhängen, worin die Frage an die Spitze gestellt wird,

*) Dass der Jesuitismus wirklich die letzte Consequenz des social-eudämonistischen Princips bilden muss, davon hat natürlich Mill keine Ahnung, und würde heftig dagegen protestirt haben; aber schon bei ihm bricht dieser Zug unbewusst durch, indem er die Wahrheit dem Glück opfern zu dürfen glaubt, wenn das Glück in der Illusion und nicht in der Wahrheit zu finden ist.

wodurch man im Falle der Collision der eigenen Glückseligkeit mit der allgemeinen zur Beförderung der letzteren verpflichtet sein könne? (157). Hier zeigt sich nun, dass sein vermeintliches Moralprincip gar kein selbstständiges oder in sich selbst gegründetes Princip ist, dass vielmehr das utilitaristische Princip einerseits der subjectiven moralischen Triebfedern zu seiner Stütze bedarf und andererseits auf einen tieferen Grund des Sittlichen in einer metaphysischen Einheit des Menschengeschlechtes hinweist. In ersterer Hinsicht greift er auf das moralische Gefühl der schottischen Schule zurück, das er als Sympathie dem Interesse gegenüberstellt (162—163), während Bentham sein utilitaristisches Princip im entschiedensten Gegensatz zu aller subjectiven Gefühls-, Geschmacks- und Vernunft-Moral aufgestellt hatte und Mill selbst das Vorhandensein eines moralischen Instinctes kurz vorher für einen streitigen Punkt erklärt hatte (128—129). In letzterer Hinsicht fordert er, dass die Einheit des Individuums mit seinen Mitgeschöpfen als eine Religion gelehrt, und dadurch das Gefühl dieser Einheit zu einem immer mächtigeren Hebel der Sittlichkeit gemacht werde (163—164); da aber in der Erscheinungswelt jedes Individuum wohl in einer gewissen Verbindung zu allen Uebrigen steht, jedoch keineswegs sich mit denselben eins weiss, sondern ihnen entgegengestellt fühlt, so kann die gemeinte Einheit aller Menschen nur eine jenseits der Erscheinungswelt zu suchende sein, d. h. der *common sense* erklärt seinen Bankerott und flüchtet hilfesuchend zu der von ihm verpönten Metaphysik.

Immerhin ist in diesem unklaren und unsichern Herumtasten eine richtige Ahnung von dem untrennbaren Zusammenhang der objectiven Moralprincipien mit den subjectiven und absoluten anzuerkennen, nur erhebt sich erstens diese Ahnung nicht zu einer Einsicht in die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit des utilitaristischen Principes als solchen, lässt uns zweitens die Anerkennung von der Irrigkeit und principiellen Verkehrtheit der zuerst für dasselbe versuchten (individual-eudämonistischen) Begründung vermissen, und lässt uns drittens vergebens nach derjenigen selbstständigen Begründung des social-eudämonistischen Principes (aus dem Bankerott des Egoismus) suchen, deren dasselbe fähig ist und unbeschadet seines Zusammenhanges mit den subjectiven und absoluten Moralprincipien nothwendig bedarf, wenn jedes Glied dieses ganzen Zusammenhanges seinen Platz

in der rechten Weise ausfüllen soll. Der gänzliche Mangel an Klarheit über diese Grundfragen führt denn auch dazu, dass Mill wiederum einen Abschnitt („Welche Art des Beweises das Nützlichkeitsprincip zulässt") anhängt, der nur dazu bestimmt scheint, der schon vorhandenen Confusion die Krone aufzusetzen, indem als auf den einzig möglichen Beweisgrund noch einmal auf den Eigennutz oder die eigene Glückseligkeit des Individuums zurückgegangen wird (S. 166 und 170—171) unbeschadet der danebengestellten Behauptung, dass die Tugend „ohne alle eigennützige Rücksicht um ihrer selbst willen zu wünschen ist" (167). Diese unglaubliche Verwirrung und Gedankenlosigkeit dürfte genügen, um das obige, allgemeine Urtheil über Mill's Behandlungsweise der praktischen Philosophie und den philosophischen Werth seines Denkens überhaupt zu rechtfertigen.

Bentham stellt gleichfalls das Glück des Ganzen oder den allgemeinen Nutzen als Princip hin (zunächst der Gesetzgebung, welche sein Hauptinteresse bildet, dann aber auch des Rechtes und der Sittlichkeit); er ist sich jedoch bewusst, dass beide Ziele nicht identisch sind, sondern sich wie Zweck und Mittel zu einander verhalten. Indem er jedoch alle Handlungen gegen Einzelne wesentlich in ihrer Wirkung auf die Gesammtheit in's Auge fasst, und das Glück des Ganzen von Seiten des Einzelnen fast nur auf mittelbare Weise gefördert werden kann, gewinnt er eine gewisse Berechtigung, den „abgeleiteten Begriff" der Nützlichkeit im Sinne des allgemeinen Nutzens dem Begriff des Gesammtwohles zu substituiren. Er sagt: „Nützlichkeit bezeichnet die Eigenschaft oder das Geeignetsein einer Sache, vor irgend einem Uebel zu bewahren oder irgend ein Gut zu verschaffen. Unter »Uebel« aber ist Unlust, Schmerz oder Ursache von Schmerz; unter »Gut« Lust oder Ursache von Lust zu verstehen" (Deutsche Ausgabe Bd. I S. 36—37). Als maassgebend betrachtet Bentham die Forderung: „dass wir bei jeder Beurtheilung von der Berechnung der dabei in Betracht kommenden Lust und Unlustempfindungen ausgehend, keiner anderen Vorstellung einen Einfluss auf unsere Entscheidungen verstatten" (37). Deshalb polemisirt Bentham heftig gegen alle anderen Principien des Rechtes und der Moral (insbesondere gegen das „asketische" Princip der Selbstverläugnung und gegen das der Sympathie) und bemüht sich, die Arten der Lust- und Unlustempfindungen, sowie die bei ihrer Grössenschätzung in's Gewicht fallenden Rücksichten einer möglichst voll-

ständigen Analyse zu unterwerfen. Demnächst erörtert er die körperlichen und geistigen Vorbedingungen, welche in verschiedenen Individuen eine Verschiedenheit der Empfindungsweise gleichen äusseren Eindrücken gegenüber hervorrufen und untersucht dann die Art und Weise, wie die guten und üblen Folgen der menschlichen Handlungen von ihrem Entstehungspunkt aus immer weitere und weitere Kreise der Gesellschaft durch ihre sich ausbreitenden Wellen in Mitleidenschaft ziehen. Hier liegt der Schwerpunkt des allgemeinen Theils der Benthamschen Rechtsphilosophie: es ist der erste Versuch einer social-eudämonistischen Statik und Mechanik, und wird als solcher seinen geschichtlichen Werth behalten, auch wenn die neuerdings wieder in verschiedenen Ländern energisch aufgenommenen socialwissenschaftlichen Bestrebungen zu greifbareren Resultaten als bisher geführt haben werden.

Besonders werthvoll und folgenreich ist Bentham's Unterscheidung der Uebel erster, zweiter und dritter Ordnung, welche aus unsittlichen Handlungen hervorgehen können. Unter Uebeln erster Ordnung versteht Bentham solche Uebel, welche auf bestimmbare, angebbare Personen treffen, die unmittelbar oder mittelbar an der Handlung betheiligt sind, — unter Uebeln zweiter Ordnung solche, welche, in den ersten wurzelnd, über das ganze Gemeinwesen oder auf eine unbegrenzte Anzahl nicht bestimmbarer und bei der Handlung nicht betheiligter Individuen sich ausbreiten, — unter Uebeln dritter Ordnung endlich solche, die durch ein längeres Bestehen von Uebeln zweiter Ordnung als eine Folge derselben sich herausbilden. Ist z. B. Jemand durch Diebstahl, Unterschlagung, Betrug oder Raub an seinem Eigenthum geschädigt, so bildet sein Schade, sowie der Nachtheil, welchen seine Familie, seine Gläubiger u. s. w. durch denselben erleiden, das Uebel der ersten Ordnung; die durch ein solches Ereigniss in allen davon Kenntniss erlangenden Bürgern hervorgerufene Besorgniss, dass es ihnen ebenso ergehen könne, und der durch das gelungene Verbrechen in allen Verbrechensfähigen geweckte und verstärkte Anreiz zur Ausübung ähnlicher Verbrechen, d. h. die erhöhte Gefährdung des Eigenthums bilden das Uebel zweiter Ordnung; die Lähmung des Vertrauens, des Erwerbstriebes, des Fleisses, der Sparsamkeit, des Unternehmungsgeistes, des Rechtssinnes, welche aus einem fortdauernden Zustande der schutzlos bedrohten Eigenthumsrechte hervorgehen, stellen das Uebel dritter Ordnung dar.

Während die Sonderung der Uebel zweiter und dritter Ordnung gegenüber derjenigen der Uebel erster und zweiter Ordnung nur einen untergeordneten Werth besitzt, so liegt die grosse Tragweite der letzteren Unterscheidung darin, dass durch ihre Beachtung alle Einwendungen gegen das social-eudämonistische Moralprincip hinfällig werden, welche darauf fussen, die Incongruenz des rechtlichen und sittlichen Verbotes mit den aus seiner Uebertretung folgenden Uebeln aufzuzeigen, insoweit dabei nur die Uebel erster Ordnung Berücksichtigung finden. Wenn z. B. darauf hingewiesen wird, dass ein vom Reichen unbemerkter Diebstahl, welcher dazu dient, den Armen vor dem Hungertode zu schützen, kein Uebel, also auch kein Unrecht heissen könne, sondern durch die Lebenserhaltung der Arbeitskraft des Armen als eine der Gesellschaft dienliche, also sittlich gute Handlung sich ausweise, so sind bei diesem Einwurf die Uebel zweiter und dritter Ordnung, welche aus dem Diebstahl hervorgehen würden, völlig ausser Acht gelassen. Die Sonderung dieser Gattungen von Uebeln und ihre gleichmässige Beachtung zwingt dazu, es als eine Consequenz des social-eudämonistischen Moralprincips anzuerkennen, dass nicht nur solche Handlungen sich als verwerflich ergeben müssen, bei denen Uebel zweiter Ordnung vorhanden sind, obschon die Uebel erster Ordnung gleich Null sind, sondern auch solche Handlungen, bei denen die nützlichen Folgen erster Ordnung durch die schädlichen Folgen zweiter und dritter Ordnung überwogen werden. Oft sind sogar die betreffenden Einwendungen so oberflächlicher Art, dass sie nicht einmal die Uebel erster Ordnung erschöpfend in Betracht ziehen, sondern sich nur an die unmittelbarste Folge der Handlung halten und die mittelbaren Wirkungen auf die indirect an derselben Betheiligten ignoriren (so z. B. wenn die ausserehelichen Geschlechtsbefriedigung auf den Satz gestützt wird: *volenti non fit injuria*, ohne das Uebel zu bedenken, was den aus derselben entspringenden Kindern durch den Makel einer unehelichen Geburt und die familienlose Erziehung zugefügt wird).

Die Entwickelung der rechtlichen und sittlichen Pflichten aus dem Princip des Gesammtwohls im Einzelnen zu verfolgen, würde hier zu weit führen, und wir können in dieser Hinsicht auf die Auseinandersetzungen Benthams verweisen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der bei weitem grösste Theil der Bestimmungen der üblichen Rechtsordnungen und des üblichen Moralcodex sich aus dem Gesichtspunkt

der Gemeinnützigkeit ableiten lässt, und ebenso, dass die Abweichungen des Rechtes und der Gebräuche in verschiedenen Ländern und Zeiten sich aus demselben Princip erklären und begründen lassen, wenn man den von Bentham mit Recht sehr hoch veranschlagten Einfluss mit in Rechnung stellt, welchen die Erwartungen des Volkes auf die Wirkungsweise der Gesetze und Moralvorschriften haben. Ein und dasselbe Gesetz wird als eine Wohlthat oder als eine unerträgliche Plage empfunden werden, je nach dem, was das Volk selbst von den Gesetzen erwartet, und vermittelst der zu berücksichtigenden Verschiedenheit dieser Erwartungen findet alles dasjenige, was die concrete Verschiedenheit der positiven Rechtsordnungen ausmacht, seinen Eingang in die utilitarische Rechtsphilosophie, ohne dass diese darum auf die Aufgabe verzichtete, durch die Gesetze selbst die Bildung jener Erwartungen mit der nöthigen Vorsicht zu modificiren und im Sinne der vermehrten Empfänglichkeit für nützliche Gesetze zu regeln.

Das Verhältniss des Rechtes und der Moral fasst Bentham so, dass beide denselben Mittelpunkt, aber verschiedenen Umfang haben; das Strafrecht muss Strafen, d. h. reale Uebel den in der Welt so wie so vorhandenen Uebeln hinzufügen, um Uebel schlimmerer Art zu verhüten, — die Moral sucht ohne Auferlegung neuer Uebel nicht nur das Heer der Uebel zu vermindern, sondern auch Gutes zu wirken, welches letztere gleichfalls, wenn auch nicht mit gleicher Energie wie das Uebel, seine Wellenkreise erweitert. Was die Verhältnissmässigkeit von Strafe und Verbrechen anbelangt, so ergiebt sie sich aus dem social-eudämonistischen Moralprincip durch folgende Erwägungen: ist die Strafe grösser als nöthig, so ist dieses Zuviel des Uebels ein ungerechtfertigtes, also verwerfliches Uebel, — ist sie zu klein, so dass das Uebel der Strafe multiplicirt mit der Wahrscheinlichkeit, sie erleiden zu müssen, geringer wird als der aus dem Verbrechen voraussichtlich erwachsende Vortheil, so verfehlt sie ihren Zweck, das Uebel zu verhindern; wären endlich die Strafen nicht abgestuft nach dem Maass der aus den Verbrechen entspringenden Uebel, so würden die für den Verbrecher vortheilhafteren, d. h. die grösseren Verbrechen auf Kosten der kleineren zunehmen, da für den Verbrecher das Interesse aufhörte, bei dem kleineren Verbrechen stehen zu bleiben und sich mit dessen geringerem Vortheil zu begnügen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die besonders bei den allgemeinen einleitenden Erörterungen Bentham's sehr ausgedehnten An-

merkungen des deutschen Bearbeiters, so würde man ein Verständniss von dem Cardinalfehler der Verquickung von Individual-Eudämonismus und Social-Eudämonismus bei Benecke vergebens suchen; dagegen hebt er mit deutlicher Einsicht die übrigen Fehler Bentham's hervor: die allem Rationalismus eignende Ueberschätzung der versittlichenden Einflüsse von Belehrung und Aufklärung, die Ueberschätzung der materiellen Güter im Verhältniss zu den geistigen, den Mangel an Verständniss für den Werth der geistigen und charakterologischen Entwickelung des Individuums wie der Gesellschaft und die Beschränkung auf beider Lust und Behagen, endlich die Verkennung des wahren Verhältnisses der inneren sittlichen Gesinnung zu den äusseren Zielen des guten Handelns. Wenn Bentham sagt: „Die Tugend besteht in der Aufopferung eines geringeren Interesses für ein höheres, eines flüchtigen Interesses für ein dauerndes u. s. w." (S. 47), so erkennt Benecke die hierin liegende Verwechselung eines Inneren mit einem Aeusseren an, und corrigirt die Definition dahin: „Die Tugend besteht in der Eigenschaft (der inneren Disposition, Geneigtheit, Fertigkeit), ein geringeres Interesse für ein höheres, ein flüchtiges für ein dauerndes aufzuopfern" (S. 25), bleibt also in der inhaltlichen Bestimmung gleichfalls am Individual-Eudämonismus kleben.*)

Aber die Verbesserung ist jedenfalls anzuerkennen, insoweit sie die Beurtheilung der sittlichen Gesinnung einerseits von den zufälligen Folgen der Handlung ablöst und andererseits unabhängig macht von dem Bewusstsein des Zieles in seiner Beziehung auf das social-eudämonistische Princip. Denn wenn Jemand uneigennützig aus autonomen sittlichen Triebfedern heraus handelt, so ist der sittliche Werth dieses Handelns in keiner Weise davon bedingt, ob er sich ausserdem dabei dessen bewusst gewesen ist, dass diese Triebfedern darum sittlich genannt werden, weil sie das Gesammtwohl zu fördern geeignet sind; auf der anderen Seite ist aber auch das zu beachten, dass der Glaube, durch dieses bestimmte Handeln dem Gesammtwohl zu dienen, nicht ausreicht, um dem Handeln einen sittlichen Charakter aufzuprägen, sondern dass dazu noch die Bedingung erfüllt sein muss, dass dieser

*) Keiner Widerlegung bedarf wohl Benecke's Behauptung, dass dem Wohl einer Mehrheit von Individuen von jedem rein ausgebildeten Menschen ein höherer Werth als dem Individualwohl aus dem Grunde beigelegt werden müsse, weil ja die Vorstellung des ersteren dasselbe vervielfacht, und also, wenn sie wahr gebildet wird, mit vervielfachter Stärke darstellt (S. 59).

Glaube kein irrthümlicher sein darf. Ist der Glaube irrig, so ist das Handeln eine sittliche Verirrung, welche wohl, wenn ihre edle Grundlage sicher zu constatiren ist, als mildernder Umstand in Anschlag gebracht werden muss, aber nicht vor dem Vorwurf schützt, bei unzulänglichen Geisteskräften aus einer unrichtigen und der zeitbeherrschenden Ansicht zuwiderlaufenden Schätzung der Uebel und Güter praktische Consequenzen gewagt zu haben. Dies führt dann auf die Bemerkung, dass das social-eudämonistische Princip ohne Schädigung oder Aufhebung der sittlichen Autonomie nur dann zum Maassstab einer allgemeingültigen Moral brauchbar sei, wenn es eine objectiv wahre Schätzung des Wohles oder Glückes gebe, denn nur unter dieser Bedingung kann sich eine allgemeingültige Norm für die inhaltliche Beschaffenheit derjenigen Willensdispositionen herausbilden, die einen günstigen (d. h. dem Gesammtwohl förderlichen) Erfolg voraussetzen lassen, und dadurch die möglichst sichere Bürgschaft für ein dem Gesammtwohl dienendes Handeln der Individuen gewähren. Da nun aber das social-eudämonistische Moralprincip immerhin ein eudämonistisches ist, also der sittliche Werth des Handelns unter seinem Gesichtspunkt nach der Steigerung oder Beeinträchtigung des Wohles und Behagens der direct oder indirect betroffenen Empfindungs-Subjecte geschätzt werden muss (denn auch die Gesammtheit besteht ja nur aus einer Summe von Subjecten) so entsteht die Schwierigkeit, dass für rein subjective Modificationen eine objectiv wahre und allgemeingültige Schätzung gefunden werden soll. Diese Schwierigkeit ist nur dadurch zu überwinden, dass das Subjective selbst als ein objectiv-Seiendes anerkannt wird, und als allgemein-Menschliches auch einer allgemeingültigen Schätzung unterworfen werden darf. Um die thatsächlichen Abweichungen der verschiedenen Menschen von dieser objectiv wahren Schätzung zu erklären, widmet Benecke den Störungen, durch welche die Entwickelung und Ausbildung der Grundkräfte der menschlichen Seele betroffen werden kann, eine nähere Untersuchung (S. 57—65).

Benecke kommt mit seinen grundlegenden Betrachtungen zu dem Ergebniss (S. 71): dass die Begriffe der „Tugend“ und der „Pflicht“ zu dem der Güter in dem Verhältniss des Abgeleiteten zu dem Ursprünglichen stehen (Ableitung nicht im logischen oder formellen, sondern im psychologischen oder reellen Sinne verstanden). Dieses Ergebniss ist charakteristisch nicht nur für den social-eudämonistischen

Gesichtspunkt, sondern für die gesammte Betrachtung der Sittlichkeit vom Standpunkt der objectiven Moralprincipien. Setzt man das objective Ziel der Sittlichkeit als Princip, so muss dieses nothwendig einen selbstständigen (d. h. nicht durch vorgängige Beziehung zur Pflicht oder tugendhaften Gesinnung bedingten) Werth besitzen, d. h. das Gute wird unter diesem Gesichtspunkt zum angestrebten Gut (unter Ausschluss einer egoistischen Deutung dieses Begriffes), und die nächste Folge ist, dass That und Gesinnung das Prädicat der Güte erst ihrer Beziehung zu den objectiven Gütern entlehnen können. Was Benecke dabei übersieht, ist nur der Umstand, dass diese Beziehung keine bewusste zu sein braucht, sondern sich wesentlich unbewusst in der Entwickelungsgeschichte der sittlichen Triebfedern und sittlichen Volksanschauungen herausgestaltet, um auf einer späteren Entwickelungsstufe erst wieder zum Bewusstsein erhoben zu werden.*)

Es ist leicht erkennbar, dass alle Berichtigungen Benecke's sich wirklich innerhalb der Sphäre des social-eudämonistischen Princips halten, mit Ausnahme einer einzigen: der Behauptung, dass die geistige und charakterologische Entwickelung der Individuen und Völker ebensowohl Berücksichtigung verdiene, wie ihr Wohl und Behagen, ja sogar, dass der ersteren der Vorrang vor der letzteren gebühre. Benecke *glaubt* allerdings auch hier noch auf dem Boden des social-eudämonistischen Princips zu verharren, aber seine eigene Begründung

*) Theils die überwiegende Unbewusstheit dieser Beziehung zwischen Pflicht und sittlichen Gütern, theils die Schwierigkeit, den Begriff des „Gutes" vor einer beim Leser oder Hörer nur allzuleicht sich einschleichenden Missdeutung im Sinne der individual-eudämonistischen Pseudomoral zu schützen, macht es meines Erachtens unrathsam, die Individualethik als „Güterlehre" abzuhandeln, um so mehr, als diese doch nur eine inhaltliche Wiederholung der Pflichtenlehre unter verändertem Gesichtspunkt zu bieten vermag. Die Individualethik wird immer den Hauptnachdruck auf die subjective sittliche Gesinnung zu legen haben, und das Streben nach Hervorbringung sittlicher Güter wird immer nur ein Bestandtheil dieser Gesinnung, aber nicht ihr erschöpfender Ausdruck sein können. Nicht nur in der Unschuld, sondern auch in der Tugend handelt das Individuum lediglich aus der ererbten, beziehungsweise erworbenen Natur seiner Individualität heraus; es handelt so wie es ihm gemäss ist, ohne auf die dabei zu Stande kommende Production zu reflectiren. Da nun die Stufe der Tugend das Ideal der subjectiven Sittlichkeit ist, so erhellt daraus, dass das Bewusstwerden der Beziehung zwischen Pflicht und sittlichen Gütern selbst wieder, als noch der Stufe der Pflichtmässigkeit Angehöriges, ein zu Ueberwindendes und abermals in das Unbewusstsein der tugendhaften Gewöhnung (d. h. in die höchste Stufe der subjectiven sittlichen Gesinnung) Zurückzuversenkendes ist.

lässt die Unhaltbarkeit dieses Glaubens erkennen. Er definirt zunächst die Lust- und Unlust-Empfindungen als gewisse „Entwickelungen des menschlichen Seins" und folgert daraus, dass eine dauernd unser Eigenthum bleibende Entwickelung vor einer mit nur geringen Spuren vorüberfliehenden, d. h. eine Steigerung unseres Seins zu einer bleibenden Vollkommenheit vor allen flüchtig vorübergaukelnden Genüssen den Vorzug verdiene (S. 44—45). Dabei ist aber ausser Acht gelassen, dass Lust und Unlust zu dem Niveau, auf dem man sich befindet, in keinem directen Abhängigkeitsverhältniss steht, dass sie nur in der Steigerung oder Herabminderung des augenblicklichen Niveau's zu suchen ist, also das, was nach der empfundenen Veränderung zurückbleibt, ohne unmittelbaren Einfluss auf das menschliche Behagen ist. Der Werth dauernder Entwickelungsfortschritte oder bleibender Steigerungen der intellectuellen und charakterologischen Vollkommenheit kann mithin nicht in der Mehrung der Lust gesucht werden, welche sie dem so vervollkommneten Individuum gewähren.

Bei der sittlichen Vervollkommnung liegt der indirecte Werth solcher Steigerungen für das Wohl Anderer auf der Hand; aber vergebens wird man sich bemühen, einen social-eudämonistischen Werth der intellectuellen und ästhetischen Entwickelung lediglich aus deren indirectem Einfluss auf die moralische Entwickelung abzuleiten (wie Benecke S. 311 thut), da bekanntlich aller Verfeinerung wiederum ein sittlicher Verfall nachfolgt, und auf alle Fälle der so begründete Grad des Werthes ausser allem Verhältniss stehen würde zu dem selbstständigen Werth, welchen dieselbe in Wahrheit beanspruchen dürfen. Die Gründe, welche Bentham (S. 308—309) zur Rechtfertigung der Staatsausgaben für die Wissenschaften und Künste anführt, wirken geradezu komisch (Geringfügigkeit der Summe bei der Vertheilung auf die Steuerzahler, Unmerklichkeit ihrer Erhebung für letztere, und Anlockung des Fremdenzuflusses durch die Centren der intellectuellen und ästhetischen Cultur); aber man muss eingestehen, dass es schwer halten dürfte, vom social-eudämonistischen Standpunkt aus bessere zu liefern, denn alle solche Versuche laufen darauf hinaus, „die hohe erhabene Göttin" dadurch zu rechtfertigen, dass man sie nebenbei zur „melkenden Kuh" stempelt, „die uns mit Butter versorgt." Darüber kann man sich doch unmöglich täuschen, dass die Zahl derer, welche von Kunst und Wissenschaft Genüsse empfangen, die das Prädicat künstlerisch und wissenschaftlich verdienen, eine

beschränkte ist und immer bleiben wird, und dass die Genüsse dieser Minderheit auf Staatskosten steigern nichts anderes heisst als das Glück Weniger auf Kosten Aller erhöhen, was nach dem social-eudämonistischen Princip entschieden unsittlich ist. Die Sache wird dadurch noch schlimmer, dass die Wenigen, denen diese Ausgaben zu Gute kommen, ohnehin schon zu den günstiger Situirten, d. h. reichlicher mit Genüssen Versehenen gehören, während die am meisten von Genüssen entblösste Masse noch gezwungen wird, von ihrer Armuth für die Steigerung der Genüsse jener Bevorzugten etwas abzugeben, was sie meist recht dringend zur Linderung der eigenen bitteren Noth brauchen könnte. Ein solches Verhältniss muss vom social-eudämonistischen Standpunkt als grausame Verhöhnung aller Gerechtigkeit und Billigkeit erscheinen, und es ändert an dieser principiellen Verurtheilung nichts, ob sich der Beitrag, der pro Kopf erhoben wird, praktisch als geringfügig herausstellt.

Die Frage, ob der Staat als solcher Ausgaben für Wissenschaft und Kunst zu machen berechtigt sei, ist nur ein besonderer Fall, welcher als Symptom für die Unzulänglichkeit des social-eudämonistischen Moralprincipes zu betrachten ist. Wir haben nunmehr diese Unzulänglichkeit im Zusammenhang und nach ihrer ganzen Tragweite zu untersuchen.

Wir gingen davon aus, dass nach dem Bankerott des Strebens nach eigenem Wohl das fremde Wohl als zunächst sich darbietendes und anscheinend einziges Ziel des Strebens erfasst werde. Dabei hatten wir zunächst die Frage bei Seite gelassen, *wessen* Wohl unter dem *fremden* Wohl zu verstehen sei; wir hatten diese Frage in der Schwebe gelassen, weil ihre Erledigung auch schon die Unzulänglichkeit des Principes mit an's Licht gestellt hätte, und weil wir diese bis nach Betrachtung seiner positiven Bedeutung verschieben wollten.

Das Princip verlangt vor der Hand nichts weiter, als dass das Subject, dessen Wohl erstrebt wird, nicht das handelnde Subject selbst sei, lässt aber die Frage völlig offen, wer der *Andere* sein solle, dessen Glückseligkeit befördert werden soll. Die *nächste* Antwort lautet: es ist *mein Nächster*, d. h. der erste Beste, oder derjenige, dessen Wohl zu fördern sich mir die erste beste Gelegenheit darbietet. Das ist nun für den Anfang ganz gut und fällt objectiv

mit dem zusammen, was das Christenthum unter dem Begriff der Nächstenliebe fordert, wenngleich es subjectiv von der Gefühlsaffection der Liebe ganz unabhängig sein, d. h. auch aus ganz anderen sittlichen Triebfedern entspringen kann. Aber diese nächste Auskunft hält schon darum nicht weit vor, weil sich fast immer mehrere Nächste darbieten, welche um unsere Förderung ihres Wohles concurriren; die Aufgabe ist nun die, aus keinem andern Princip als aus dem social-eudämonistischen selbst die Entscheidung dieser Concurrenz abzuleiten. Dies kann nur auf eine Art und Weise geschehen. Das Princip verlangt nämlich eine möglichst starke Steigerung fremder Glückseligkeit; es wird also das Handeln stets so einzurichten sein, dass die Summe der durch dasselbe zu bewirkenden fremden Glückseligkeitssteigerung ein Maximum wird. Ist die Ethik in exact wissenschaftlicher Behandlung aus dem Gesichtspunkt der objectiven Moralprincipien im Allgemeinen als ein Calcul der Handlungen aus ihren vermuthlichen Wirkungen zu bezeichnen, so wird im Besonderen jede Bestimmung des concreten sittlichen Handelns aus dem social-eudämonistischen Moralprincip sich als Maximumaufgabe darstellen. Will man zu viel Menschen auf einmal glücklich machen, so wird man sein Ziel gänzlich verfehlen oder doch nur in sehr geringem Maasse erreichen; will man dagegen sich auf einen oder ganz wenige Nahestehende beschränken, so wird man seine Fähigkeit zur Förderung fremden Wohles ungenügend ausnutzen. Wie bei allen Maximumaufgaben gilt es nun, zwischen dem Zuviel und Zuwenig denjenigen Punkt zu treffen, welcher die höchstmögliche Förderung fremden Wohles nach Maassgabe der individuellen Leistungsfähigkeit verbürgt. Ebenso gilt es, bei concurrirenden Individuen eine solche Auswahl (beziehungsweise Vertheilung) zu treffen, dass ebensowohl das Maass des Leidens, das Abhilfe heischt, als der Grad des eigenen Vermögens zur Linderung dieser Leiden, ebensowohl die objective Grösse der zuzuwendenden Güter als auch die subjective Empfänglichkeit für diese Güter in Betracht gezogen, und aus allen diesen in Rechnung gestellten Factoren die Gesammtsumme der durch individuelles Handeln zu erreichenden Förderung fremden Wohles eine möglichst hohe wird. Solche Erwägungen können in der That Niemandem erspart bleiben, und Jeder hat in wichtigen Wendepunkten seines Lebens bewusst oder unbewusst nach diesem Gesichtspunkt seine Entscheidung getroffen.

Aber nicht immer liegen die Factoren der Rechnung hinlänglich klar vor dem Blick des vor die Entscheidung Gestellten; oft wird die Berechnung der Wirkungen des Handelns so schwierig, dass sie bei Weitem die menschliche Einsicht übersteigt. Dies gilt selbst dann schon, wenn nur die übeln und günstigen Folgen erster Ordnung in Berücksichtigung gezogen werden; in wieviel höherem Grade wird es gelten, wenn die Erwägung sich auch auf diejenigen zweiter Ordnung erstrecken soll! Und doch haben wir gesehen, dass dies dringend nothwendig ist, weil sonst jede Garantie dagegen fehlt, dass nicht aus dem social-eudämonistischen Moralprincip die verkehrtesten und unsittlichsten Consequenzen gezogen werden. Selbst der hochbegabteste, mit den ausgedehntesten psychologischen, juristischen, politischen, socialwissenschaftlichen, ethnologischen u. s. w. Kenntnissen versehene Geist wird häufig an solchem Calcul scheitern, weil die Bedingungen, von denen die Wirkungen des Handelns in engeren und weiteren Kreisen abhängen, zu verwickelter Natur sind; aber selbst in den Fällen, wo er dieser Aufgabe gewachsen wäre, würde doch diese Ueberlegung mehr Zeit und Ruhe erfordern, als gewöhnlich vor der Entschliessung zum Handeln vergönnt ist.

Wie dem auch sei, so ergiebt sich aus dem Vorstehenden, dass der gewöhnliche Durchschnittsmensch das social-eudämonistische Moralprincip nicht zur Richtschnur seines Handelns brauchen kann, sondern dass er sich auf die mehr instinctiven Entscheidungen seines Gefühls, seines Geschmacks und seiner Vernunft verlassen muss, in welcher sich zugleich die Lösungen abspiegeln, die von dem Collectivverstande der Culturvölker für die typischen Probleme der Sittlichkeit als die dem Maximum am nächsten kommenden gefunden worden sind. Insbesondere müssen Gerechtigkeit und Billigkeit als unerschütterliche Voraussetzungen unangetastet bleiben, und nur in dem Spielraum, welchen sie dem subjectiven Ermessen übrig lassen, darf der Calcul der höchstmöglichsten Wohlsbeförderung sich herumtummeln, wenn nicht objectiv das Gegentheil des vom Princip Geforderten die Folge sein soll, nämlich Störung aller socialen Ordnung, allgemeine rechtliche und sittliche Verwirrung und höchstmögliche Schädigung des Gesammtwohles.

Wo die subjectiven Moralprincipien nicht ausreichen, um dem Zweifelnden den rechten Weg zu zeigen, da gestattet ihm das social-eudämonistische Moralprincip, sich der objectiv gegebenen Rechts-

ordnung und Sitte als Wegweisers zu bedienen, ohne den Boden der autonomen Sittlichkeit zu verlassen; denn Princip bleibt ihm die höchstmögliche Förderung fremden Wohles, und jene objectiven Ordnungen gelten ihm nur als werthvolle Ergebnisse langer Erfahrungsreihen der Menschheit über die besten Lösungen typisch wiederkehrender Aufgaben. Wer aber in Ermangelung genügender eigener Erfahrungen sich die Erfahrungen Anderer oder die aus langen Erfahrungsreihen Anderer empirisch abstrahirten Regeln klüglich zu nutze zu machen weiss, ohne seinem Princip untreu zu werden, der darf wahrlich nicht mit jemandem verwechselt werden, welcher in Ermangelung eines autonomen Principes solchen Regeln sich unterwirft, als ob sie nicht Rathgeber und Wegweiser zur praktischen Erfüllung der autonomen Forderungen, sondern selbst Princip des Handelns im heteronomen Sinne wären. Ist die Ethik eine Summe von Maximumsaufgaben, so sind die überlieferten allgemeinen Moralvorschriften nichts anderes als die allgemeinen Formeln zur Lösung der verschiedenen Arten von Aufgaben, welche dem Individuum den Calcul im besonderen Falle ersparen, indem sie seine Arbeit darauf beschränken, die gegebenen concreten Bedingungen in die Formel einzusetzen. So fasst auch Mill die Sache auf, wie nachfolgende Sätze zu erkennen geben. „Niemand wird behaupten, dass die Schifffahrtskunst nicht auf Astronomie begründet sei, weil die Seeleute nicht in der Lage sind, den nautischen Almanach zu berechnen. Da sie vernünftige Wesen sind, so gehen sie zur See mit dem bereits ausgerechneten Almanach in der Tasche, und alle vernünftigen Wesen gehen auf die See des Lebens mit einem über die gewöhnlichen Fragen von Recht und Unrecht ebensogut aufgeklärten Geiste, wie über viele der weit schwierigeren Fragen nach dem, was weise und was thöricht ist“ (154).

Nun ist aber wohl zu beachten, dass mit solcher Verweisung auf „die aus dem Nützlichkeitsprincip herzuleitenden Corollarien“, welche „während der ganzen Vergangenheit der menschlichen Gattung“ eruirt worden sind, dass Problem *nicht gelöst*, sondern nur von der sittlichen Entschliessung des Einzelnen auf die Herstellung der Rechtsordnung und Sitte, vom Bürger auf den Gesetzgeber *verschoben* ist, weshalb auch Bentham die Lage des vor eine praktische Entscheidung gestellten Individuums kaum berücksichtigt, sondern immer nur die Gesetze und Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft in's Auge fasst. Es scheint zwar, als ob durch diese

Verschiebung der grossen Masse des Volkes das Problem vom Halse genommen und auf die Schultern der wenigen Einsichtsvollen abgewälzt sei, denen die Gesetzgebung obliegt; aber dieser Schein trügt. Denn nicht nur arbeitet jeder Einzelne bewusst oder unbewusst an der Befestigung, Umgestaltung oder Zerstörung der Sitten mit, sondern es ist im modernen Staat auch jeder Einzelne berufen, an der Gesetzgebung mitzuwirken, indem er seine Stimme bei den Wahlen zum gesetzgebenden Körper in die Waagschale wirft. Deshalb kann sich heute Niemand mehr der Aufgabe entziehen, die Grundlagen unserer Rechtsordnung und unserer staatlichen und gesellschaftlichen Organisation einer eigenen Prüfung (zunächst am Maassstab des socialeudämonistischen Principes) zu unterziehen. Es ist heute Jedermanns Sache, *die überkommenen Formeln auf ihre Stichhaltigkeit selbst nachzurechnen*, sich von ihren rationellen Grundlagen zu überzeugen, und an der stetigen *Umformung* der empirischen Formeln nach Maassgabe der stetig fortschreitenden Erweiterung ihres Anwendungsgebiets mitzuarbeiten.

Wenn z. B. in einem Wahlbezirk ein ultramontaner, ein socialdemokratischer und ein Candidat der gemässigt conservativen oder liberalen Parteien aufgestellt sind, so steht der Wähler, der seine Stimme abgeben soll, nicht etwa bloss vor einer politischen Parteifrage, sondern vor einer Entscheidung über die Grundfragen des Rechtes und der Moral, und seine Hand fügt einen Baustein hinzu zur Feststellung der zukünftigen Organisation der Menschheit. Gerade in unserer Zeit, wo die Grundpfeiler der bisherigen Sitten- und Rechtsordnung, Eigenthum und Ehe, von der Socialdemokratie in Frage gestellt werden, wo der Quellpunkt des Rechtes, die Souveränität des Staates, vom Ultramontanismus zu Gunsten der kirchlichen Heteronomie als die Wurzel des Unsittlichen bekämpft wird, gerade jetzt *steht auch der einfachste Mann vor der Aufgabe, die tiefsten Probleme der Ethik in seiner Brust zu erwägen* und in die Zukunftsentwickelung der Menschheit nach der einen oder andern Richtung hemmend oder fördernd *einzugreifen*. Da gilt es denn auch für die wissenschaftlichen Vertreter der Ethik, mit Schärfe die letzten Consequenzen jenes Principes aufzudecken, welches bewusst oder unbewusst in der Mehrzahl der Staatsbürger die Richtschnur ihrer wenn auch noch so unvollkommenen Erwägungen bildet, um so der Zeit den Spiegel des Gedankens vorzuhalten, und ihr in

diesem zu zeigen, was aus der folgerichtigen Durchbildung eines einseitigen Principes für monströse Ergebnisse entspringen müssen, und um dadurch rückwärts zu einer rechtzeitigen Ergänzung jenes einseitigen Principes einen Anstoss mehr zu geben.

Der wichtigste Unterschied zwischen der Betrachtungsweise des vor das Handeln gestellten Individuums und derjenigen des Gesetzgebers und Organisators liegt darin, dass das erstere es meist mit concreten Individuen von begrenzter Zahl zu thun hat, auf deren Individualität und Empfänglichkeit es Rücksicht nehmen kann und soll, während letzterer so zu sagen mit unbenannten Zahlen rechnen muss, d. h. in den Menschen nur das typisch Menschliche und mithin allen Gemeinsame in Anschlag bringen darf. Eine Abweichung kann sich nur in solchen Fällen ergeben, wo in einem Staatswesen Menschen verschiedener Racen oder Stämme vereint leben, deren ethnologischer Charakter wesentlich verschiedene Eigenschaften und abweichende Empfänglichkeit zeigt. Hier kann es gerechtfertigt sein, die verschiedenen Ansprüche beider Arten von Individuen auch in der Gesetzgebung und den socialen Einrichtungen zur Geltung zu bringen, und wird eine abstracte, doctrinäre Gleichmacherei in der Gesetzgebung entweder durch die Macht der socialen Gewohnheiten seine Correctur finden oder für das Wohl der Gesammtheit unheilvoll werden (man denke an das Zusammenleben der Weissen und Neger und das der Weissen und Chinesen im Süden und Westen der vereinigten Staaten von Nordamerika). Wo der Unterschied social verbundener Racen geringer ist (z. B. bei den Kaukasiern und Semiten in den europäischen Culturländern, oder bei den Germanen, Magyaren und Slaven in Oesterreich), da wird man auf eine verschiedene Stellung derselben in der Gesetzgebung verzichten müssen, und es den Sitten und Gewohnheiten der betheiligten Racen überlassen dürfen, welche sociale Stellung sie mit der Zeit zu einander gewinnen und ob die gemeinsame Cultur unter gleichen Gesetzen ausreichen wird, um die vorhandenen ethnologischen und geschichtlich erworbenen Differenzen allmählich auszugleichen. Wo endlich das Volk eine gleichartige Masse bildet, in welcher die Unterschiede nur durch Reichthum und Armuth, Bildung und Verwahrlosung hervorgerufen sind, da würde es nicht dem Geiste des social-eudämonistischen Principes entsprechen, wenn man die durch Geburt und Erziehung ohnehin schon ungünstiger gestellten Individuen noch einmal durch die Gesetzgebung un-

günstiger stellen wollte; vielmehr wird die Aufgabe des Gesetzgebers und Organisators in solchem Falle darin bestehen, den billigen Ausgleich dieser Unterschiede und die materielle und sittliche Hebung der besitzlosen und verwahrlosten Bevölkerungsschichten anzustreben.

Mit einem Wort: das social-eudämonistische Princip duldet in einem homogenen Volke keine bevorrechteten Gesellschaftsklassen, keine bevorzugte Minderheit, keine Förderung des Glückes Weniger auf Kosten Vieler. Das Postulat, ein Maximum von Glückseligkeit zu verbürgen, wird für den Gesetzgeber zu dem Postulat, das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl zum Strebensziel zu machen, weil bei dem Gleichwerth der Menschen als unbenannter statistischer Einheiten das Maximum von Glückseligkeit nur durch Beförderung der Glückseligkeit der grösstmöglichen Zahl von Individuen erreicht werden kann. Diese Consequenz des social-eudämonistischen Principes ist logisch so zwingend, dass auch Bentham sich ihr nicht entziehen konnte, und in seiner späteren Zeit dem Princip ausdrücklich diese Fassung gab. Sie wird noch unterstützt durch die von Bentham ausführlich angestellte Erwägung, dass die subjective Förderung, welche die Glückseligkeit eines Individuums durch ein bestimmtes Gut erfährt, nicht proportional ist der Grösse dieses Gutes, sondern proportional dem Verhältniss dieses Gutes zu der Summe der von ihm besessenen Güter;*) denn hieraus folgt, dass (abgesehen von individuellen Unterschieden der Empfänglichkeit) ein jedes Gut bei seiner Zutheilung an zwei Individuen deren Glückseligkeiten Zuwachse ertheilen muss, welche sich umgekehrt verhalten, wie ihr Besitzstand, dass also die Summe der Glückseligkeit beider weit mehr gefördert wird, wenn das Gut dem weniger Besitzenden zuertheilt wird.

Das unsittlichste Verhältniss ist hiernach dasjenige, welches durch den Satz ausgedrückt wird: wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat. Grade dies aber ist der Zustand der modernen Gesellschaft in Bezug auf die gesetzlich geschützte Eigenthumsvertheilung durch die heutige Volkswirthschaft, in welcher das Capital als solches werbend ist, also

*) Es ist dieses Gesetz mathematisch von Laplace in seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung bearbeitet und von Fechner als Specialfall des Weber'schen Gesetzes dargethan worden.

seinem Besitzer beständig neue Güter zuführt, welche thatsächlich der Arbeit der Besitzlosen entstammen und doch deren Genuss entzogen werden. Eine Abänderung dieses Verhältnisses ist nur möglich, wenn das Capital aufhört, werbend zu sein, oder wenn es aufhört, Individual-Eigenthum zu sein; da ersteres ausser der Macht der Menschen steht, so bleibt nur letzterer Ausweg übrig, d. h. das social-eudämonistische Princip verlangt gebieterisch als sittliche Forderung die Aufhebung des Privat-Eigenthums am Capital und die Ueberführung alles Capitals in Gesellschafts-Eigenthum. Kann dies unter Einwilligung der bisherigen Capitalisten oder doch ohne Verletzung ihrer erworbenen Rechte geschehen — um so besser; kann es nur durch sociale Revolution verwirklicht werden — auch gut, — denn das Gesammtwohl ist das alleinige und höchste Princip des Rechtes und der Sittlichkeit, und unsittliche Zustände, die ihm widersprechen, sind eben damit auch als Unrecht erkannt, gleichviel ob sie von der irrenden Menschheit bisher als zu Recht bestehend betrachtet worden sind.

Es ist unsittlich, dass Wenige schwelgen, während Viele darben; unsittlich, dass reiche Familien 5—20 heizbare Räume bewohnen, während zahllose arme sich mit einem begnügen müssen, oder selbst den einen nicht haben; unsittlich, dass irgend Jemand das Recht hat, einen Thaler für unnöthigen Luxus auszugeben, so lange noch ein einziger lebt, der an den nothwendigsten Lebensbedürfnissen Mangel leidet; unsittlich, dass der Reiche sich neben seiner Ehefrau beliebig viele Maitressen kaufen kann, so lange noch einer durch seine Armuth verhindert ist, sich ein Weib zu nehmen; unsittlich ist alles dies darum, weil es dem alleinigen und höchsten Princip des Rechtes und der Sittlichkeit, dem Princip des grösstmöglichen Glückes der grösstmöglichen Zahl, schreiend Hohn spricht.

So lange die Ungleichheit des Standes und Besitzes als göttliche Ordnung respectirt wurde, konnte das historische Recht sich in seiner heteronomen Begründung sicher fühlen; seit aber die irdische Glückseligkeit der Gesellschaft als Quelle des Rechtes vom Volke selbst mehr und mehr erkannt worden ist; seit sich der Satz Bahn gebrochen hat: *salus publica suprema lex esto,* da kann das bisherige Nivellement der persönlichen Stellung dem Gesetz gegenüber nur als eine schwache Abschlagszahlung betrachtet werden zu der eigentlich entscheidenden Fundamentalforderung: dem Nivellement der Güter-

vertheilung, d. h. mit andern Worten: Die Socialdemokratie ist die naturnothwendige Consequenz und die Enthüllung des innersten Kernes des social-eudämonistischen Princips.

So lange nicht der Besitz eines jeden Gesellschaftsgliedes dieselbe Durchschnittsgrösse a ausmacht, so lange der Besitz des einen Individuums noch $a + n$ und der eines andern dafür $a - n$ an Gütern gleichviel welcher Art beträgt, so lange wird das nach Maassgabe des gesammten Güterbestandes erreichbare Maximum der Summe aller Glückseligkeiten nicht erreicht sein; denn die Lust des ersteren an seinem $+ n$ wird $\frac{kn}{a + n}$ *) betragen, die Unlust des letzteren an seinem $- n$ hingegen wird $\frac{kn}{a - n}$ ausmachen, also wird die Unlust dieses um $\frac{kn}{a - n} - \frac{kn}{a + n} = \frac{kn\,(a + n) - kn\,(a - n)}{(a + n)\,(a - n)} = \frac{2\,kn^2}{(a + n)\,(a - n)}$ grösser sein als die Lust jenes. Dieser Werth $\frac{2\,kn^2}{(a + n)\,(a - n)}$ des Ueberschusses der Unlust des Armen über die Lust des Reichen an der Differenz ihres Güterbesitzes drückt zugleich den Werth aus, um welchen die Summe der Glückseligkeiten beider bei der ungleichen Gütervertheilung geringer ist, als sie bei gleicher Gütervertheilung sein würde.**) Um diesen Ueberschuss der Unlust des Minderbesitzes über die Lust des Mehrbesitzes aus der Welt zu schaffen, giebt es also nur ein Mittel, die volle Gleichheit des Besitzes, welche durch das Gesetz nicht bloss einmal hergestellt, sondern auch für immer gewährleistet werden muss (was nach Aufhebung des privaten Capitaleigenthums nicht mehr ganz unmöglich scheint). Das Verlangen nach „menschenwürdigem Dasein" ist eine faule und sinnlose Agitatorenphrase; aber das „gesteigerte Genussleben" ist ein ganz reales Programm der „enterbten" Classen der Gesellschaft und das Maximum seiner Realisirbarkeit ist die absolut gleiche Vertheilung aller dem Genusse dienenden Güter.

---

*) k bedeutet eine Constante.

**) Ist nämlich letztere $= 2ka$, so ist erstere nur $= 2k\left(a - \frac{n^2}{(a+n)(a-n)}\right)$.

nach Uebertragung alles Capitaleigenthums auf die moralische Person des Staates.

Ob eine solche Umgestaltung der Gesellschaft und der Rechtszustände historische Rechte oder eingewurzelte Anschauungen (die vielleicht Vorurtheile sind) oder bestehende Classen-Interessen verletzt, darum haben wir uns hier nicht zu bekümmern, sondern nur zu erwägen, welche Folgen die Durchführung jenes Programms nach sich ziehen würde. Allgemein ausgedrückt ist die Folge erster Ordnung von jedem Nivellement das Herabziehen des Hervorragenden auf das Niveau der Mittelmässigkeit ohne entsprechende Hebung des hinter diesem Niveau Zurückstehenden; die Folge zweiter Ordnung aber ist das allmähliche Sinken des Niveau's der Mittelmässigkeit selbst, da dieses sich nach jeder neuen Phase des Nivellements von Neuem bestimmt und zwar niedriger als zuvor.

Nehmen wir z. B. die Arbeitsleistung eines einfachen Arbeiters in Betracht, so besteht der Antrieb zur Vervollkommnung seiner Leistungsfähigkeit in der Hoffnung, durch bessere oder reichlichere Leistungen höheren Lohn zu erhalten; sobald diese Aussicht in Folge der gleichen Gütervertheilung wegfällt,*) sinkt die Arbeitsleistung der geschickteren und fleissigeren Individuen nothwendig auf das Niveau der mittelmässigen Arbeiter herab, und wenn ja noch ein von der Hoffnung auf Belohnung unabhängiger Trieb in Einzelnen vorhanden war, so sorgen der Neid und die Eifersucht der Uebrigen in terroristischer Weise dafür, dass das Ideal der Gleichheit nicht alterirt werde. Im Herabsetzen der Leistung pflegt diesen Bemühungen der Erfolg sicher zu sein; aber in weit geringerem Grade gelingt es der Kameradschaft, die von Natur zur Trägheit und Faulheit geneigten Individuen zu einem entsprechenden Maasse des Fleisses anzuhalten, und am allerwenigsten, die Ungeschickten geschickter zu machen. Indem so die Arbeitsleistung auf ein Niveau der Mittelmässigkeit reducirt wird, das nach den bisherigen Extremen bestimmt ist, werden neue Grenzwerthe geschaffen, welche nach unten hin wenig, nach oben hin be-

*) Nach dem Princip der höchstmöglichen Glückseligkeit kann eine Verschiedenheit der Entlöhnung nie aus der Verschiedenheit der Arbeitsleistung, sondern höchstens aus der Verschiedenheit der Empfänglichkeit für den Genuss der Güter abgeleitet werden, welche mit jener direct nichts zu thun hat, und sich jedenfalls bei der allgemeinen Regelung der Arbeitsverhältnisse der Schätzung entzieht.

trächtlich gegen früher verschoben sind, aus denen sich mithin nunmehr ein neues und zwar tiefer als vorher gelegenes Niveau der Mittelmässigkeit bestimmt. In Bezug auf dieses wiederholt sich derselbe Process, d. h. das Niveau der mittleren Arbeitsleistung sinkt je länger je mehr, und wird von der unbelehrbaren und unbekehrbaren Dummheit und Faulheit immer tiefer herabgezerrt, je nachhaltiger das Gegengewicht von Dummheit und Faulheit, Gewandtheit und Fleiss gekappt wird. So ergiebt sich in rapider Progression ein Sinken des intensiven und qualitativen Arbeitswerthes, wie es überall in die Augen fällt, wo durch Gewerkvereine oder socialdemokratische Verbindungen dem social-eudämonistischen Grundsatz der Lohngleichheit Geltung verschafft worden ist. Jetzt werden diese Bestrebungen noch dadurch paralysirt, dass die Concurrenz der ausserhalb solcher Verbindungen stehenden Arbeiter die letzteren zwingt, das mittlere Arbeitsniveau ihrer Mitglieder im Zustande der Concurrenzfähigkeit zu halten; aber der Wegfall dieser Schranke durch Aufnahme aller Arbeiter in den Rahmen der socialdemokratischen Verbindungen würde in der kürzesten Frist eine so haarsträubende Verschlechterung der Arbeitsleistungen zur Folge haben, dass die denkenden Socialdemokraten selbst vor derselben erschrecken und an ihrem Princip irre werden müssten.

Dies vorstehende Beispiel bezog sich zunächst auf die Unterschiede der individuellen Leistungsfähigkeit unter coordinirten Arbeitern innerhalb desselben Arbeitszweiges; es liegt aber auf der Hand, dass dieselbe Erwägung nicht nur für jeden einzelnen Zweig der weit verästelten Arbeitstheilung, sondern auch für das Verhältniss dieser Zweige unter einander Geltung hat. Nehmen wir an, dass das jetzt noch für Viele bestehende Hinderniss am Betreten eines höheren Arbeitsgebietes, die höheren Kosten der Ausbildung, vermittelst allgemeiner Unentgeltlichkeit des Unterrichts (regulirt durch Prüfungs-Auslesen) beseitigt wird, so fällt doch auch der positive Stimulus weg, welcher jetzt noch dazu treibt, sich den Mühen und Anstrengungen einer höheren Ausbildung zu unterziehen, nämlich die Aussicht auf eine begünstigte Lebensstellung. Weiss der Knabe, dass er sich den nämlichen Antheil an der allgemeinen Gütervertheilung sichert, wenn er vom 14. Lebensjahr ab seine gesunden Arme gebraucht, so wird es ihm schwer beizubringen sein, dass er noch 10 Jahre länger über den verhassten Büchern schwitzen und sich zu höheren Arbeitsleistungen vorbereiten soll. Wollte der Staat hierbei Zwang üben, so würden

die Jungen absichtlich schlechte Prüfungen machen, und die Behörde bei der Auswahl auf den Zufall anweisen. Alle Arbeitszweige, welche eine vermehrte Geschicklichkeit erfordern, würden erstaunlich zurückgehen, und diejenigen, welche eine längere und mühsame Ausbildung erfordern, würden gänzlich in Verfall gerathen.

Dasselbe Resultat, wie auf Seiten der Production, stellt sich auf Seiten der Consumtion heraus, wenn die zum Genuss bestimmten Güter gleichmässig vertheilt werden. Caviar und Austern, Lachse und Forellen, Wildpret und Confituren, Fleisch und Wein, Juwelen und Gold, Seide und viele andere Rohstoffe zu Luxusgenüssen werden von der Erde nur in so beschränkter Zahl erzeugt, dass sie naturnothwendig nur einer Minorität zu Gute kommen können, während sie bei gleichmässiger Vertheilung an Alle in so kleinen Antheilen auf jeden Einzelnen kommen würden, dass sie aufhörten dem Genuss zu dienen. Grossentheils sind diese und ähnliche Güter aber auch derart, dass sie, selbst in gehöriger Menge dem Einzelnen geboten, doch eine nur durch Gewöhnung und Vorbildung der Genussorgane zu erlangende Empfänglichkeit voraussetzen, sonst sind sie „Caviar für's Volk". Wem roher Speck mit rohen Zwiebeln grösseren Genuss gewährt als saftiges aber mageres Bratenfleisch, wer Schnepfen und Fasanen für ein Stück Schweinebraten stehen lässt und Johannisberger Cabinet um gemeinen Fuselschnaps verschmäht, bei dem scheitern alle socialdemokratischen Bemühungen, sein Genussleben durch Betheiligung an den Genüssen der begünstigten Minderheit zu steigern. Wie die feineren Genussmittel nur für Wenige vorhanden sind, so ist auch nur bei Wenigen die Empfänglichkeit zum Geniessen derselben vorhanden und erreichbar. Sollen diese Erzeugnisse der Natur überhaupt genossen werden, so können sie es nur von einer Minderheit, welche für diese Genüsse erzogen wird; soll aber solche Begünstigung von Wenigen vermieden werden, so bleiben sie entweder ungehobene Schätze oder sie werden ohne entsprechenden Genuss in der Reihe der roheren Genussmittel mit verzehrt.

Aehnlich, doch abweichend, verhält es sich mit dem Luxusmanufacturen, denn diese sind nicht wie jene Rohstoffe von der Natur gegeben, sondern verdanken wesentlich erst dem menschlichen Fleiss und Geschick ihre Entstehung. Wenn alle Menschen in Mittelwohnungen hausen, so sind sie auch alle auf die nothwendigen Gebrauchsräume und deren Ausstattung mit den nothwendigen Gebrauchs-

möbeln und -Geräthen beschränkt; sie können demnach weder Luxusräume noch Luxusmöbel oder -Geräthe als solche gebrauchen, sondern nur die für den täglichen Gebrauch bestimmten Zimmer und Geräthe können einen mehr oder minder luxuriösen Anstrich haben. Damit werden aber alle mehr künstlerischen Zweige der Kunstindustrie lahm gelegt, welche ein werthvolleres Rohmaterial voraussetzen und demselben eine derartige kunstvolle Behandlung angedeihen lassen, dass der Gegenstand zu schade erscheint für den täglichen Gebrauch und als Schaustück für längere Zeit conservirt wird. Die mehr oder minder künstlerische Behandlung der niederen Zweige der Kunstindustrie ist aber bekanntlich wesentlich abhängig von der Bildung des Geschmackes und der Geschicklichkeit durch jene höheren sowohl auf Seiten der Verfertiger wie des Publikums; werden diese von der Production ganz ausgeschlossen, oder auf ein Minimum für öffentliche Gebäude und Behörden beschränkt, so sinken auch jene von Stufe zu Stufe herab. Die Fähigkeit zur Beurtheilung des Werthes verschwindet in dem Maasse als die begünstigte Minderheit von den luxuriösen Gewohnheiten ihres verfeinerten Lebensgenusses auf die Stufe der Mittelmässigkeit herabgezogen wird, und bald findet sich keiner mehr, der ein Urtheil über die Luxuswaaren besitzt, welche etwa zur Ausstattung des Amtshauses eines socialdemokratischen Wohlfahrtsausschusses beschafft werden sollen, zumal wenn die Entwickelung eine internationale ist, also die Anlehnung an fremde Muster und ausländischen Geschmack wegfällt, welche das völlig verarmte Deutschland in den zwei Jahrhunderten nach dem dreissigjährigen Kriege vor gänzlicher Barbarei schützte.

Der Verfall der Kunstindustrie würde noch beschleunigt werden durch den Verfall der Künste; denn auch diese leben von den Luxusbedürfnissen einer begünstigten Minderheit und müssen mit dem Verschwinden einer solchen unfehlbar zu Grunde gehen. Es ist eine Illusion, dass der Staat als solcher ohne alle Mitwirkung von Privatkäufern im Stande sei, eine Kunst, die diesen Namen verdiente, aufrecht zu erhalten. Die Frage, ob dieser oder jener Künstler seine Kunst weiter ausüben dürfe (denn Lebensunterhalt erhält er ja wie jeder Andere vom Staat), kann schliesslich nur durch die socialdemokratischen Staatsbehörden entschieden werden, welche wenige Generationen nach dem Verschwinden der begünstigten Minderheit zu diesem Schiedsrichteramt so unfähig sein würden, dass die Kunst

allein durch ihre Entscheidungen zu Grunde gerichtet werden müsste. Wozu aber auch Millionen und aber Millionen Kunstwerke in öffentlichen Galerien aufstapeln, deren Monotonie nur bei vorausgesetzter Vertheilung an Privatbesitzer erträglich wird? Wird nicht heute schon viel zu viel gemalt, musicirt, gedichtet? Empfängt die Gesammtheit von diesen Leistungen wirklich eine Förderung ihres Wohles, welche der auf sie verwendeten Arbeit entspricht? Wird es denn so leicht sein, 90 Procent der heutigen Gesellschaft in eine mit reichlicheren und mannichfaltigeren Genussmitteln ausgestattete Lebenslage zu versetzen, wenn nicht weit mehr Arbeitskräfte als bisher darauf verwandt werden, diese der grossen Masse heute noch fehlenden Güter zu produciren? Und wo sollen diese Arbeitskräfte hergenommen werden, wenn nicht aus der Reihe bisherigen Producenten von Luxusartikeln, nach welchen die nivellirte Gesellschaft künftig kein Bedürfniss mehr empfinden wird, also aus den Reihen der Kunsttechniker und Künstler? Ist es nicht der schroffste Widerspruch gegen das Princip der grösstmöglichen Glückseligkeit der grösstmöglichen Zahl, dass Tausende von kräftigen Armen mittelmässige Kunstwerke sollten produciren dürfen, nach denen dann kaum jemand Verlangen tragen wird, anstatt sich zu betheiligen an der Herstellung des mässigsten Comforts, der noch einer beträchtlichen Zahl fehlen würde? Die Einschränkung der künstlerischen Production erscheint aus allen diesen Gesichtspunkten unvermeidlich; in dem Maasse aber, als die Zahl derer vermindert wird, welche sich der Ausübung der Künste widmen, wird selbstverständlich auch die Zahl derer verringert, welche in denselben etwas Hervorragendes leisten, d. h. die hervorragenden Kunstleistungen müssen ebensogut abnehmen, wie auf der anderen Seite die Fähigkeit, sie zu würdigen, verschwindet. Diese Gründe wirken zusammen zum Verfall der Kunst und lassen nur jene reproducirenden Künste übrig, welche den Hausbedarf des niederen Mittelstandes schon heute befriedigen (Photographie, Lithographie, Farbendruck und Leierkasten), und welche in ihrem Niveau natürlich stetig sinken müssen, in dem Maasse, wie die gesammte Kunst und Kunstindustrie sinkt.

Mit der Wissenschaft steht es ähnlich; einerseits hat sie freilich die Nützlichkeit der meisten Kenntnisse vor den Künsten voraus, von denen höchstens der Fertigkeit des Zeichnens einiger Werth für die Industrie zukommt, — andererseits fehlt ihr aber auch dafür die

sinnlich gewinnende Aussenseite, welche der Kunst immer noch eine gewisse Existenz, wenn auch auf niedrigster Stufe, sichert. Leider steht nur die Nützlichkeit der Kenntnisse nahezu im umgekehrten Verhältniss zu ihrem rein wissenschaftlichen Werth; so ist z. B. von der Sprachkunde das Sprechenlernen moderner Verkehrssprachen die nützlichste, die vergleichende Sprachforschung die wissenschaftlichste Seite, von den Naturwissenschaften Chemie und Pflanzenkunde am nützlichsten, die Mechanik des Atoms am wissenschaftlichsten, und von der Metaphysik möchte es am schwersten halten, einen Nutzen namhaft zu machen. Nach dem social-eudämonistischen Princip können nun aber die Kenntnisse nur nach ihrem Nutzen rangirt werden, und es ist unschwer zu erkennen, was da aus der eigentlich wissenschaftlichen Seite der Wissenschaften im Laufe weniger Generationen werden muss. Die Wissenschaft um ihrer selbst willen zu treiben, kann nur den wenigen Individuen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit dienen, welche ein ganz specifisches, wissenschaftliches Bedürfniss haben; dieses Bedürfniss muss aber auch erst geweckt werden, und bei dem Zustand, in welchen die Wissenschaften durch Beseitigung einer begünstigten Minderheit gerathen müssen, wird dies immer seltener und ausnahmsweiser der Fall sein, so dass das Princip des grössten Glückes der grössten Zahl immer weniger auf solche Ausnahmen Rücksicht nehmen darf. Der Verfall der Wissenschaft als solcher muss natürlich auch seine Rückwirkung üben auf den Stand und die Verbreitung der Kenntnisse von unmittelbarem, praktischem Nutzen und muss deren Fortdauer immer mehr auf eine bloss mechanische Uebermittelung der nutzbaren Resultate von einer Generation auf die andere basiren. Das genügt ja auch vollständig, obschon neue Fortschritte der Technik dadurch unwahrscheinlich werden; denn selbst wenn ein Verfall der mechanischen Technik damit verbunden wäre, würde derselbe doch darum nicht schmerzlich empfunden werden, weil die technischen Aufgaben sich mit der Vereinfachung des Culturlebens mit vereinfachen.

In der That wirken ja alle Momente der Production und Consumtion zusammen, um das Niveau der Cultur zu erniedrigen; denn es vermindert sich, wie wir oben sahen, mit Lähmung des Wetteifers der Ausbildung auch die Geschicklichkeit und Leistungsfähigkeit der Arbeiter, mit dem Sinken des Geschmackes auch das Bedürfniss nach werthvolleren Leistungen auf allen Gebieten, mit dem Verfall von

Wissenschaft und Kunst die befruchtende Kraft der höheren Geistescultur auf die technischen Grundlagen der Civilisation, mit dem auf den Comfort Aller gelegten Gewicht die sittliche Statthaftigkeit jeder ausserhalb dieser Aufgabe stehenden productiven Thätigkeit. Die aus dem Zusammenwirken aller dieser Momente sich ergebende Erniedrigung des Culturniveaus ist aber nicht etwa eine einmalige, sondern eine in Folge der Fortdauer der gleichen Ursachen stetig zunehmende; wie wir oben sahen, dass die Leistungsfähigkeit der Arbeiter stetig sinken muss, so muss auch in Wechselwirkung mit ihr der Geschmack und das Bedürfniss nach werthvolleren Leistungen beständig abnehmen. Je weiter dieser Process fortschreitet, desto annähernder wird allerdings das Ideal der Gleichheit realisirt, bis es schliesslich beim Wiederanlangen auf der Stufe vollkommener Bestialität so vollkommen, als es auf Erden überhaupt möglich ist, erreicht wird. Denn je einfacher die Bedürfnisse und je elender die productiven Leistungen werden, desto weniger bedarf auch die Gesellschaft einer Regierung und desto mehr verschwindet auch die Befähigung zum Regieren, bis endlich bei der Rückkehr zu den ersten Anfängen der Cultur jener für alle Freiheitsschwärmer ideale Zustand der Anarchie oder Regierungslosigkeit dauernd gewonnen sein wird, der sich heute bei Revolutionen leider nur ganz vorübergehend verwirklichen lässt.

Wer den obigen Abschnitt über Freiheit und Gleichheit noch in Erinnerung hat, der wird auf ein solches Ergebniss unserer Untersuchung gefasst gewesen sein von dem Augenblick ab, wo sich herausgestellt hatte, dass das Princip des grösstmöglichen Glückes der grösstmöglichsten Zahl die möglichste Gleichheit der Gütervertheilung zur unausweichlichen Consequenz hat. Wenn etwa die Socialdemokratie vor diesem Ergebniss zurückschreckte, und sich zu Concessionen herbeilassen wollte, um durch bessere Entlohnung des Fleissigen und Geschickten den Bestand einer höheren Cultur zu sichern, so würde sie damit zunächst ihrem wirksamsten Agitationsmittel entsagen und die ganze Zukunft ihrer Propaganda in den untersten Volksschichten in Frage stellen; alsdann würde sie doch jener Perspective nicht entfliehen, weil, wie die obigen Betrachtungen zeigen, auch ganz abgesehen von der Gleichheit des Lohnes für hohe und niedere, gute und schlechte, fleissige und faule Arbeit, schon die Beseitigung begünstigter Gesellschaftsschichten (d. h. irgend welcher Aristokratie über der Masse

der Demokratie) für sich allein genügen würde, um die Cultur zu Grunde zu richten.

Alle Cultur hat, so lange es eine Geschichte giebt, auf Minoritäten geruht, und wird, so lange die Geschichte dauern wird, auf Minoritäten ruhen, die nach dem organischen Entwickelungsgesetz der Differenzirung sogar immer kleinere Bruchtheile der Volksmasse werden müssen. Nur indem die Cultur der begünstigten Minderheit wächst, ist die treibende Kraft gegeben, welche auch dem Culturzustand der Masse heben kann, welcher aus sich selbst heraus einer Steigerung unfähig ist. Wohl wird auf diese Weise auch das Culturniveau der Massen beständig gehoben, aber doch langsamer als das Culturniveau der begünstigten Minoritäten sich hebt, so dass der Abstand beider von einander mit steigender Cultur sich beständig vergrössert, während eine Verminderung desselben das untrüglichste Symptom des Sinkens der Gesammtcultur ist. Die begünstigten Minderheiten aufheben, heisst also, den Träger und die Triebkraft der Cultur vernichten, und die Masse, von der Quelle ihrer Cultur losgelöst, auf den Consum der ihr früher aus dieser Quelle zugeflossenen Cultur anweisen, d. h. sie der Barbarei überliefern.

Es ist, um zu diesem Ende zu kommen, nicht einmal die Aufhebung des Eigenthums erforderlich; schon die Aufhebung des Erbrechtes würde dazu genügen. Denn es ist eine bekannte Erscheinung, dass ein Parvenu oder *self-made-man* nur aus Eitelkeit und ohne Geschmack und Verständniss Mäcenatenthum zu treiben und Bildungsinteressen nur zu erheucheln pflegt, dass seine Kinder sogar meist einem lüderlichen Genussleben niederer Art zuneigen, und dass erst die dritte Generation, welche an die Art der Erwerbung ihrer Erbgüter nicht mehr denkt, sondern sich ihrer als eines angestammten, gesicherten Besitzes erfreut, einen angemessenen Theil ihres Wohlstandes aus innerem Interesse auch der Förderung höherer Geistescultur zufliessen lässt. Hört die befestigte Aristokratie des Grundbesitzes, das Patricierthum soliden Handelsreichtsums und die Quasi-Erblichkeit eines ebenso sittlich tüchtigen als geistig gebildeten Beamtenstandes auf, tritt an deren Stelle lediglich die gierige Aemterjagd eines socialdemokratischen Demagogenstaates, so würde die Zulassung einer solchen nicht-erblichen Amtsaristokratie für die Erhaltung der Cultur nicht den geringsten Gewinn bringen, wohl aber auf Kosten des aufgeopferten Principes des Maximalwohles und der Gütergleichheit

einer Corruption von solcher Rohheit, Gemeinheit und Unsittlichkeit Thür und Thor öffnen, dass gegen sie alle Unglaublichkeiten türkischer Paschawirthschaft, russischer Beamtenbestechlichkeit und amerikanischen Aemterschwindels zusammengenommen nur ein matter Vorspuk wären.

Aber sei dem, wie ihm wolle, — jedenfalls hat die Socialdemokratie, wenn sie auf die Forderung der gleichen Gütervertheilung Verzicht leisten will, sich über die principielle theoretische Begründung dieses Verzichtes zu erklären, und zwar muss sie ihn entweder aus dem Princip des höchstmöglichen Gesammtwohles heraus zu rechtfertigen suchen, oder, wenn sich dieser Versuch als verfehlt erweist, muss sie zugeben, dass dieses Princip nicht das höchste und letzte sein kann, dass es vielmehr ein höheres geben muss, dem es sich unterzuordnen hat.

Der Versuch, den Verzicht auf die gleiche Gütervertheilung aus dem Princip des Gesammtwohles heraus zu begründen, kann nur so gefasst werden, dass der Besitz der Cultur und die Aussicht auf künftige Steigerung derselben als Güter von so hohem Werthe hingestellt werden, dass im Vergleich zu ihnen die Förderung des Wohles durch gleiche Gütervertheilung zurücktreten muss. Der Verlust der Cultur müsste als ein so grosses Uebel gelten können, dass man, um ihm zu entgehen, lieber sich darein finden müsste, das geringere Uebel der Ungleichheit der Gütervertheilung wenigstens bis zu dem Grade und in dem Umfang zu ertragen, als es nothwendig scheint, um die Schädigung der Cultur abzuwenden. Dieses Argument scheint auf den ersten Blick sehr plausibel; denn wem gälten nicht die von der Cultur geschaffenen Werthe als Güter, d. h. als Mittel zur Erzeugung von Lust oder Beseitigung von Unlust, — wer hätte nicht wenigstens nach irgend welcher Verbesserung seiner Lage gestrebt, wie sie nur durch Culturwerthe herbeizuführen war? Trotzdem ist das Argument falsch, denn es beruht auf einer Verwechselung zwischen den Gegenständen vorübergehender Lustempfindungen und den Grundlagen dauernder höchstmöglicher Glückseligkeit. So gewiss der Arme nach Reichthum strebt, und Lust empfindet, wenn ihm solcher zufällt; so gewiss der Reiche den Verlust seines Reichthums scheut und Schmerz empfindet, wenn er ihn ertragen muss, eine ebenso triviale Wahrheit ist es, dass die Glückseligkeit des gesammten Lebens in nicht höherem Grade in den Palästen als in den Hütten zu finden ist, dass also diese Glückseligkeit wohl von Aenderungen der äusseren Lage beeinflusst

ist, aber von dem bleibenden Niveau derselben wesentlich unabhängig ist.

Sehen wir selbst davon ab, dass die Tröstungen der Religion und die Genugthuung eines guten Gewissens mit dem Zustande der äusseren Glücksgüter nichts zu thun haben, so bleiben als Hauptbestandtheile der Glückseligkeit die Zufriedenheit und Behaglichkeit übrig. Die Zufriedenheit ist das Verhältniss der befriedigten zu den vorhandenen Bedürfnissen, und es ist bekannt, dass dieser Quotient nicht durch Vergrösserung des Zählers, sondern nur durch Verkleinerung des Nenners mit einiger Sicherheit auf die Dauer vergrössert und der Eins angenähert werden kann. Die Behaglichkeit aber ist abhängig von Eukolie, von Stumpfsinn und Leichtsinn, d. h. von inneren Charaktereigenschaften, gegen deren maassgebende Bedeutung der Einfluss der äusseren Umstände im Durchschnitt kaum in's Gewicht fällt. Es wird also derjenige am besten für das Wohl der Menschheit sorgen, der im Stande ist, sie bedürfnissloser, sorgloser, leichtsinniger und stumpfsinniger zu machen, d. h. aber sie den psychologischen Merkmalen der Thierheit wieder anzunähern. Dies geschieht aber durch Zurückschrauben der Cultur, während durch ihre Steigerung die entgegengesetzte Wirkung erzielt wird, nämlich die Bedürfnisse und Sorgen vermehrt, der stumpfe Sinn verfeinert und der glückliche Leichtsinn (vermittelst des Uebergewichtes des abstracten Gedankenspiels über das anschauliche Vorstellen) gebrochen wird.

Mit wachsender Cultur wächst auch das Gefühlsleben nach Umfang und Tiefe; da aber an jedem Punkte seines Inhaltes im Durchschnitt ein Uebergewicht der Unlust über die Lust statthat, so wächst mit wachsender Cultur auch das Uebergewicht der Unlust über die Lust im intensiven und extensiven Sinne. Ein Schmerz-Ueberschuss findet sich freilich auf allen Stufen, und dass die Lust mit der Cultur eine grosse Steigerung erfährt, ist gewiss; aber ebenso gewiss ist, dass die Unlust in noch weit rascherer Progression wächst, also der Ueberschuss derselben über die Lust ein relativ und absolut genommen immer grösserer wird. Allerdings strebt der Mensch nach Steigerung seiner Gefühlsempfänglichkeit und nach Verfeinerung der Mittel zur Anregung dieser Empfänglichkeit (d. h. nach Steigerung der Cultur) in der Hoffnung, dadurch seine Genüsse zu erhöhen, und das ist kein Wahn, denn er erhöht ja seine Genüsse wirklich; nur denkt er nicht daran, dass er jeder Erhöhung seiner Genüsse mit einer unverhältniss-

mässig viel grösseren Vermehrung und Verschärfung seiner Leiden bezahlen muss, — und selbst wenn er daran denkt, so ist doch der Wille zu gierig und zu hungrig, um sich durch die Aussicht auf unbestimmte und ferne Leiden so leicht von dem Jagen nach einem bestimmten vor Augen liegenden Genuss abbringen zu lassen. So entsteht aus der Gier des Willens nach Steigerung seiner Befriedigungen die Illusion, als ob durch eine hierzu dienende Cultursteigerung auch eine Erhöhung der Glückseligkeit, d. h. der Bilance zwischen Lust und Unlust erreicht würde, und diese Illusion ist es, welche die Steigerung oder den Besitz der errungenen Cultur als ein Gut im social-eudämonistischen Sinne betrachten lässt,*) während vielmehr die Verminderung und Aufhebung der Cultur und die Rückkehr der Menschheit zum Zustande der Thierheit den höchstmöglichen Grad der Glückseligkeit, der im Leben der Menschen erreichbar ist, realisiren würde.

*) Ich kann mir nicht versagen, hier eine charakteristische Stelle aus Lasalle's „Arbeiter-Lesebuch" (Frankfurt a. M. 1863) beizufügen, welche dieser Verwechselung in schlagenden Worten Ausdruck leiht (S. 31—32): „Ihr deutschen Arbeiter seid merkwürdige Leute! Vor französischen und englischen Arbeitern, da müsste man plaidiren, wie man ihrer traurigen Lage abhelfen könnte, Euch aber muss man vorher erst beweisen, dass Ihr in einer traurigen Lage seid. So lange Ihr nur ein Stück schlechte Wurst habt und ein Glas Bier, merkt Ihr das gar nicht, und wisst nicht, dass Euch etwas fehlt! Das kommt aber von Eurer verdammten Bedürfnisslosigkeit! Wie, werdet Ihr sagen, ist denn die Bedürfnisslosigkeit nicht eine Tugend? Ja, vor dem christlichen Moralprediger, da ist die Bedürfnisslosigkeit allerdings eine Tugend! Die Bedürfnisslosigkeit ist die Tugend des indischen Säulenheiligen und des christlichen Mönches; aber vor dem Geschichtsforscher und vor dem Nationalökonomen, da gilt eine andere Tugend. Fragen Sie alle Nationalökonomen: welches ist das grösste **Unglück** für ein Volk? Wenn es keine Bedürfnisse hat. Denn diese sind der Stachel seiner Entwickelung und Cultur. Darum ist der neapolitanische Lazzaroni so weit zurück in der Cultur, weil er keine Bedürfnisse hat, weil er zufrieden sich ausstreckt und in der Sonne sich wärmt, wenn er eine Hand voll Maccaroni erworben. Warum ist der russische Kosak so weit zurück in der Cultur? Weil er Talglichte frisst und froh ist, wenn er sich in schlechtem Fusel berauscht. Möglichst viel Bedürfnisse haben, aber sie auf ehrliche und anständige Weise befriedigen — das ist die Tugend der heutigen, der national-ökonomischen Zeit! Und so lange Ihr das nicht begreift und befolgt, predige ich ganz vergeblich!" (Grosser Beifall auch von den Logen). In der Cultur zurück sein und höchst unglücklich sein wird hier mit grösster Naivität als gleichbedeutend sowohl für Völker als auch für Individuen hingestellt, und es fehlt dem sonst so scharfsinnigen Hegelianer jede Ahnung, dass beides den schroffsten Gegensatz bildet, den es in der praktischen Philosophie überhaupt geben kann.

Das Argument bliebe auch dann noch immer unstichhaltig, falls es dahin beschränkt werden sollte, dass, wenn auch die Hervorbringung der Cultur aus einem culturlosen Zustand eudämonistisch nicht zu rechtfertigen sei, so doch der einmal gegebene Culturzustand nicht ohne die schwerste Alteration des Glückseligkeitsniveaus herabgemindert werden könne. Denn die Masse als solche wird ja von dem Sinken des Culturzustandes gar nichts merken, also auch keinerlei unangenehme Empfindung davon haben, da die Herabminderung immer nur die begünstigte Minderheit trifft und sich auf eine längere Reihe von Generationen vertheilt. Man kann sogar behaupten, dass ausser der realen Vermehrung der Lust durch Gleichheit der Gütervertheilung auch noch die ideale Unlust der Masse vermindert wird, welche in den Gefühlen des Neides, der Zurücksetzung und des Grollens über die Unbilligkeit der socialen Zustände einen nicht zu unterschätzenden Werth erreichen dürfte. Was hingegen die Minderheit durch Einbusse ihrer begünstigten Stellung an Unlust erfährt, fällt nicht nur gegen jenen realen und idealen Zuwachs der Glückseligkeit der Masse wenig in's Gewicht, sondern es erscheint aus dem Gesichtspunkt des eudämonistischen Moralprincipes sogar als eine Art gerechter Sühne für den langbesessenen unsittlichen Genuss so unbilliger Vergünstigungen.

Wenn der Fortschritt der Cultur unbewusster Zweck des Menschheitslebens ist, so dient die Illusion, durch ihn die Glückseligkeit zu fördern, offenbar diesem Zweck als Mittel, ist also eine zweckmässige Illusion. Die Socialdemokraten, indem sie evolutionistischen und eudämonologischen Optimismus mit einander verwechseln, sind mithin selbst nur die Narren dieser Illusion, die Geprellten des unbewussten Zweckes, dem sie auf Kosten des Menschheitsglückes dienen müssen, indem sie diesem selbst zu dienen wähnen. Sie brauchen sich auch um meine Kritik dieser Illusion nicht zu beunruhigen; das Wurzeln derselben in der gierigen Beschaffenheit des Willens wird dafür sorgen, dass sich noch lange, lange Zeit hindurch genug Menschen finden werden, die es ihnen möglich machen, in diesem Sinne die Geprellten des unbewussten Zweckes zu bleiben. Aber darum bleibt diese Kritik nicht minder richtig, und jeder Versuch, den Bestand der Cultur aus dem social-eudämonistischen Princip heraus zu retten, erweist sich als schlechterdings unhaltbar, wie widerstrebend auch diese Wahrheit den eudämonistischen Wünschen der menschlichen Natur sein mag.

Die Consequenz der Wahrheit ist nun aber schliesslich doch nicht todt zu machen, und so müssen sich auch unter den einsichtigeren Vertretern der Socialdemokratie mit der Zeit welche finden, die nicht nur begreifen, dass die Gleichheit der Gütervertheilung nothwendig zur Vernichtung der Cultur führt, sondern auch, dass es widersinnig ist, den Bestand der Cultur durch Ungleichheit der Gütervertheilung aus dem social-eudämonistischen Princip heraus retten zu wollen. Dann erst stehen sie vor einer reinlichen und keine Ausflucht mehr gestattenden Alternative: entweder das Princip der höchstmöglichen Glückseligkeit der grösstmöglichen Zahl wird als letztes und höchstes regulatives Princip (d. h. als Moralprincip) festgehalten, — dann muss auch seine Consequenz, die Vernichtung der Cultur als wichtigste praktische Aufgabe des Menschenfreundes anerkannt werden; oder aber der Bestand und Fortschritt der Cultur werden dem social-eudämonistischen Princip zum Trotz als Richtschnur und Maassstab für die Einrichtungen und Gesetze der menschlichen Gesellschaft festgehalten, — dann muss auch anerkannt werden, dass damit das social-eudämonistische Princip bereits thatsächlich vom Throne des Princips herabgestossen und einem anderen, höheren Princip untergeordnet ist. In beiden Fällen gewinnt die Socialdemokratie eine ganz andere Physiognomie, als sie heute zeigt, und muss sich einer Wandelung unterziehen, welche einem Aufgeben ihres Wesens gleichkommt. Wenn die Alternative dahin entschieden wird, das social-eudämonistische Princip einem andern unterzuordnen, so ist damit das Princip als solches aufgehoben, aus dem die ganze socialdemokratische Theorie entquollen ist, und auf das sie die Kraft ihrer Agitation gestützt hat; da aber dieser Fall uns zur Betrachtung eines neuen Principes hinüberführt, so wenden wir zunächst der anderen Seite der Alternative unsere Aufmerksamkeit zu, weil diese erst uns dahin bringt, die letzten Consequenzen des social-eudämonistischen Moralprincipes zu erschöpfen.

Dass das relativ höchste, d. h. das grösste der Menschheit während ihrer Lebensdauer erreichbare Maass von Glückseligkeit in der Rückkehr zum Ausgangspunkt der Menschheitsentwickelung, zum Stande der Thierheit liege, ist ein Resultat, das nur dem eingefleischten eudämonologischen Optimisten paradox erscheinen kann, das aber für den Pessimisten selbstverständlich ist und nicht anders zu erwarten war. Es enthält dieses Resultat keineswegs, wie es dem überraschten Optimisten scheinen könnte, eine unmittelbare *reductio ad absurdum*

für das social-eudämonistische Princip, welche mit der eben gegebenen *reductio ad absurdum* für den Egoismus auf gleiche Stufe zu stellen wäre, sondern es enthüllt uns die wahre, durch menschliche Illusionen nur zu leicht verschleierte Consequenz des Principes, und es fragt sich nur, ob wir den Muth haben, auch praktisch diese Consequenz zu realisiren und in der Endabsicht, die Menschheit wieder zu verthieren, der Socialdemokratie beizutreten. Ohnehin ist ja jenes Resultat nichts weniger als neu; denn vor allem Auftreten einer modernen Demokratie hatte ja das Genie Rousseaus die grosse Wahrheit erkannt, ausgesprochen und begründet, dass die Cultur der grösste und schlimmste Feind der menschlichen Glückseligkeit sei und das auf falschen Wegen gesuchte Glück für Alle nur in der Umkehr zum Naturzustande der Menschheit zu finden sei. Freilich träumte sich Rousseau diesen bestialischen Naturzustand als eine liebliche und friedliche Idylle mit positiver Glückseligkeit, anstatt in seiner rohen Bedürfnisslosigkeit und seinem viehischen Stumpfsinn und Leichtsinn bloss die Bedingungen eines möglichst geringen Ueberschusses der Unlust über die Lust zu sehen. Die urgeschichtlichen Forschungen haben dafür gesorgt, dass die Menschheit aus diesen Träumen von einem paradiesischen Arcadien gründlich erwacht ist und nunmehr besser als Rousseau weiss, was die Rückkehr vom Cultur- zum Naturzustande bedeutet.

Sobald nun diese Erkenntniss dem sittlich strebenden Menschen aufgegangen, ist es unmöglich, dass das so gesteckte Ziel seines Strebens noch als ein seinem sittlichen Bewusstsein genugthuendes erscheinen könne. Die Schmerzlinderung der Menschheit durch ihre Wiederverthierung mag immerhin als der einzige Weg gelten, der nach dem Princip des Gesammtwohles zu beschreiten übrig bleibt; nur wird man ihn nicht anders als mit Trauer und Niedergeschlagenheit wandeln können, da er das beständige Opfer der Resignation des Willens in Bezug auf sein Streben nach verfeinerten Genüssen fordert, ohne dafür irgend welchen Trost durch Aussicht auf positives Glück oder auch nur auf ein Ende des Elendes zu bieten. Es würde eine fast übermenschliche Energie und Consequenz dazu gehören, wenn man bei einem so erbärmlichen Ziel nicht ermüden sollte in der Festigkeit und Ausdauer des sittlichen Strebens, und es taucht unwillkürlich die Frage auf, ob es denn bei einer so traurigen Perspective nicht besser wäre, der Menschheit diese Wahrheit zu verhüllen,

und sie, wenn möglich, wenigstens auf solchen Wegen diesem Ziele zuzuführen, wo sie selbst von der Traurigkeit ihrer Zukunft nichts ahnt und in freundliche Täuschungen über dieselbe eingelullt wird, während die Sicherstellung des Zieles lediglich einer Kaste von Eingeweihten übertragen würde. Ohne Zweifel würde eine solche Organisation des Weltganges nach dem social-eudämonistischen Moralprincip unendlich viel besser sein, als jene, wo die erdrückende Last des traurigen Bewusstseins auf alle fällt; gerade der Allerungläubigste Materialismus muss nothwendig, sobald er nur ernstlich und unbefangen beginnt, seinen Blick von der Naturwissenschaft auf die Geschichte zu wenden, zu der Ansicht gelangen, welche Schillers Kassandra in den Worten ausdrückt:

Nur der Irrthum ist das Leben
Und die Wahrheit ist der Tod.

Er kann gar nicht umhin, diese Worte gleichsam zum Motto seiner Philosophie der Geschichte zu nehmen. Dieser Standpunkt ist denn auch in Hellwalds Culturgeschichte bereits thatsächlich zum Durchbruch gelangt, nur dass Hellwald noch nicht den Muth hat, die praktischen Zukunftsconsequenzen seiner theoretischen Ergebnisse zu ziehen, d. h. die systematische Unterdrückung der tödtenden Wahrheit und die Installirung des Leben spendenden Irrthums zu postuliren, was doch im Interesse des Menschheitswohles wirklich der unabweisliche nächste Schritt seiner Doctrin ist. Es fragt sich nur, ob die Verwirklichung dieses Postulates, wie wünschenswerth sie immerhin sein mag, auch möglich und denkbar ist. Dies wird aber durch folgende Erwägungen wahrscheinlich.

Wenn die Socialdemokratie soweit gesiegt hätte, um der Menschheit eine ihren Grundsätzen entsprechende Organisation zu geben, so würde sich dieselbe zu einem jede individuelle Selbstbestimmung vernichtenden System der behördlichen Reglementirung aller privaten Thätigkeit ausgestalten müssen, die nur durch schrankenlose Machtbefugnisse der Behörden gestützt werden kann; d. h. die verwirklichte Socialdemokratie verlangt einen absolutistischen Terrorismus ohne Gleichen, der, wie schon bemerkt, nothwendig auch mit einer Corruption ohne Gleichen verbunden sein würde. Die grösste Schwierigkeit für die augenblicklichen socialen Machthaber würde immer nur darin bestehen, sich gegen einen Sturz zu wahren, und alle Gewalten der Unzufriedenheit in den reglementirten Arbeitskräften unschädlich zu machen.

Dies können sie nun aber keinenfalls dadurch, dass sie der Masse den ganzen Contrast der von ihr erhofften positiven Glückseligkeit mit ihrer allezeit elenden Lage und ihrer um nicht viel weniger elenden Zukunft offen eingestehen; um nicht gestürzt zu werden, sind sie gezwungen, der Masse die Wahrheit, selbst wenn sie ihnen klar geworden ist, zu verhehlen und das Volk durch Vorspiegelung illusorischer Zukunftsglückseligkeit bei guter Laune und willig zum Gehorsam zu erhalten. Woher aber diese Vorspiegelungen nehmen? Jetzt genügt dazu das als Schlaraffenland ausgemalte Ideal des socialdemokratischen Zukunftsstaates; aber wenn dieser nun verwirklicht ist, wie dann das unausrottbare Gefühl der Elendigkeit der jeweiligen Menschheitslage einschläfern? Es bleibt dazu gar kein Mittel übrig, als das Hinübergreifen in das transcendente Gebiet, wenn das Pulver der Illusionen für das Diesseits verpufft ist.

Wir kommen also im Entwickelungsgange der Menschheit noch einmal zu dem Versuch, die auf Erden vergeblich gesuchte Glückseligkeit in den Himmel zu verlegen, wie wir dieses Stadium in der Entwickelung des Individuums und seiner Selbstsucht bereits durchgemacht haben, nur mit dem Unterschied, dass jetzt nicht mehr der Einzelne sich selbst und seinen Egoismus zu täuschen sucht, sondern dass die Volksführer oder Demagogen in ihrer Verlegenheit um die Erfüllung ihrer irdischen Glückseligkeitsverheissungen das Streben der Gesammtheit nach Glück durch Vertröstungen auf ein Jenseits zu beschwichtigen suchen müssen. Beim Entwickelungsgange des Individuums musste dieses an den Himmel glauben können, um von seiner Seligkeit schon hier etwas zu haben; im social-eudämonistischen Entwickelungsgange hingegen ist es nicht nöthig, dass diejenigen, welche den Himmel predigen, an ihn glauben, wenn nur die Herde dumm genug ist, der Vertröstung ihrer Hirten Glauben zu schenken. Die Vertröstung wirkt ganz ebenso, mag sie eine Wahrheit oder mag sie eine Illusion sein; es kommt nur darauf an, dass die Verdummung der Masse den nöthigen Grad erreicht hat, um sie der Vertröstung zugänglich zu machen, und ihr jede Unterscheidungsfähigkeit zwischen Wahrheit und Illusion zu rauben. Wenn die Glückseligkeit im negativen Sinne (d. h. als möglichst geringer Ueberschuss der Unlust) durch nichts so gehoben werden kann als durch Steigerung der Bedürfnisslosigkeit, des Stumpfsinns und des Leichtsinns, so kann die Glückseligkeit im positiven Sinne am Ende durch nichts wirksamer

angestrebt werden als durch die Illusionen, die massiv genug sind, um jeder Enttäuschung zu spotten, und es bedarf nur einer geringen Ueberlegung, um einzusehen, dass für die den Genüssen der Kunst und Wissenschaft unzugängliche Masse diese Illusionen schlechterdings das einzig mögliche Mittel zur Beförderung positiver Glückseligkeit bilden.

Ist also das Princip der höchsten Glückseligkeit der grössten Zahl das allein maassgebende Moralprincip, so ist neben der Beförderung der Verdummung und Verthierung die Beförderung der beglückenden Illusionen die höchste sittliche Pflicht, und wird die den Forderungen der Sittlichkeit am nächsten kommende Organisation der Gesellschaft eine solche sein, in welcher die fortschreitende Verthierung des Menschengeschlechtes im Verein mit der Herrschaft jener Illusionen am unantastbarsten sicher gestellt ist. Das schwerste Verbrechen gegen die Sittlichkeit, d. h. gegen das wahre Wohl der Menschheit muss dann in einer Handlung gesucht werden, welche geeignet ist, Aufklärung zu verbreiten und die Wahrheit jener beglückenden Illusionen in Frage zu stellen, und es wird die höchste Pflicht und das heiligste Recht der Gesellschaft und ihrer Vertreter sein, solchen Verbrechen durch die Androhung der härtesten Strafen vorzubeugen, und jeder Schädigung des Gesammtwohles durch energische Präventivmaassregeln polizeilicher Art (Verhinderung der freien Lehre und Forschung) vorzubeugen.

Man wird vielleicht hiergegen einwenden, dass diese religiöse Wendung der Socialdemokratie der Zukunft schon darum widerstrebend sein müsse, weil die heutige Socialdemokratie sich grösstentheils zur Religion feindlich stellt; aber eine kurze Ueberlegung dürfte hinreichen, zu erkennen, dass diejenigen Vertreter der gegenwärtigen Socialdemokratie theoretisch im Rechte sind, welche behaupten, dass die socialdemokratischen Principien sich zur Religion indifferent und berührungslos verhalten. Wenn Socialdemokratie und Religion heute vielfach im Kampfe sind, so ist es nur insoweit, als die Religion in ihren bestehenden Kirchen die bestehende gesellschaftliche und staatliche Ordnung als eine göttlich sanctionirte und darum unantastbare proclamirt. In dem Augenblicke, wo die organisirte Vertreterschaft eines religiösen Bekenntnisses, d. h. eine Kirche, diese Behauptung aus ihrem Dogma streicht, hört sie auf, zur Socialdemo-

kratie in irgendwelche feindliche Berührung gerathen zu können; in dem Augenblicke, wo sie die bestehenden Staats- und Gesellschaftsformen auch ihrerseits zu bekämpfen anfängt, wird sie zur Verbündeten der Socialdemokratie.

Es gehört wenig Menschenkenntniss dazu, um sich zu sagen, dass die Religion in irgend welcher Gestalt dem Menschen unentbehrlich ist, dass in irdischen Utopien nur so lange mit religiösem Fanatismus geschwelgt werden kann, als sie der Verwirklichung noch fern sind und dass gerade die Realisirung der socialdemokratischen Träume von einer Befreiung aller Menschen vom Kampfe mit der Noth im Volke einen Gemüthszustand von so grauenhafter Leere schaffen würde, dass derselbe der Wiedererfüllung mit religiösen Erregungen dringender als je bedürftig wäre. Der Vorstellungskreis einer solchen Religion wird aber ein um so tiefer stehender sein dürfen, je mehr das Culturniveau durch den Socialismus herabgeschraubt ist; der roheste und äusserlichste Aberglaube ist stets die angemessenste Grundlage der religiösen Erregung für die ungebildete und rohe Masse. Es wäre also ganz verkehrt, unter den gemachten Voraussetzungen an eine fortgeschrittene Religionsform zu denken; vielmehr wäre ein sinnloser Fetischismus, wie er etwa im katholischen Heiligenbilder- und Reliquien-Cultus entwickelt ist, eine angemessene Grundlage für die religiösen Illusionen, welche der Masse um so tröstlicher sein werden, je grobsinnlicher und plumpmaterialistischer ihr Supranaturalismus ausgestattet ist.

Die socialdemokratischen Führer des Volkes müssen ihrem Moralprincip gemäss sich den Schein geben, als ob sie selbst auch den Illusionen unterworfen wären, durch deren Herrschaft sie die Glückseligkeit des Volkes sichern, und es bleibt dann nur noch übrig, solche Einrichtungen zu schaffen, welche durch geordnete Feststellung der Ergänzung der Regierungsbehörden für eine möglichste Stabilität dieser Organisation der Gesellschaft sorgen, weil durch revolutionäre Erschütterungen die Principien, auf denen das Gesammtwohl ruht, mit erschüttert werden könnten. Mit andern Worten: die Klasse der Regierenden, welche zugleich die Wissenden sind, muss durch Reglementirung des Nachwuchses zu einer Art Kaste, oder geschlossenem Orden, gemacht werden, welche gegen Umsturzgelüste von unten am sichersten durch Verleihung eines religiösen Nimbus geschützt werden kann.

Wenn wir das Wesen der Socialdemokratie richtig bestimmt haben als diejenige Theorie, welche nicht nur auf Grund der historisch gegebenen Einrichtungen das Wohl Aller anstrebt, sondern das grösstmöglichste Glück der grösstmöglichen Zahl auch durch radicale Umgestaltung dieser Einrichtungen selbst zu erreichen sucht, — wenn wir ferner die psychologischen Bedingungen der menschlichen Glückseligkeit richtig erfasst und die daraus folgenden praktischen Postulate richtig abgeleitet haben, so muss das zuletzt entworfene Bild das wahre Ziel sein, auf welches die heutige Socialdemokratie ihrem Princip nach hintreibt, und auf welches sie — zunächst noch unbewusst — hinarbeitet. Es wird aber gewiss Manchem überraschend sein, wenn er darauf aufmerksam gemacht wird, dass dieses Ziel kein anderes ist, als das des Jesuitismus, nur dass dieser durch die consequente Durchbildung des Principes der Heteronomie demselben Endpunkte zusteuert, welchen die Socialdemokratie durch consequente Durchbildung des social-eudämonistischen Moralprincipes erreichen muss. Bei gleicher resultirender Organisation der Gesellschaft würde zwischen beiden auch immerhin der principielle theoretische Unterschied bestehen bleiben, dass der Socialismus zu Gunsten der Glückseligkeit der grösstmöglichsten Zahl die autonome Sittlichkeit fallen lässt und eine dem erreichten Grade der Verdummung und Verthierung entsprechende heteronome Surrogatmoral acceptirt, während der Jesuitismus innerhalb des starr festgehaltenen Principes der Heteronomie dem Eudämonismus eine zwiefache Bedeutung zugesteht: einerseits als Köder und Lockspeise, um den Menschen die Unterwerfung annehmbarer zu machen, und andererseits als zufälligen Inhalt der an sich leeren Form des heteronomen Moralgesetzes. In der Praxis muss sich aber dieser Unterschied völlig verwischen; denn einerseits muss die Abschliessung des socialdemokratischen Demagogenthumes zu einem Orden für alle Mitglieder desselben die Behauptung der Heteronomie gegen die Masse zum Lebensprincip machen, und andererseits schwindet dem Jesuitenorden der Glaube an die im Volke genährten Illusionen mit Nothwendigkeit zuletzt so sehr, dass unvermerkt an Stelle des Glaubens an den göttlichen Willen der Glaube an die social-eudämonistische Mission des Ordens tritt.

Dieser Umschwung ist schon jetzt deutlich genug zu bemerken, und es ist niemals ein Geheimniss gewesen, dass der Jesuitismus die Herrschaft des Glaubens nur um der Herrschaft der Kirche willen,

die Herrschaft der Kirche aber nur um der Herrschaft seines Ordens willen angestrebt hat, und dass der Glaube an die göttlichen Grundlagen der von ihm verkündeten heteronomen Moral für die Mitglieder des Ordens selbst etwas ganz Gleichgültiges ist. Es kommt nicht darauf an, ob und was der Jesuit glaubt, sondern ob er *esprit de corps* hat, d. h. ob ihm die Mission des Ordens der höchste Gesichtspunkt ist; diese Mission ist aber die Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer Beglückung, und die Beglückung der Menschheit durch Aufrechterhaltung der Illusionen des Glaubens.

Die Einsicht des Jesuitismus in die Natur des menschlichen Herzens erweist sich dem Verständniss aller übrigen Philantropen, Humanisten und Volksbeglücker darin als unendlich überlegen, dass ersterer von jeher den Irrthum der letzteren gründlich durchschaut hat, als ob durch Förderung der Aufklärung und Bildung, des Geschmackes und der Feinfühligkeit, durch Vermehrung und Verfeinerung der Bedürfnisse und der Mittel zu ihrer Befriedigung, kurz, durch Steigerung der Cultur im weitesten Sinne, der Glückseligkeitszustand der Menschen verbessert und nicht vielmehr verschlimmert würde. Es ist für das Resultat gleichgültig, wie man zu einer Wahrheit gelangt ist, und darum schadet es dem Jesuitismus auch nichts, dass er zu dieser Wahrheit nicht durch theoretische Untersuchung, sondern durch seine praktische Herrschsucht gelangt ist, indem er Aufklärung und Cultur zunächst als Hauptfeinde seiner selbst und seines Principes bekämpfte, und erst, um diesen Kampf wirksamer führen zu können, nach Gründen suchte, beide als Hauptfeinde der menschlichen Glückseligkeit brandmarken zu können. Diese Ueberlegenheit des Jesuitismus an Wahrheitsgehalt macht denselben theoretisch unüberwindlich und dadurch praktisch unzerstörbar, so lange er nur von einem falschen Optimismus bekämpft wird, der sich in der Illusion wiegt, durch den Culturfortschritt dem Wohl der Menschheit zu dienen.

Das Volk, so dumm es ist, hat doch davon ein ganz zuverlässiges Gefühl, dass die Aufklärer und Fortschrittler ihm wirklich seinen Frieden und sein Glück rauben, wenn sie es dem Bann des Jesuitismus entreissen. Man vergleiche doch nur den Eindruck, den man von dem inneren Leben der Bevölkerung in einem Centrum des modernen Culturlebens und in einem stillen ultramontanen Landstädtchen empfängt: hier der aufreibendste Kampf, die grollende Unzufriedenheit, der bitterste Grimm der Armuth, dort die ruhige Ergebung, das Dulden des Leides

als eines gottgesandten, und der frische unbefangene Genuss der gemeinsten und rohesten Vergnügungen. Wie beneidenswerth ist der beschauliche Frieden in der Physiognomie eines Ochsen, und wie bewunderungswürdig hat es der Jesuitismus verstanden, durch seine Werkzeuge, den Clerus, die Physiognomie der ihm unterworfenen Bevölkerung mit der unverkennbaren Familienähnlichkeit jenes Wiederkäuers zu stempeln! Wie einfältig und nichtssagend erscheinen vom eudämonistischen Standpunkte der Beurtheilung alle jene liberalen Entrüstungsphrasen über die Corruption des Clerus und die sittliche Verkommenheit der Bevölkerung in clericalen Gegenden, wenn man sich vergegenwärtigt, wie behaglich sich diese Menschen in ihrer sittlichen Verkommenheit fühlen und wie geehrt sie sich sogar fühlen, wenn sie oder ihre Angehörigen zu Werkzeugen der Corruption ihrer Pfaffen gemacht werden! Nur die Brille der Parteileidenschaft und des Parteivorurtheils kann so nackt zu Tage liegende Thatsachen verkennen lassen.

Wer den Gang der Zeitereignisse aufmerkaam verfolgt hat, wird darüber nicht im Zweifel sein können, dass durch den Jesuitismus in der katholischen Kirche neuerdings eine grossartige Umgestaltung theils bereits vollzogen, theils vorbereitet ist. Der Jesuitismus sagt sich vom Feudalismus los und wird zur Demagogie; er beseitigt die letzten Reste einer aristokratischen Kirchenverfassung zu Gunsten eines jesuitisch geleiteten päpstlichen Absolutismus, und lässt die politische Aristokratie, die ihm bisher als Hauptstütze seiner Macht gedient hat, fallen, weil er merkt, dass diese Stütze morsch geworden ist. Statt dessen bemächtigt er sich aller bisher von ihm verpönten Mittel der demagogischen Agitation (Presse und Vereinswesen), erklärt dem Staat als solchen offen den Krieg, und unterwühlt die Achtung der Massen vor allen historisch gegebenen Grundlagen unseres bisherigen politischen und socialen Lebens. Alles was in der katholischen Kirche noch conservativen Interessen dient, ist Ueberrest einer älteren, nichtjesuitischen Epoche derselben, und wird vom Jesuitismus nur noch deshalb einigermaassen geschont, weil er diese Kräfte noch ohne ihr Vorwissen in seinem Dienste verwenden zu können meint; er selbst ist ebenso wenig conservativ, wie er liberal ist, sondern radical im extremsten Sinne, d. h. er proclamirt offen die politische Revolution und beginnt schon den socialen Umsturz durchblicken zu lassen, wobei ihm die Anlehnung an die Autorität des urchristlichen Communismus

eine kräftige Waffe wird. Stets bereit, die zukunftsverheissenden Keime neu auftauchender Zeitideen sich anzueignen und in seinem Dienste zu verwerthen, hat der Jesuitismus nicht bloss den demokratischen Tendenzen des modernen Zeitgeistes nach längerem Zögern entschieden Rechnung zu tragen begonnen, sondern er hat diese Tendenzen sogar ausdrücklich in der Form der Socialdemokratie adoptirt, nur mit dem Unterschied, dass er seinen socialen Vereinen den prononcirt katholischen Anstrich wahrt, und dieselben als Werkzeuge seiner Macht straff in seinen Händen behält. Ein grosser Theil der Centrumsfraction verdankt ihre Wahl solchen Vereinsorganisationen, welche sowohl an Zahl der Mitglieder, wie an Concentration der Leitung der ungläubigen Socialdemokratie entschieden überlegen sind. Es kommt nur auf den Wink des Jesuitismus an, dass die Mehrheit der Centrumsfraction sich als socialkatholische Fraction entpuppt und als solche den Rest der conservativen clericalen Abgeordneten allmählich absorbirt. Die religionslose Socialdemokratie kann schlechterdings nur auf dem Boden des Protestantismus gedeihen, während im Herrschaftsgebiet des Katholicismus der socialdemokratische Jesuitismus seine Stelle vertritt. Beide zusammen bilden dann erst die beiden principiell entgegengesetzten, aber praktisch nach gleichen Zielen strebenden Gruppen der socialen Umsturzpartei; von diesen beiden Gruppen kann die religionslose nur so lange ihre selbstständige Existenz behaupten, als sie mit ihren noch unerfüllten socialen Idealen selbst einen religiösen Cultus zu treiben im Stande ist, während die etwaige Verwirklichung ihrer Pläne auch ihren Untergang zu Gunsten der dann allein übrig bleibenden katholischen Socialdemokratie besiegeln würde.

Diese kurze Abschweifung auf die Verhältnisse der Gegenwart dürfte genügen, um zu zeigen, dass meine Behauptung von dem principiellen Einmünden der Socialdemokratie in den Jesuitismus keineswegs eine rein theoretische Speculation ohne jede geschichtliche Anlehnung ist, sondern dass dieser begriffliche Zusammenhang der Principien schon jetzt ganz reale Schatten vor sich her wirft, welche freilich den blöden Augen der Masse der Zeitgenossen noch unverständlich sind. —

Was wir als Ergebniss dieses Abschnittes für die weitere Entwickelung festzuhalten haben, ist Folgendes. Dem vom individuellen Eudämonismus und seinem Bankerott herkommenden gemeinen Menschen-

verstande erscheint es als selbstverständlich, sich den socialen Eudämonismus zum Lebensziel zu stecken. Der Versuch, die üblichen sittlichen Forderungen und die Vorschriften der Rechtsordnung aus diesem Princip abzuleiten, scheint für so lange vom besten Erfolge gekrönt zu werden, als die historisch gegebenen Grundlagen der socialen Ordnung als undiscutirbar hingenommen werden, und nur in diesem Sinne hat der Liberalismus das social-eudämonistische Princip aufgestellt und vertreten. Diese Selbstbeschränkung ist aber ihrer Natur nach unhaltbar; soll das Gesammtwohl einmal als Princip des Rechtes und der Sittlichkeit gelten, so müssen auch alle bestehenden Verhältnisse an diesem Maassstab geprüft, und wenn sie sich an ihm nicht bewähren, nach dieser Norm neu geregelt werden. Der Versuch, mit dem vom Liberalismus aufgestellten Princip des Gesammtwohles Ernst zu machen, ist die Socialdemokratie, welche in dem von mir so bezeichneten dritten Stadium der Illusion befangen, sich in der optimistischen Hoffnung wiegt, die positive Glückseligkeit des Menschengeschlechtes auf Erden verwirklichen zu können, sobald erst dieselbe unter Ausschluss jeder andern Rücksicht zum Princip der Organisation der Menschheit erhoben worden. Indem aber diese Bestrebungen thatsächlich zur Vernichtung der Cultur führen müssen, ergeben sie im Resultat die automatische Correctur des falschen Rechnungsansatzes, nämlich die imaginäre Beschaffenheit alles positiv eudämonistischen Strebens und als einzige reelle Lösung der Aufgabe die Rückkehr zum viehischen Urzustand. Die volle Lösung jeder mathematischen Aufgabe liegt aber bekanntlich nur in der Zusammenfassung der reellen und imaginären Wurzeln, d. h. hier in der Verbindung der Verthierung der Menschheit mit einer imaginären positiven Glückseligkeit; diese volle Lösung des Problems bietet aber nicht die Socialdemokratie, sondern nur der socialistisch durchgebildete Jesuitismus. Mit andern Worten: indem die Socialdemokratie die Verwirklichung des social-eudämonistischen Princips noch auf dem Boden einer optimistischen Illusion sucht, schlägt sie in etwas um, was sie gar nicht sein will, in Jesuitismus, und dieser erst bietet die volle und ganze Verwirklichung des Princips, indem nicht mehr er in Illusionen befangen ist, sondern die Illusionen zu Werkzeugen für die Realisirung seiner Aufgabe frei spielend herabsetzt.

So ergeben sich aus der phänomenologischen Untersuchung des sittlichen Bewusstseins, dass die grossen, sich auf Tod und Leben

bekämpfenden Parteien des Völkerlebens der Gegenwart schliesslich nur als Verkörperungen abweichender Fassungen des Princips der Sittlichkeit sind, und die Erbitterung, mit welcher diese Parteien auf einander platzen, stellt sich nur als die Kehrseite des Fanatismus heraus, mit welchem jede an ihrem Princip als der allein wahren Fassung des Sittlichen hängt. Wer dies verstanden hat, der wird geneigt sein, die grossen Geisteskämpfe unserer geschichtlichen Epoche mit mehr Unbefangenheit zu betrachten, als sie auf den Zinnen der Partei zu finden ist, und wird in ihnen nur die reale historische Erscheinung sehen, in welcher die begrifflichen Gegensätze der verschiedenen einseitigen und deshalb mit relativem Irrthum behafteten Entwickelungsstufen des sittlichen Bewusstseins der Menschheit sich offenbaren.

Wir haben nunmehr weiterzugehen zu jener Wendung, welche die Socialdemokratie nehmen muss, wenn sie den Fortschritt der Cultur als höchstes und letztes Princip auf ihre Fahne schreibt, nicht weil in ihm das höchste Glück der Menschen liege, sondern trotzdem dass in ihr das höchste Unglück der Menschen liegt. Damit ist dann, wie schon oben bemerkt, nicht weniger vollzogen als ein Aufgeben des Principes, aus welchem die Socialdemokratie entflossen ist und mit Hülfe dessen sie ihre Agitationen betreibt; das Princip der höchstmöglichen Glückseligkeit der grösstmöglichen Zahl ist damit ersetzt durch das ihm diametral entgegengesetzte Princip der Steigerung der Cultur. Es mag sein, dass auch von diesem Princip aus sich manche der socialdemokratischen Forderungen begründen lassen, aber ihr Sinn und ihre Bedeutung wird dann eine ganz andere, denn sie zielen dann nur noch auf Cultursteigerung ab, gleichviel ob auf Kosten des Glückes der Menschheit oder zu seinen Gunsten. Im Grossen und Ganzen haben wir gesehen, dass die Forderungen der Socialdemokratie eine culturschädigende Wirkung haben müssen; aber noch weniger wird sich behaupten lassen, dass unsere gegenwärtigen Einrichtungen das letzte Wort der Menschheit wären und nicht in Zukunft vielleicht durch ganz anderartige mit Vortheil ersetzt werden könnten. Da die socialdemokratische Partei die einzige der bestehenden Parteien ist, welche in dieser Richtung positive Vorschläge zu formuliren gewagt hat, so sind diese letzteren wohl der Prüfung im Einzelnen werth, insbesondere die von ihnen angebahnte Umwälzung der bisherigen Lehren über das Verhältniss des Staates zur Volks-

wirthschaft, auf welche wir im folgenden Abschnitt noch näher zu sprechen kommen.

Die conservativen und liberalen Parteien sind heute gleich impotent; erstere haben die Tendenz, unhaltbar gewordene Zustände zu erhalten, letztere erschöpfen ihre Kraft im Zerstören derselben. Was aber nach lange fortgesetztem Einreissen endlich noth thut, ein Aufbauen, eine sociale Reorganisation, dazu fehlen in beiden Parteigruppen die schöpferischen Keime, und es bleibt ihnen nichts übrig als ihre Production durch socialdemokratische Ideen zu befruchten, wie dies denn auch factisch in Theorie und Gesetzgebung seit Gründung des norddeutschen Bundes vielfach geschehen ist und noch in steigendem Maasse geschehen wird. Gelingt es den Regierungen zu rechter Zeit die gesunden organisatorischen Keime der Socialdemokratie ihrerseits gesetzgeberisch zu verwerthen, so steht zu hoffen, dass die moderne Cultur den „inneren Vandalen", welche sie in sich erzeugt hat, nicht so zum Opfer fallen wird, wie die alte Cultur den von aussen anstürmenden Horden. Aber ohne der Socialdemokratie in den Punkten Recht zu geben, wo sie wirklich im Rechte ist: in der Forderung socialer Reorganisation auf dem Boden des entfesselten wirthschaftlichen Kampfes Aller gegen Alle, — ohne solche Concessionen dürfte auf die Dauer die Macht des Staates nicht ausreichen, um sich gegen die culturmörderischen Gewalten zu behaupten, welche in seinem dunkeln Schoosse kreissen, und welche die Wurzeln ihrer Kraft lediglich aus dem sie fascinirenden Princip des grösstmöglichen Glückes der grösstmöglichsten Zahl saugen. Könnte man Alle, die für dieses Princip schwärmen, dahin bringen, die oben dargelegten wahren Consequenzen desselben zu begreifen, so wäre die in der socialdemokratischen Bewegung liegende Gefahr für die moderne Cultur mit einem Schlage beseitigt; die Gegnerschaft wäre dann keine principielle mehr, sondern würde sich mit weit geringerer Leidenschaft auf dem Boden gemeinsamer Principien um die Feststellung der zweckmässigsten Mittel zur Verwirklichung der letzteren drehen.

II. Das evolutionistische Moralprincip
oder das Moralprincip der Culturentwickelung.

Was ist es nun, was die Socialdemokraten so abgeneigt macht, die wahren Consequenzen ihres social-eudämonistischen Principes einzuräumen, und was, wenn sie genöthigt werden, diese Consequenzen einzuräumen, sie an ihrem Princip selbst stutzig macht? Es ist eine Thatsache des sittlichen Bewusstseins, welche ebenso unumstösslich gegeben ist, wie das Streben nach dem Gesammtwohl, nämlich das Streben nach Entwickelung im aufsteigenden Sinne. So lange die Illusion, dass Entwickelung und Fortschritt Beförderungsmittel der Glückseligkeit seien, noch in unerschütterter Geltung besteht, so lange erscheint das Streben nach Entwickelung irrthümlicher Weise als teleologisch begründet durch das Streben nach dem Gesammtwohl; sobald aber einmal der grundsätzliche Widerstreit beider Forderungen durchschaut ist, und dass sittliche Bewusstsein des Menschen vor die Alternative gestellt ist: „entweder Beförderung des Glückes auf Kosten der Culturentwickelung oder Beförderung der Culturentwickelung auf Kosten der menschlichen Glückseligkeit" — da enthüllt sich plötzlich, dass die Culturentwickelung thatsächlich eine ganz selbstständige Forderung des sittlichen Bewusstseins ist, die nur irrthümlicher Weise an dem Streben nach dem Gesammtwohl eine ebenso faule Stütze suchte, wie letzteres an dem Streben nach dem eigenen Wohl.

Allerdings darf man, wenn man die fragliche Thatsache des sittlichen Bewusstseins constatiren will, die Alternative nicht einem völlig unentwickelten sittlichen Bewusstsein stellen, das noch gar nicht zum

Standpunkt der sittlichen Autonomie sich hindurchgerungen hat, nicht einem trägen, apathischen und indolenten Charakter oder einer quietistisch versumpften Spontaneität, auch nicht einem verweichlichten, sentimentalen Gemüth, das die sittlichen Aufgaben nur in der Form concreter Gefühlsimpulse kennt und für höhere, allgemeine Ziele sittlichen Strebens keinen Sinn hat. Alle Vertreter des Social-Eudämonismus, die denselben nicht als selbstständiges Princip aufstellen, sondern ihn nur als Mittel für ein Pseudomoralprincip (sei es des Egoismus oder der Heteronomie) wollen, können nicht zur Constatirung jenes Phänomens benutzt werden; alle Parteigänger der Socialdemokratie, die nur aus Epikureismus oder im Gehorsam gegen kirchliche Autoritäten zu dieser Fahne geschworen haben, sind für die Entscheidung jener Alternative ebenso unzurechnungsfähig wie ein quietistischer Hindu, ein indolenter Türke, oder ein sentimentales Frauenzimmer, und sie alle müssten bei eventuellem Fortgang des Processes in der angedeuteten Richtung zuletzt nothwendig in den Rachen des Jesuitismus fallen und dessen Armee verstärken. Da es sich aber in solchen theoretischen Fragen glücklicher Weise noch nicht darum handelt, die Stimmen zu zählen, sondern sie zu wägen, so wird uns auch die Constatirung der Erscheinung an einer im Verhältniss zur Erdbewohnerschaft kleinen Zahl von Individuen genügen, welche, des Strebens nach eigener und fremder Glückseligkeit keineswegs baar, dennoch diesem Streben zum Trotz sich aus einem unwiderstehlichen Drange ihrer inneren Natur für das Princip der Entwickelung und des Culturfortschrittes als das Höhere der allgemeinen Glückseligkeit aussprechen werden. Diesem Minoritätsvotum ist überdies die Zukunft sicher; denn so lange diese Ansicht in der Minorität ist, wird die Dummheit gross genug sein, um in der Majorität die Illusion von der eudämonistischen Zweckmässigkeit des Fortschrittes in Kraft bestehen und für den Fortschritt wirken zu lassen, und wenn einmal diese Illusion zerreisst, dann wird die Entwickelung des sittlichen Durchschnittsbewusstseins auch soweit gediehen sein, dass dem jetzigen Minoritätsvotum die Zustimmung der Majorität zu Theil wird.

Es bedarf nur eines unbefangenen Blickes auf den bisherigen Entwickelungsgang der Menschheit von ihrem vorgeschichtlichen Zustande bis zur Gegenwart, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, dass ein so wunderbar von Stufe zu Stufe fortschreitender Process nicht

dazu bestimmt sein kann, auf halbem Wege stehen zu bleiben, um bei erlangter Besinnung wieder rückwärts durchlaufen zu werden. Wenn die bisher erreichten Resultate wesentlich unbewusst, d. h. ohne Bewusstsein des Hauptzieles, zu Gunsten dessen die Träger des Processes wirkten, gewonnen worden sind, wenn als bisher höchste Blüthe dieser unbewussten Entwickelung sich in den höchst entwickelten Individuen das Bewusstsein herausstellt, dass diese Entwickelung selbst Aufgabe des Processes und höchster Werthmaassstab aller Einzelvorgänge in demselben sei, dann ist doch wohl nicht anzunehmen, dass der Process nun plötzlich seine Richtung ändern oder gar umkehren werde, dass er nicht vielmehr unter dem hereingebrochenen Lichte des Bewusstseins einen um so kräftigeren und rascheren Fortgang nehmen werde, zumal er die ersten und schwersten Schritte längst hinter sich hat, und nachgerade an einem Punkte angelangt ist, wo die in's Ungeheure gesteigerten Mittel und Grundlagen der Cultur eine Beschleunigung der Entwickelung in geometrischer Progression erwarten lassen. Diese objective Betrachtung der Culturgeschichte und der Inductionsschluss von dem abgelaufenen auf den noch zu erwartenden Theil derselben bestätigt die Annahme, dass das heutige Minoritätsvotum dereinst zum Majoritätsvotum werden müsse, wenn die künftige Majorität die Entwickelungsstufe des sittlichen Bewusstseins der jetzigen Minorität erreicht haben werde, was mit Hilfe der Illusion von der glückbefördernden Wirkung der Cultur zu erwarten steht (zumal diese nur eine von den vielen in diesem Processe mitwirkenden nützlichen Illusionen ist).

Es ist klar, dass die Erhebung des sittlichen Bewusstseins zu dem Princip der Culturentwickelung nur in dem Maasse eintreten kann, als die Auffassung des Weltprocesses als einer teleologischen Entwickelung an Ausbreitung gewinnt. Der Zeitpunkt, wo das möglich ist, ist aber in der Geschichte der Menschheit erst mit dem neunzehnten Jahrhundert erreicht worden; vorher kannte man wohl eine Geschichte als causale Kette von Begebenheiten, aber nicht eine Geschichte als teleologische Entwickelung, und erst die Auffassung der causalen Ereignisskette im Lichte der Entwickelung macht die geschichtliche Weltanschauung im Gegensatz zur ungeschichtlichen aus. Die geschichtliche Weltanschauung erkennt jedes Glied des geschichtlichen Processes, also auch die eigene Culturperiode, die eigene Epoche, die eigene Nationalcultur, und schliesslich die eigene Lebens-

leistung, einerseits als causal bedingt durch die Summe der sie objectiv tragenden und erzeugenden Culturmomente, und andererseits selbst als bedingendes Moment für den weiteren Lauf der Culturentwickelung, seine Beschleunigung oder Verlangsamung, seine Ablenkung nach dieser oder jener Richtung; die geschichtliche Weltanschauung erschöpft sich aber nicht in der Erkenntniss dieses pragmatischen Nexus, sondern indem sie denselben im Lichte der Entwickelung betrachtet, leuchtet ihr aus demselben zugleich ein idealer Nexus hervor, — d. h. was an und für sich betrachtet nur im Verhältniss von Ursache und Wirkung steht, das steht im Lichte der universellen Entwickelung betrachtet zugleich im Verhältniss von Mittel und Zweck. Die Untersuchung des causalen Mechanismus im Leben der Menschheit wird erst dadurch zur Geschichtsforschung, dass von dem unendlichen Reichthum causaler Beziehungen nur die relativ wenigen hervorgehoben werden, welche für die teleologische Entwickelung der Menschheit eine relativ grosse Bedeutung gehabt haben. Indem auch solche Historiker, die jede teleologische Betrachtungsweise ausdrücklich von sich abweisen, doch dieses Verfahren thatsächlich beobachten, erkennen sie damit unwillkürlich die Wahrheit dessen an, was sie vergeblich zu negiren versuchen, und stehen somit wirklich innerhalb der geschichtlichen Weltanschauung, obwohl sie deren Wesen verkennen. Das wachsende Streben unserer Zeit, alle Ergebnisse der Geschichtsforschung nur als Bausteine der universellen Culturgeschichte zu verwerthen und die Culturgeschichte wiederum auf ihren innerlichsten Kern zu concentriren (als Philosophie der Geschichte) ist das eigentliche Symptom von der wachsenden Ausbreitung der geschichtlichen Weltanschauung.

Wenn man sagen kann, dass Leibniz die auf dem Entwickelungsprincip ruhende geschichtliche Weltanschauung zuerst erfasst hat, so geschah dies doch nur sehr andeutungsweise und in einer Zeit, die für solchen Gesichtspunkt noch nicht reif war. Lessing und Herder waren es zuerst, die dem Leibniz'schen Gedanken Eingang in die vorgeschrittensten Geister des damaligen Deutschlands verschafften; aber die in der Verhöhnung der geschichtlichen Weltanschauung wurzelnde französische Revolution vertagte durch ihre epidemische Ansteckungskraft die Ernte, die aus dieser Saat aufspriessen sollte, abermals um ein Menschenalter, innerhalb dessen Kant durch seinen energischen Kampf gegen allen Eudämonismus in der Moral das Verständniss für

die ethische Bedeutung des reinen Entwickelungsprincipes von anderer Seite her negativ vorbereitete. Als dann der Napoleonische Despotismus in Deutschland den Rückschlag gegen die Schwärmerei für die französische Revolution eingeleitet hatte, da war der Zeitpunkt gekommen, wo Fichte die nationale und menschheitliche Culturentwickelung im ausgesprochenen Gegensatz gegen allen Eudämonismus zum Princip proclamiren und als das Banner erheben konnte, unter welchem die Vertreter der historischen Continuität gegen die Vertreter des unhistorischen Umsturzes siegen sollten. Freilich war die Philosophie der Geschichte, welche Fichte als theoretische Grundlage seiner praktischen Forderungen an die Nation construirte, noch eine sehr willkürliche, phantastische und einseitige; aber auf seinen Schultern erhob sich Hegel, um das Princip der Entwickelung nach allen Richtungen durchzuarbeiten und auch in der Philosophie der Geschichte mit kühnem und weitschauendem Blick zur Geltung zu bringen, wobei nun erst die Anläufe Lessings, Herders und Kants zu ihrem Rechte kamen. Wenn bei Hegel ein Uebergewicht der speculativen Construction über das thatsächlich Gegebene und ein Mangel an Achtung vor der empirischen Durchforschung des pragmatischen Nexus der Begebenheiten zu tadeln war, so sorgte die historische Schule dafür, auch dieses letztere Moment in ebenfalls oft recht einseitiger Weise zur Geltung zu bringen, bis Schelling in seiner späteren Periode beide Seiten principiell in's Gleichgewicht setzte, leider ohne die productive Kraft, diese Synthese auch in der Durchführung festzuhalten.

Wenn bis zur Gegenwart die Geschichtsforschung einen ungeahnten Aufschwung genommen hat, so ist gewiss dabei als anfeuerndes Motiv für die Forscher die Einsicht in Anschlag zu bringen, dass durch die geschichtliche Weltanschauung die Geschichte einen weit höheren Werth erhalten hat, als sie früher besass, und dass sie als Gegenstand von einer früher ungeahnten Wichtigkeit auch einer gewissenhafteren Sorgfalt und geduldigeren Ausdauer würdig ist, als ihr früher gewidmet wurde. Noch scheint die Zeit für eine allgemeine Culturgeschichte nicht reif; aber dem aufmerksamen Beobachter kann nicht entgehen, dass die Specialforscher auf den Gebieten der politischen Geschichte, der Urgeschichte, der Erdkunde, der vergleichenden Sprachforschung, der Geschichte der Künste und Wissenschaften und speciell der Geschichte der Philosophie und ihrer besonderen Zweige um so mehr Anerkennung finden, je mehr sie centripetal auf die Ermöglichung einer

allgemeinen Culturgeschichte hinarbeiten, und dass sie um so entschiedener diesen Gesichtspunkt bei ihrer Arbeit festhalten und durchleuchten lassen, je bedeutendere Geister sie sind. So schwebt die Culturgeschichte nicht bloss als unerfülltes Postulat in der Luft, sondern sie durchdringt die ganze geistige Atmosphäre unserer Zeit als ein Parfüm, der sich in allen Niederschlägen des Zeitgeistes chemisch nachweisen lässt und sichtlich dahin drängt, sich in immer grösserer Reinheit herauszukrystallisiren.

Grade in den letzten zwei Jahrzehnten hat aber das Princip der Entwickelung noch von ganz anderer Seite her einen unerwarteten Succurs bekommen, nämlich von der Naturwissenschaft, welche durch die Darwin'sche Begründung einer organischen Entwickelungstheorie die Entwickelung der Menschheit als organischen Bestandtheil in die Kette der gesammten Entwickelung des Lebens auf der Erdoberfläche eingliederte und so die klaffende Lücke zwischen der menschheitlichen oder culturgeschichtlichen Entwickelung einerseits und der von Kant und Laplace entdeckten kosmischen Entwickelung (zunächst unseres Planetensystems) andererseits ausfüllte. Die bleibende Bedeutung der Darwin'schen Beobachtungen und Hypothesen liegt wesentlich darin, dass er die schon vor ihm von Geoffroy St. Hilaire und Lamarck aufgestellte organische Entwickelungstheorie aus dem Gebiet der vagen Speculation in das Bereich der inductiven Hypothese versetzt hat und dadurch ihre Annahme nicht nur möglich, sondern im Lichte der universellen Bedeutung des Entwickelungsprincipes wissenschaftlich unabweisbar gemacht hat. An dieser Thatsache wird dadurch nichts geändert, dass Darwin selbst sich über die philosophische Bedeutung seiner Leistung wenig klar ist, und seine begeistertsten Jünger sie als Schlussstein einer mechanistischen und antiteleologischen Weltanschauung ausposaunen; in Wahrheit bedeutet der Darwinismus nichts als den endlichen Triumph des Leibniz-Hegel'schen Principes der Entwickelung auch im Bereiche der organischen Naturwissenschaften, und derselbe wird diesem seinem unbewussten speculativen Gehalt gemäss für die bisher in die Kraft- und Stofflehre verrannten Naturforscher die Brücke werden, auf welcher sie unvermerkt und wider Willen von dem antiteleologischen Materialismus zum teleologischen Evolutionismus, d. h. zum Idealismus hinübergleiten. Mit andern Worten: der Darwinismus bedeutet den Sieg der geschichtlichen Weltanschauung über die ungeschichtliche, selbst im Bereiche der Natur, welche noch Hegel und

seine unmittelbaren Schüler als den schroffsten Gegensatz gegen die Geschichte anzusehen gewohnt waren.

So drängt heute das Zusammentreffen verschiedener Entwickelungsreihen auf den siegreichen Durchbruch der geschichtlichen Weltanschauung und die allgemeine Anerkennung des ihr zu Grunde liegenden Principes der Entwickelung hin. Und zwar ist es wiederum die Naturwissenschaft, welche uns darüber vergewissert, dass nach Erreichung der organischen Form des Menschen der weitere Fortschritt nicht mehr nach Seiten einer Höherbildung der äusseren Leibesorganisation, sondern nach Seiten der Vermehrung, Verfeinerung und Vertiefung der molecularen Hirnprädispositionen erfolgen musste, dass also mit anderen Worten die Entwickelung auf Erden nach Gewinnung des menschlichen Typus aufhörte, Fortschritt in der äusseren Organisation zu sein, und Culturgeschichte werden musste. Hiermit ist für uns der Culturfortschritt als einzig mögliche Entwickelungsrichtung gegeben, und die Steigerung der Cultur bildet mithin für uns das einzige Entwickelungsziel, dem wir unsere Kräfte widmen können, wenn wir am kosmischen Entwickelungsprocess mitthätig theilnehmen wollen. Man kann einen Standpunkt einnehmen, von welchem man alle Entwickelung bestreitet, aber man kann nicht bestreiten wollen, dass, wenn es Entwickelung giebt, dieselbe für uns Menschen nur Culturentwickelung sein kann. Man kann der theoretischen Anerkennung der Culturentwickelung zum Trotz diesem Ziel seine praktische Mitwirkung aus gleichviel welchen Motiven versagen; aber wenn man einmal dem Grundsatz huldigt, die objectiven Zwecke des Weltprocesses als die sittlichen Ziele des Bewusstseins acceptiren zu wollen, so kann man nicht umhin, die Culturentwickelung als den am sichersten zu constatirenden objectiven Zweck des Lebensganges der Menschheit anzuerkennen.

Wer in den Process der Natur und Geschichte mit einigermaassen unbefangenem Blick hineinschaut, der wird von dem durch die individuelle Selbstsucht eingeblasenen Vorurtheil zurückkommen müssen, als ob die Glückseligkeit und das Wohl der Individuen objectiver Zweck sein könne. Wenn man sieht, wie roh und rücksichtslos, wie grausam und unbarmherzig die Natur mit den Individuen verfährt, wie sie dieselben grade nur so weit behütet und pflegt, dass dieselben im Durchschnitt ihre Aufgabe für die Zwecke der Species erfüllen, wie sie die Species selbst im Kampf um's Dasein nur als Material ver-

braucht, um einerseits dem Gleichgewichte im Naturhaushalte, andrerseits der Höherbildung der Organisation zu dienen, so gelangt man nothwendig zu dem Eindrucke, dass die Natur ganz andere Zwecke verfolgt als das Wohl der Individuen, und dass sie letzteres nicht in höherem Grade ihrer Beachtung und mütterlichen Sorgfalt würdigt, als schlechthin nothwendig ist, um die Summe der Individuen zur Erfüllung ihrer teleologischen Aufgabe zu befähigen.

Denselben Eindruck erhält man aber auch, wenn man in das Leben der Menschen und Völker blickt: All' das namenlose Elend in Hütte und Palast, all' das Morden und Wüthen der Völker gegen einander dient nur jenem grausamen und unerbittlichen Kampf um's Dasein, in welchem das Ringen und Streben der Individuen nach Cultursteigerung fixirt und summirt wird. Wie der Natur Millionen Keime nur als gleichgültiges Material zur Auslese im Kampf um's Dasein dienen, so sind der geschichtlichen Vorsehung Millionen Menschen nur ein Mistbeet voll Culturdünger. Erbarmungslos wüthen die Regulatoren des Bevölkerungsstandes: Hunger, Seuchen und Kriege; erbarmungslos, wie der Huf des Rindes die Wiesenblume, zermalmt der Kothurn der Geschichte die edelsten Menschenblüthen, schreitet er gleichgültig über die Verzweiflung zerrissener Liebesbande, über den Jammer zerknickter Hoffnungen, über die Angst gefolterter Gewissen, über die knirschende Wuth eines in Ketten geschlagenen Patriotismus hinweg, und um die tausendfach gemisshandelten und gemarterten Menschlein für seine Zwecke leistungsfähig zu erhalten, füttert es sie mit — Illusionen.

Wir haben vorläufig nicht zu fragen, ob ein solches Verfahren teleologisch verständlich und nothwendig ist, wir haben nicht unsere individuellen Gefühlsreactionen bei dieser Einsicht auszukramen, wir haben auch danach hier noch nicht zu fragen, ob und wie diese unsere Einsicht selbst dazu beitragen kann, dieses Verfahren zu mildern; wir haben zunächst nur die Thatsache zu constatiren, dass nicht das Wohl eines Einzelnen oder einer grossen Masse von Individuen, sondern der Culturfortschritt auf Kosten dieses Glückseligkeitszustandes als objectiver Zweck des Weltprocesses uns empirisch entgegentritt. Ebenso wenig haben wir uns hier darum zu kümmern, ob dieser Zweck Selbstzweck oder Mittelzweck sei, und was im letzteren Falle sein Endzweck sei. Denn wie wir bereits in dem Abschnitt über das Moralprincip des Zweckes (S. 584—585) gesehen haben, kann es sich für uns in

praktischer Hinsicht nur darum handeln, die objectiven Zwecke inductiv zu erschliessen und zu Zwecken des Bewusstseins zu machen; alles Uebrige dürfen wir getrost dem teleologischen Fortgang des Processes überlassen. Dass die Culturentwickelung der Zweck des Lebensprocesses der Menschheit sei, darüber kann nun kaum noch ein Zweifel bestehen, und das genügt, um diesen objectiven oder unbewussten Zweck zum Zweck unseres Bewusstseins zu machen; welchem Endzweck dieser Zweck als Mittel diene, das ist eine Frage, welche zwar sehr wohl eine theoretische Erörterung nach Wahrscheinlichkeitsrücksichten zulässt, bei der aber, mindestens heutzutage noch, auch sofort die Meinungen nach den entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen.

Einerseits würde es also für die Lösung der ethischen Probleme als überflüssige und nutzlose theoretische Abschweifung erscheinen, wenn ich an dieser Stelle auf die Erörterung der Frage nach dem Endzweck der Culturentwickelung eingehen wollte; andererseits würde die Aufstellung einer bestimmten Ansicht über diesen Gegenstand nur den Widerspruch herausfordern und dabei leicht den falschen Schein heraufbeschwören, als ob dieser gegen eine hier überflüssige Abschweifung geweckte Widerspruch auch rückwärts die Zustimmung zu den bis hierher aufgestellten Behauptungen in Frage stellen könnte. Dieser Schein ist aber durchaus falsch; denn gleichviel ob man sich jeder Meinung über den Zweck der Culturentwickelung enthält, oder ob man sie für Selbstzweck hält, oder ob man eine bestimmte Ansicht über ihren Endzweck hegt, — in allen diesen Fällen bleibt die praktisch allein in Angriff zu nehmende Aufgabe doch lediglich die Mitwirkung an der Culturentwickelung, und in ihr treffen alle diese Vertreter verschiedener theoretischer Standpunkte praktisch zusammen.

Es ist nur eine einzige Ansicht unter den vielen möglichen, welche an dieser Stelle einer abweisenden Kritik unterworfen werden muss, nicht als ob sie praktisch an dem Verhalten des Menschen etwas änderte, sondern nur weil sie zur theoretischen Klärung der ethischen Grundprobleme nothwendig beseitigt werden muss. Diese Ansicht geht dahin, dass der Endzweck der Culturentwickelung die Sittlichkeit sei, dass also die Herstellung sittlicher Gesinnung und sittlichen Willens in allen Individuen einer späteren Zukunft als ein befriedigender Selbstzweck zu betrachten sei, der das unsägliche Elend

des ganzen Weltprocesses zu rechtfertigen vermöge. Hierin steckt ein zwiefacher Irrthum.

Zunächst kann man wohl zugestehen, dass, wenn Individuation und Process einmal gegeben sei, bei den auf genügender Bewusstseinshöhe befindlichen Individuen auch Sittlichkeit gefordert werden müsse; aber es heisst die Forderung der Sittlichkeit von der Bedingung, unter der sie allein einen Sinn hat, loslösen, und die so haltlos in der Luft schwebende rückwärts zur Grundlage dessen umkrämpeln, worauf sie selbst erst ruhen kann, wenn man die Individuation und den Process durch die Erzielung von Sittlichkeit rechtfertigen will. Entweder bedarf die Weltschöpfung mit ihrer Individuation und ihrem Process keiner teleologischen Rechtfertigung, dann ist der Versuch, dieselbe durch die Sittlichkeit zu liefern, schon in der Stellung der Aufgabe ein Missgriff; oder aber sie bedarf einer Rechtfertigung wegen des unsäglichen Elendes, das mit ihr geschaffen und gesetzt ist, dann ist die Sittlichkeit zu dieser Rechtfertigung unbrauchbar, weil sie nicht abgesehen von jeder Individuation, sondern nur auf der bereits gegebenen Basis der Individuation wünschenswerth genannt werden kann,*) weil ihr nicht ein absoluter, sondern nur ein relativer Werth zukommt.

Die zweite Erwägung aber, welche jene Aufstellung unhaltbar macht, geht dahin, dass dieselbe sich nicht nur materiell, sondern auch formell in einem *circulus vitiosus* bewegt. Alle unsere Untersuchungen über das Princip der Sittlichkeit gipfelten darin, dass dasselbe im Zweck zu suchen sei, und dass der Zweck für uns zuhöchst in der Culturentwickelung der Menschheit liege. Ist somit der Zweck alles sittlichen Handelns und Kämpfens, aller sittlichen Triebfedern und Ideen in der Förderung der Culturentwickelung zu suchen, so kann die Sittlichkeit nicht wieder Endzweck der Culturentwickelung sein, da sie sonst als Zweck desjenigen hingestellt würde, zu welchem Mittel zu sein ihre Wesensbestimmung ausmachen soll. Zwar ist diese Wesensbestimmung des Sittlichen noch keine völlig erschöpfende, aber sie ist doch eine solche, welche nur noch vervollständigt und vertieft,

*) Die Behauptung, dass die Welt dazu da sei, um sich in ihr sittlich zu betragen, steht logisch genommen auf gleicher Stufe mit der Behauptung, dass ein Ball darum gegeben werde, damit die Gäste Frack und weisse Binde anlegen können und sich der Ballordnung gemäss benehmen.

nicht mehr umgestossen oder überboten werden kann, und deshalb müssen die Vertreter jener Ansicht, wenn sie den *circulus vitiosus* vermeiden wollen, nothwendig eine andere Definition des Sittlichen beibringen, welche, wenn die vorhergehenden Untersuchungen nicht grobe Lücken besitzen, nur in einer einseitigen und relativ unentwickelten Gestalt des sittlichen Bewusstseins wurzeln kann, also vergeblich gegen die hier erreichte Stufe des sittlichen Bewusstseins in's Gefecht geführt werden würde.

Indem die historische Weltanschauung sich aus der Betrachtung des uns empirisch gegebenen Stückes des Weltprocesses herausgebildet hat, erfüllt sie die oben (S. 580—582) aufgestellte Forderung, dass die objectiven Zwecke inductiv erkannt werden müssten; indem sie selbst in ihrer Entstehung wie in ihrem Inhalt die Glorification der historischen Continuität ist, erfüllt sie auch die andere oben (S. 582 bis 583) ausgesprochene Forderung, dass das aus ihr sich ergebende Ziel nicht die Aufstellung einer willkürlichen subjectiven Speculation, sondern zugleich das Endergebniss der in der gesammten Entwickelung des Menschheitsbewusstseins entfalteten Inductionsreihen ist. Indem ferner die historische Weltanschauung mehr ist als bloss empirische Betrachtung der gegebenen Ereignissreihe, indem sie Auffassung derselben unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung ist, erweist sie sich als echte Induction, d. h. als Product einer speculativen Idee mit den empirischen Daten, erfüllt also auch die dritte Forderung (vgl. oben S. 577 u. 583—584), im höchsten Sinne philosophisch zu sein, und philosophische Köpfe zu ihrer concreten Ausgestaltung (zu der Untersuchung, durch welche Mittel bei einem gegebenen Stand der Cultur der Fortschritt der Cultur am wirksamsten gefördert werde) zu brauchen.

Ich betone hier noch einmal, dass ein antiteleogischer Dogmatismus (Materialismus, mechanistische Weltanschauung) ebenso unfähig ist, eine echte, autonome Moral zu begründen, wie ein subjectiver Idealismus, welcher der historischen Weltanschauung durch die Leugnung der realen Geltung der Zeit und Causalität den Boden entzieht, oder wie ein absoluter Skepticismus, der die Wahrscheinlichkeit einer realen Entwickelung bestreitet und dadurch den idealen Nerv der Hingabe der Persönlichkeit an den Process des Ganzen lähmt. Was bei diesen Standpunkten an Sittlichkeit aufrecht erhalten wird, sind entweder ideale Forderungen, die im eclatanten Widerspruch zu der

behaupteten theoretischen Weltanschauung stehen, oder es sind Consequenzen kritiklos hingenommener instinctiv-moralischer Triebfedern, deren Wurzel durch den dauernden Einfluss jener Weltanschauungen mit der Zeit nothwendig untergraben werden muss, oder es sind pseudomoralische Surrogate, bei denen das, was wir als echte autonome Moral suchen, ausdrücklich für eine unmögliche Illusion erklärt wird.

Wir erkennen heut die deistische Ansicht des vorigen Jahrhunderts, nach welcher die Moral an die Ideentrias von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit geknüpft war, für einen überwundenen Irrthum; aber wir erkennen die entgegengesetzte Behauptung des subjectiven Idealismus, Materialismus und Skepticismus, dass die Moral von der Beschaffenheit der theoretischen Weltanschauung völlig unabhängig sei, noch entschiedener für einen Irrthum, der in der relativen Langsamkeit der Zerstörung der instinctiven Triebe durch theoretische Grundsätze wurzelt.*) Beiden Irrthümern gegenüber müssen wir mit Entschiedenheit die Ansicht verfechten, dass alle instinctiven Triebe nur insoweit moralisch sein können, als sie teleologisch sind, und dass die Sittlichkeit auf die Dauer nur bestehen kann bei einer irgendwie gearteten teleologischen Weltanschauung (vgl. oben S. 579 bis 580), welche auf jeden Fall die reale Culturentwickelung als teleologische Aufgabe der Menschheit anerkennen muss, d. h. also nur bei einer historischen Weltanschauung, die ihrem Begriff nach zu gleicher Zeit metaphysischer Idealismus und erkenntnisstheoretischer (gleichviel ob naiver oder transcendentaler) Realismus ist.

Hiermit erkennen wir den geschichtsphilosophischen Grund, warum einerseits die indischen Religionen trotz der Reinheit ihrer ethischen Intentionen doch praktisch für das Leben der Menschheit so wenig geleistet und die Cultur der ihnen anhängenden Völker zu Grunde gerichtet haben, und warum andrerseits die jüdisch-christliche Religion berufen war, die moderne Cultur aus ihrem Schosse zu gebären: beide sind zwar metaphysischer Idealismus, aber nur die letztere ist erkenntnisstheoretischer Realismus und dadurch fähig, zur geschichtlichen Weltanschauung zu führen.

---

*) Vergl. „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie" 2. Aufl. S. 266–269, und „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" S. 83–92.

Was in sittlicher Hinsicht die Folgen davon sein würden, wenn der Materialismus oder absolute Skepticismus nur drei Generationen lang zur maassgebenden Weltanschauung eines modernen Culturvolkes würden, darüber kann sich wohl nur derjenige einer Täuschung hingeben, der sich zu Gunsten einer theoretischen Vorliebe für diese Standpunkte über ihre praktischen Folgen zu täuschen wünscht. Die Verkommenheit des Chinesenthums kann deshalb noch kein annäherndes Bild des zu Erwartenden geben, weil in China doch noch ein gewisser Rest von metaphysischem Idealismus in Form von allerhand Aberglauben, Spiritismus, Ahnencultus und Mantik besteht, der den äussersten Consequenzen des Materialismus einen Damm entgegensetzt.

Es bestätigen diese Betrachtungen die schon früher (S. 346—347 u. 579—580) hervorgehobene Wahrheit, dass das sittliche Bewusstsein nur dann auf autonomem und doch sicherem Grunde ruhen kann, wenn es eine theoretische Weltanschauung von bestimmtem positivem Inhalte zur Grundlage hat, dass also zur rechten Erfassung der sittlichen Ziele und zur Garantie des ungestörten Fortbestandes der sittlichen Triebfedern ein gewisses theoretisches Fürwahrhalten die unerlässliche Bedingung ist. Aber es ist weder ein Dogmatismus, noch ein blinder Glaube, der hier gefordert wird, weder die Annahme der absoluten Gewissheit des für wahr Gehaltenen, noch seine Annahme ohne zureichenden Erkenntnissgrund, sondern nur die Anerkennung einer inductiv begründeten und zur praktischen Motivation ausreichenden Wahrscheinlichkeit. Kein Dogmatismus ist haltbar vor dem skeptischen Einwurf, dass doch auch ein anderer Sachverhalt möglich sei, und keine Glaubensblindheit ist so dauerhaft gearbeitet, dass nicht doch der Kampf zwischen Glauben und Wissen entbrennen und mit der Niederlage des Glaubens enden sollte. Aber wenn es schon zur materialen theoretischen Erkenntniss keiner absoluten Gewissheit bedarf, so noch weniger zur praktischen Motivation, und auch der blindeste Glaube ist schliesslich doch nur eine Befriedigung mit einem Wahrscheinlichkeitsgrade, dessen Abweichung von der Gewissheit sich dem stumpfen theoretischen Unterscheidungsvermögen des Gläubigen entzieht.

Brauchte der Mensch zu seinen Entschliessungen Gewissheit, so dürfte er nichts mehr für den morgenden Tag vorbereiten, den er nicht sicher ist zu erleben, so dürfte er kein Haus betreten, weil er nicht sicher ist, dass es ihm nicht über dem Kopfe einstürzt, so dürfte

er sich in keinen Wagen setzen, weil er nicht sicher ist, dass die Pferde nicht mit ihm durchgehen, oder Axen und Räder unzerbrechlich seien, so dürfte er keinen Freund mehr besuchen, weil er ja nicht weiss, ob er denselben noch am Leben findet. Unsere Entschliessungen ruhen meistens nicht einmal auf Induction, sondern auf blossen Analogien, und wenn sie wirklich auf Inductionen sich stützen, so sind es fast immer solche von weit schwächeren Fundamenten und weit unzulänglicher controlirten Schlussfolgerungen als jene Induction über das Wesen des Weltprocesses, welche in der historischen Weltanschauung und dem Princip der Culturentwickelung zusammengefasst ist. Der Mangel an absoluter Gewissheit kann also in keiner Weise einen Einwurf gegen die Tauglichkeit dieses Principes zur Begründung der Moral rechtfertigen, ebenso wenig wie die Ungewissheit über den Endzweck der Culturentwickelung. Es genügt die Annahme, dass die Culturentwickelung teleologisch nicht in der Luft schwebe, sondern irgend welchen Endzweck habe, ganz abgesehen davon, welches dieser Endzweck sei (vgl. oben S. 584—585) und ob derselbe uns gegenwärtig erkennbar sei oder nicht; denn wenn die historische Weltanschauung das richtige Endergebniss der inductiven Durchforschung des Weltprocesses ist, so ist sie so wie so mit einer für unsere praktischen Aufgaben genügenden Wahrscheinlichkeit versehen.

Allerdings wird es gut sein, dem übrig bleibenden Zweifel, ob nicht diese Induction ein blosser Irrthum unserer Culturepoche sei und ob nicht doch die Entwickelung blosser Schein sei, möglichst seine Wurzeln abzugraben, d. h. sich bestimmte Ansichten über den vernünftigen Endzweck dieser Culturentwickelung zu bilden. Wem dies in einer ihn befriedigenden Weise gelungen ist, für den wird die Wahrscheinlichkeit des Moralprincipes der Culturentwickelung zweifelsohne eine grössere und besser befestigte sein, als für denjenigen, welcher sich bei der Unwissenheit über den Endzweck bescheidet; denn wenn solcher Endzweck, wie kaum anders anzunehmen, ein Inductionsresultat seiner gesammten theoretischen Weltanschauung und speciell seiner Metaphysik ist und wenn die Culturentwickelung als das geeignetste, wohl gar einzig geeignete Mittel zu diesem Zweck deducirt werden kann, so vergrössert sich der aus der directen Induction folgende Wahrscheinlichkeitscoëfficient des Principes um den ihm aus dieser Deduction erwachsenden Werth. Dabei ist es aber für die praktischen Folgen, also auch für die ethische Bedeutung

des Principes völlig gleichgültig, worin jeder einzelne Anhänger des Principes den Endzweck der Culturentwickelung zu finden glaubt, und nur insofern kann die Erzielung einer möglichst allgemeinen Uebereinstimmung über die Lösung dieses Problems indirect von einiger praktischer Wichtigkeit scheinen, als durch solche die Wahrscheinlichkeit der Erkennbarkeit des Endzweckes objectiv erhöht scheinen würde, also namentlich für unselbstständige, im Fahrwasser fremder Meinungen segelnde Köpfe der Nimbus des Principes erhöht werden würde. — Ich habe bei diesem Punkte mich zum Theil deshalb so lange verweilt, um in klares Licht zu stellen, wie wenig Verständniss der hier maassgebenden Rücksichten diejenigen zeigen, welche meine ethischen Ansichten durch eine Kritik meiner Aufstellungen über die Negativität des Endzweckes erschüttern und discreditiren zu können glaubten. —

Fragen wir nun nach den Mitteln, durch welche sich der Culturfortschritt in Natur- und Culturgeschichte vollzieht, so ist es in beiden die Auslese des Vorgeschrittensten und Tüchtigsten, vermittelst deren es der Idee gelingt, ihre von innen heraus erzeugten Fortschritte zu conserviren und zu accumuliren (vgl. Phil. d. Unb. Cap. B X). Es ist ganz irrthümlich, wenn Idealisten diese Auffassung fürchten und bekämpfen, weil sie zum Siege der rohen Gewalt führe; wäre dem so, so hätten niemals die Urmenschen sich gegen die gewaltigen Vertreter des Thierreichs behaupten und ihnen obsiegen können. Der Geist erweist sich für jene angeblichen Idealisten, welche diese Wahrheit nicht *a priori* begreifen, grade durch den Kampf um's Dasein als das Stärkere und Mächtigere gegenüber der rohen Kraft, wie wir es täglich bei den Kämpfen zwischen cultivirten und Naturvölkern sehen können, und erst eine absterbende Cultur im Stadium des Verfalles kann durch minder civilisirte Stämme überwältigt werden, wenn diese an sittlicher Tüchtigkeit überlegen sind. Weit entfernt, dem Idealismus gefährlich zu sein, ist also grade die von Darwin entdeckte Selection eine Erscheinung, welche deutlicher als irgend eine andre die Macht und Herrlichkeit der Idee offenbart, indem sie zeigt, dass stets dem Tüchtigeren und Besseren auf Erden der Sieg zufällt und indem sie das Schillersche Wort: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" zugleich bestätigt und erläutert. Das Bessere, Tüchtigere, Vollkommnere beansprucht ja eben aus idealistischem Gesichtspunkte das Recht, sich geltend zu machen vor dem Schlechteren und dieses zu verdrängen; aber der einseitige Idealismus weiss dieses Postulat

nicht in Wirklichkeit zu übersetzen (es sei denn durch die eingreifende Vorsehung) und sollte deshalb einem Realismus dankbar sein, der ihm die Augen darüber öffnet, dass die Welt schon immer so veranlagt war, in dem allen Geschöpfen aufgezwungenen Concurrenzkampf zum Untergang des Untüchtigen und zum Siege des Besseren zu führen.

Wer allerdings ein Moralprincip, das der blossen Gefühls- oder Geschmacksmoral oder auch dem Socialeudämonismus angehört, als alleinigen Maassstab zur Beurtheilung des Besseren und Schlechteren herzubringt, der muss in diesem Kampfe gar zu oft den Guten unterliegen und den Schlechten triumphiren sehen; aber diess beweist nicht die Unwahrheit jener Behauptung, sondern nur die Unzulänglichkeit jener einseitigen Maassstäbe. Nehmen wir das Princip der Culturentwickelung als das von uns bisher erreichte höchste Moralprincip, so schwindet jener falsche Schein und als entscheidender Factor für Sieg oder Untergang im Daseinskampfe tritt der höhere oder niedere Grad der sittlichen Tüchtigkeit in sein ungeschmälertes Recht. Da die landläufigen Begriffe von Sittlichkeit noch sehr durch die Gefühlsmoral beeinflusst sind und der Culturfortschritt als höchstes Moralprincip noch wenig anerkannt und in seinen Consequenzen durchdacht ist, so ist nicht zu leugnen, dass jener Satz für das gewöhnliche Bewusstsein etwas Paradoxes hat, aber grade der Siegeslauf des Darwinismus wird dafür sorgen, dass diese heute noch paradoxe Wahrheit recht bald als trivial gelten wird. Auch darf man den Sieg des Besseren im culturgeschichtlichen Sinne nicht verwechseln und vermengen mit der Förderung des individuellen Wohles des im Kampfe Siegreichen; denn auf letzteres nimmt der Process keine Rücksicht. Oft genug feiert das Bessere seinen Sieg grade in seinem tragischen Untergange, sei es dass durch denselben der Sieg der Culturideen gesichert oder gefördert wird, als deren Träger jenes Individuum nur Werth hatte, sei es dass das Individuum vor seinem Tode Gelegenheit hatte, seine hervorragenden Anlagen seinen Nachkommen als wucherndes Erbe zu hinterlassen oder seine individuelle Culturmission durch Beispiel und Lehre bereits erfüllt hatte, und somit als Individuum gleichgültig für den Culturprocess geworden war.

Es ist nicht zu läugnen, dass diese Auffassung etwas Herbes, Rauhes und Abstossendes besitzt für alle weicher veranlagten Naturen; aber was nutzt es, sich die Wahrheit zu verhehlen, dass das Leben

abstossend und rauh und seine Forderungen hart sind? Wer gemeint hat, sich vor dem unerbittlichen Kampf des Lebens in einen stillen Winkel flüchten und dort ungestört einer sentimentalen Sittlichkeit des Gemüths leben zu können, der soll und muss unbarmherzig aufgerüttelt werden aus seinem wachen Traume, damit er sich seiner Pflichten gegen die Menschheit und deren Culturfortschritt bewusst werde. Besser er wird rechtzeitig erweckt durch die ihm unerfreuliche Erkenntniss der Wirklichkeit und ihrer weit über seine Gefühlsmoral hinausgehenden sittlichen Anforderungen, als dass er zu spät zur Einsicht kommt, wenn der rücksichtslose Process des Ganzen auch ihn erfasst und unter die Räder der grossen Maschine wirft. Darum ist die Moral des Buddhismus so schwächlich, darum die des synoptischen Urchristenthums so dürftig, weil in beiden von dem realen Process des Lebens der Menschheit, von der sittlichen Aufgabe der Mitwirkung am Culturfortschritt durch Betheiligung am Kampfe, keine Ahnung zu finden ist.

In höchster Instanz ist aber Sittlichkeit Culturkampf, d. h. heisses Kämpfen und Ringen um die Erhaltung und Steigerung der Cultur. Nur in dieser Bedeutung hat das Wort einen ethischen Sinn:

„Denn ich bin ein Mensch gewesen,
Und das heisst ein Kämpfer sein."

Wir alle sind berufen, an diesem Kampfe theilzunehmen, und wir alle nehmen positiv oder negativ an demselben Theil; die einen als Vertreter einer höheren Culturidee, welche sie wissentlich oder unwissentlich zum Siege zu führen bestrebt sind, die anderen als Vertreter einer niederen Culturphase, als bewusste oder unbewusste Gegner der jeweilig zum Durchbruch gelangenden höheren Culturidee, — die einen als directe Kämpfer für das Bessere, die anderen als widerwillige Förderer des Fortschrittes durch Anspornung jener ersteren zu gesteigerten Leistungen. Die Mitwirkung negativer Factoren ist schon darum unerlässlich, weil ohne sie die positiven in Trägheit und Abspannung versinken würden; nur der beständige Zwang zum Kampfe spornt die Nerven zur Thätigkeit und Strebsamkeit, und dieser Kampf ist nur möglich, wenn etwas zu Bekämpfendes da ist. Je energischer die rückständigen und culturfeindlichen Potenzen den Vertretern der höheren Culturideen den Sieg streitig machen, zu desto höherer Intensität zwingen sie dieselben, ihre Fähigkeiten und ihren Fleiss zu spannen, und desto wirksamer fördern sie demnach das Gute, das sie bekämpfen.

Auch das ist ein eigenthümliches Zusammentreffen, dass grade in unserer Zeit, wo das Princip der Culturentwickelung zum Bewusstsein der fortgeschrittensten Völker gelangt, die culturmörderischen Mächte des Jesuitismus und der Socialdemokratie in bisher ungeahnter Kühnheit und Kraft ihr Haupt erheben und die Vertreter der modernen Cultur zu bisher unerhörten Anstrengungen zur Behauptung der Cultur und der Sicherung ihrer Fortentwickelung zwingen, dass der „Culturkampf" gradezu zum Stichwort unserer Culturepoche gestempelt worden ist. Nichts weniger als zufällig aber ist es, dass dieser erste bewusste Kampf um die Cultur in dem Lande der protestantischen Gewissens- und Geistesfreiheit, d. h. der sittlichen Autonomie, in dem Lande der Leibniz, Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling und Hegel, d. h. der theoretischen Vorkämpfer des Entwickelungsprincipes und einer anti-eudämonistischen Moral, in dem Lande der allgemeinen Schulpflicht und Wehrpflicht d. h. der obligatorischen Betheiligung Aller am intellectuellen und sittlichen Bildungsfortschritt, in's Leben getreten ist. Wie die theoretischen Lehren über die Culturentwickelung als Princip des practischen Verhaltens der Menschheit im Begriffe sind, die Welt zu erobern, so werden auch die allgemeine Schulpflicht und Wehrpflicht als die unmittelbaren Consequenzen dieser Principien die ganze Welt erobern, und mit ihrer gehörigen Ausnutzung wird allein schon der Sieg der modernen Cultur über die culturfeindlichen Mächte der Gegenwart gesichert sein.

Es ist nun charakteristisch für die gegensätzliche Stellung der Principien des Gesammtwohles und der Culturentwickelung zu einander, dass die Mittel um so unlusterregender zu wirken pflegen, je kräftiger sie den Culturfortschritt befördern.

In erster Reihe lässt sich dies von den Kriegen behaupten. Sei es, dass wir auf die Stammes- und Familien-Kriege der Wilden, sei es, dass wir auf die Eroberungskriege des Römerreiches, oder auf die moderne Kriegführung mit Millionen Menschen und Präcisionswaffen blicken, immer bleibt der Krieg etwas Grausames, Barbarisches, und zahllos sind die Martern an Leib und Seele, die er den Kriegern und ihren Familien zufügt, unermesslich die Einbussen an materieller Wohlfahrt, welche er den kriegführenden Parteien auferlegt. Es ist darum sehr begreiflich, dass die Anhänger des Princips der höchstmöglichen Glückseligkeit der grösstmöglichen Zahl dem Kriege auf

das Nachdrücklichste den Krieg erklärt haben; der Jesuitismus, die Socialdemokratie und der utilitaristische Liberalismus treffen hier in einer Forderung zusammen, und es wäre ein vergebliches Unterfangen, sie aus dem Princip des Gesammtwohles heraus zu widerlegen, wenn man nicht mit der illusorischen Prämisse operiren will, dass das höchste Glück der Völker und Individuen im Culturfortschritt der Menschheit liege. Aus dem Princip der Culturentwickelung aber müssen alle jene Proteste als hinfällig erscheinen, da die Kriege das Hauptmittel des Racenkampfes, d. h. der natürlichen Zuchtwahl innerhalb der Menschheit sind, und die Vorbereitung der Völker zur wirksamen Kriegführung eines der wichtigsten Bildungs- und Erziehungsmittel der Menschheit in allen Phasen ihrer Culturentwickelung gebildet hat und voraussichtlich auch ferner bilden wird.*) Die natürliche Zuchtwahl durch Kriege ist es gewesen, welche aus der wilden Urbevölkerung der Erde Schritt vor Schritt die fortgeschrittensten Stämme (welche eben durch diese Ueberlegenheit ihre höhere Culturfähigkeit erwiesen hatten) zum Siege leitete und aus der so veränderten ethnologischen Physiognomie der Menschheit wieder die fortgeschrittensten zur Vertilgung der zurückgebliebenen und zur Besitznahme ihrer Wohnplätze führte, um so durch geographisch immer neu bedingte Differenzirungen immer neues und immer höheres Material zur Fortsetzung der Selection im Kampf um's Dasein zu schaffen.

Da erfahrungsmässig Stämme und Racen ebenso wie Individuen eine beschränkte Lebensdauer haben, so muss die Neubildung immer fortschreiten, wenn nicht die Culturentwickelung in naher Frist ihren Gipfel überschreiten und rückläufig werden soll; mit andern Worten: die Zuchtwahl ist für die Culturentwickelung unentbehrlich, und es kann höchstens die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die Menschheit dahin gelangen wird, dem Culturprocess an Stelle der natürlichen Zuchtwahl die künstliche Zuchtwahl zur Basis zu geben, d. h. die Racenveredelung in ähnlicher Weise durch rationelle Züchtung systematisch in eigene Hand zu nehmen, wie dies bei der Viehzucht und zum Theil auch bei der Sclavenzucht längst geschehen ist. Bis eine solche Perspective ernstlich discutirbar wird, wird die Fortdauer der natürlichen Zuchtwahl mit allen ihren Barbareien und Grausamkeiten

*) Vergl. A. Lasson „Das Culturideal und der Krieg" (Berlin 1868) und „Princip und Zukunft des Völkerrechtes" (Berlin 1871).

unentbehrlich sein. Denjenigen Lesern aber, welche geneigt sein möchten, jene Perspective der künstlichen Zuchtwahl für mehr als einen praktisch bedeutungslosen Einfall zu nehmen, gebe ich zu bedenken, dass ihre Durchführung den Individuen neue, jetzt ungeahnte Opfer an Glück auferlegen würde, deren Totalsumme in einem bestimmten Zeitraum wegen ihrer allgemeinen Vertheilung wahrscheinlich die Totalsumme der jetzt in einem gleichen Zeitraum durch Kriege über die Menschheit verhängten Leiden um Vieles übertreffen würde.

Auf wirthschaftlichem Gebiet sind es die Sclaverei, Leibeigenschaft und Lohnknechtschaft, welche, einander ablösend, in allen aus dem Naturzustand in den Culturprocess eingetretenen Völkern der Majorität die schwersten Fesseln und den qualvollsten Widerspruch zwischen ihrer Lage und ihren billigen Wünschen auferlegen. Die Socialdemokratie hat ganz recht, dass die Leiden der Lohnknechtschaft reell genommen weit grösser sind als die der Sclaverei, welch letztere doch oft genug mit den schwärzesten Farben geschildert sind. Alle diese Misshandlungen der Majorität sind aber unerlässlich für den Culturprocess, der, wie schon im vorigen Abschnitt besprochen, eine begünstigte Minorität als Träger braucht; sie sind ebenso unentbehrlich, um eine solche zum Träger eines Culturprocesses befähigte Minderheit erst möglich zu machen, als um dieser Minderheit durch rationelle Arbeitstheilung die Mittel zu ihrer Cultur zu liefern, als auch um sich selbst und die Menschheit als Ganzes zu einer immer rationelleren Arbeitstheilung und zu immer vollkommeneren Organisationsformen für die getheilte Arbeit zu erziehen.

Wenn es dem heutigen Lohnsystem gelingt, die arbeitenden Lohnsclaven zu einer solchen Gewöhnung an rationelle Arbeitstheilung zu erziehen, dass sie auch nach Fortfall jener Lohnsclaverei, bloss unter dem Druck staatlicher Anleitung ihre Stelle im Arbeitsorganismus der Menschheit ausfüllen, dann könnte die Zeit kommen, um auch über die Lohnknechtschaft hinweg zur staatlich geordneten Association fortzuschreiten. Dabei ist aber wohl zu beachten, dass von freier Association überhaupt keine Rede sein kann, dass die Arbeiter auch nach ihrer Befreiung von der Herrschaft der Privatcapitalisten nach wie vor Sclaven des Capitals bleiben, nur dass dieses in die Hände des Staates übergegangen ist, dass sie dem Staate gegenüber weit unfreier werden als sie je zuvor gewesen sind, dass also auch diese Phase der wirthschaftlichen Organisation die Masse nicht auf Rosen betten würde. Soll

eine solche Zukunftsphase dem Culturfortschritt dienen, so muss die Tagesleistung des Arbeiters ebenso gegen die des Lohnarbeiters gesteigert werden, wie die letztere gegen die des Sclaven oder Leibeigenen thatsächlich gesteigert ist, und muss eine eventuelle Verminderung der Arbeitszeit durch Steigerung der Arbeitsintensität überwogen werden (wie dies gleichfalls beim Uebergang von der Sclavenarbeit zur Lohnarbeit der Fall gewesen ist), — so muss ferner die Ungleichheit der Qualification der Arbeit und die Ungleichheit der dafür gewährten Entlohnung auch fernerhin wachsen, also die relative Begünstigung der Minderheit gegen die Mehrheit nicht geringer, sondern grösser werden (unbeschadet dessen, dass auch die Mehrheit absolut günstiger gestellt wird als heute, ebenso wie die heutige Mehrheit absolut günstiger gestellt ist als die irgend einer vergangenen Periode). Widersetzt sich die Socialdemokratie diesen Bedingungen der Culturentwickelung auf die Dauer, wie sie es bis jetzt thut und aus dem Princip des Gesammtwohles heraus nothwendig thun muss, so müsste eben ihr Sieg culturvernichtende Folgen haben; adoptirt sie aber das Princip der Culturentwickelung als das höhere, und acceptirt sie die aus demselben entspringenden wirthschaftlichen Consequenzen, so wird sie zu einer Steigerung der bestehenden Ungleichheit und zu einer erhöhten Anspannung der Arbeitskraft der Menschheit führen, und dadurch dann allerdings zu einem ethischen Factor im Leben der Menschheit werden können, aber nur, indem sie auf das Gegentheil ihrer heutigen Ziele hinausläuft. —

Zu einem ganz gleichen Ergebniss gelangt man bei einer unbefangenen Betrachtung der heute die Welt so lebhaft bewegenden Frage nach der wirthschaftlichen Emancipation des weiblichen Geschlechtes. Auch dieses Streben entspringt aus eudämonistischen Motiven und wird doch nur dazu führen, die Arbeitsfähigkeit des weiblichen Geschlechtes intensiver als bisher für den Culturprocess auszunutzen. Es handelt sich um nichts weiter als um Eingliederung der weiblichen Arbeitskräfte des Mittelstandes in das System der modernen Arbeitstheilung. Für ländliche und städtische Dienstboten, für die weiblichen Mitglieder des Bauernstandes existirt die Frage nicht; für den weiblichen Theil des städtischen Proletariats ist sie durch die Fabrikarbeit der Mädchen und Frauen bereits zu Gunsten der Arbeitstheilung gelöst. Die Frauen des ärmeren Mittelstandes und die Jungfrauen auch des höheren Mittelstandes fanden im Kreise

der Familie ausreichende Beschäftigung, so lange ihnen eine Menge noch nicht in das System der Arbeitstheilung einbezogener technischer Leistungen zufielen; Dampfspinnerei und mechanischer Webstuhl, Näh-, Strick- und Waschmaschine, Steinkohlenbackofen, centralisirtes Schlachthaus und Seifenfabrik, sowie zunehmende Einschränkung der Wirthschaftsräume in städtischen Wohnungen haben sie Schritt vor Schritt aus ihrer häuslichen Arbeitsdomäne depossedirt, und eine Menge weiblicher Arbeitskraft disponibel gemacht, die jetzt dringend nach angemessener Verwerthung sucht. Nicht als ob das Weib sich bei einem häuslichen Wirken nicht behaglicher fühlte, wie bei einer Betheiligung an irgendwelcher Specialität des Systems der Arbeitstheilung, — nur die Leistungsfähigkeit des Individuums findet im ersteren Falle eine weniger intensive Ausnutzung für die wirthschaftliche Seite des Culturprocesses der Menschheit, und darum drängt der Fortschritt der Geschichte diejenigen Weiber, deren Arbeitsfähigkeit ihrer socialen Stellung nach in der Familie nicht zu der höchstmöglichen Ausnutzung gelangt, unaufhaltsam zum Ergreifen eines für ihr Geschlecht neu zu erobernden Berufes. Sollte dieser Process dahin führen, dass die gesonderte Berufsarbeit beider Ehegatten, wie sie jetzt beim Fabrikarbeiter-Proletariat schon Regel ist, mehr und mehr auch in den Mittelstand eindränge, so würde die erhöhte Ausnutzung weiblicher Arbeitskräfte für den Culturprocess gewiss mit der Verminderung des häuslichen Behagens der Familie in socialeudämonistischer Hinsicht sehr theuer bezahlt werden müssen.

Der Krieg ist nur eine Form des Kampfes um's Dasein in der Menschheit, eine andere Form desselben ist die wirthschaftliche Concurrenz unter Individuen, wirthschaftlichen Gruppen und Völkern, und die Opfer, welche die wirthschaftliche Concurrenz auferlegt, sind nicht minder schrecklich als die des Krieges und noch dazu viel verbreiteter und allgemeiner als jene. Wie viel Arbeitskraft wird nicht vergeudet in dem Kampf zweier concurrirenden Kaufleute um die Gunst des Publikums, wie viel Noth geduldig getragen von ihren Familien, in der Hoffnung, durch Ausdauer den Concurrenten „todt zu machen"! Wie viel unnützen Schweiss kostet den meisten Menschen das Rennen und Jagen allein nach dem Platz, auf dem sie ihre Arbeit verwerthen können, wie viel erworbene Geschicklichkeit, wie viel Lernzeit geht fruchtlos verloren durch die Versuche, den gewählten Arbeitszweig mit einem besser lohnenden, d. h. minder durch

Concurrenz gedrückten, zu vertauschen! Wie viel Elend und Hunger und Krankheit und Groll und Erbitterung beschwört nicht jener unbarmherzige Kampf um's Dasein zwischen Arbeitern und Capitalisten herauf, dessen Schlachten die Strikes der Arbeiter und die Massenentlassungen der Capitalisten bilden, und wie selten hat dieser erbitterte Krieg, der mit den Magen ausgefochten wird, einen anderen Grund als den, dass die Geschäftslage der Capitalisten durch die innere oder internationale Concurrenz zu sehr gedrückt ist, um den Arbeitern ihre Forderungen ohne Bedrohung der Existenz des Unternehmens einräumen zu können! Wie grenzenlos sind die Leiden eines Volkes, das durch einen wirthschaftlich überlegenen Concurrenten ausgesaugt wird, ohne auf die eine oder auf die andere Art sich die Umklammerung seiner Blutsauger abschütteln zu können, — wie häufig waren Kriege für ein wirthschaftlich vorgeschrittenes Volk nur die Mittel zur Herstellung eines Zustandes (durch Zollverträge oder Eroberungen), um einem wirthschaftlich zurückgebliebenen Volk ungestört das Lebensblut aussaugen zu können!*) Und endlich als unausbleibliche, letzte, aber vielleicht schlimmste Folge der Concurrenz das Wechselspiel von forcirter Ueberproduction und nothgedrungener Unterproduction, von Schwindelperioden und darauf folgenden Krisen, von Zeiten der künstlichen Vertheuerung der Producte für die Consumenten und Zeiten der Lähmung ihrer Kaufkraft durch die Krisen und deren Folgen!

Wenn man all diesen Jammer und dieses Elend, die aus der wirthschaftlichen Concurrenz entspringen, mit einem Blicke überschaut, so liegt der socialdemokratische Gedanke in der That sehr nahe, dass die Wurzel aller dieser Uebel, die Concurrenz, beseitigt werden müsse. Aber dieser Schluss ist ebenso voreilig als der von den Uebeln des Krieges auf die Beseitigung des Krieges; denn so unwidersprechlich der Schluss aus eudämonistischem Gesichtspunkt ist, so unhaltbar ist

*) Die Geschichte Englands in den letzten Jahrhunderten ist wesentlich eine Kette solcher internationaler wirthschaftlicher Concurrenzkämpfe; sowohl Schottland, Irland und den Colonien, als auch den übrigen europäischen Staaten gegenüber (vgl Carey's Lehrbuch der Nationalökonomie) und noch heut ist seine gesammte Politik ausschliesslich von diesem einen Gesichtspunkt beherrscht. Auch wo es vorgeblich Humanitätsinteressen verfocht (Aufhebung der Sclaverei) war dies immer nur ein Mäntelchen für die Interessen des wirthschaftlichen Concurrenzkampfes.

er aus evolutionistischem, wo die Concurrenz als das unentbehrliche Schwungrad des wirthschaftlichen Fortschrittes, der Vervollkommnung der Technik und des geschäftlichen Betriebes, der Steigerung der Arbeitstheilung und vor allem als mächtigste Triebfeder für die potenzirteste Anspannung des Fleisses und der Intelligenz, d. h. also als Hebel der intensivsten Ausnutzung der Leistungsfähigkeit erscheint. Man kann es selbst im Kleinen bei einzelnen Specialitäten beobachten, dass sofort der Fortschritt aufhört, und die Leistungen zuerst stagniren und bald anfangen rückwärts zu gehen, so wie durch irgend welche Zufälligkeiten zeitweilig oder auf einer bestimmten Localität die Concurrenz wegfällt. Darum hat der Liberalismus zwar Unrecht, wenn er das grenzenlose Elend, das aus der Concurrenz folgt, abzuläugnen oder zu beschönigen versucht, aber völlig Recht, wenn er die Concurrenz als den schlechthin unentbehrlichen Hebel alles Fortschrittes vertheidigt.

Nur in denjenigen Branchen des volkswirthschaftlichen Lebens, welche den höchstmöglichen Grad ihrer Vervollkommnung bereits erreicht haben, ist die Beseitigung der Concurrenz zulässig, wenn an Stelle derselben für die nöthigen Garantien zur Verhinderung des Rückschrittes gesorgt wird. Letzteres geschieht am Besten durch Staatsaufsicht oder directen staatlichen Betrieb der betreffenden Branchen. Insofern hat also wieder die Socialdemokratie Recht gegen den Liberalismus, wenn sie die Uebernahme von mehr und mehr Branchen des volkswirthschaftlichen Lebens auf Staatsbetrieb in Aussicht nimmt, und hat nur Unrecht, wenn sie die geschichtliche Nothwendigkeit der vorhergehenden freien Concurrenz behufs Entwickelung aller dieser Branchen zu ihrer höchstmöglichen Vollkommenheit verkennt und die Uebernahme in ausschliesslichen Staatsbetrieb auch für solche Branchen fordert, wo diese höchstmögliche Vollkommenheit zur Zeit noch nicht erreicht ist, also der Concurrenz noch ein Arbeitsfeld offen steht. So sind in unserem Jahrhundert vom Staat in ausschliesslichen Betrieb genommen die Einrichtungen zur Uebermittelung von Nachrichten (Post- und Telegraphenwesen); die Aufsaugung des privaten Bankwesens durch die Staatsbanken scheint nur eine Frage der Zeit zu sein, und die Uebernahme des Eisenbahnwesens durch den Staat kann von den liberalen Parteien unmöglich auf die Dauer verweigert werden, worauf die staatliche Centralisation des gesammten Versicherungswesens als nächste Etappe heranreifen dürfte, und für eine fernere

Zukunft die Verstaatlichung des Hypothekenwesens als Vorbereitung der Uebernahme des gesammten Grundbesitzes in Aussicht bliebe. Alle diese Branchen, ja sogar der Handel (als Austausch der Producte verschiedener Gegenden und als Distribution der Producte unter die Consumenten) lassen sich eher dem Staatsbetrieb ohne Nachtheil unterworfen denken als die Industrie, in welcher recht eigentlich noch für längere Zeit das Gebiet einer fruchtbaren Förderung der Production durch den Wetteifer der Erfindungen und der Betriebsverbesserung zu suchen ist. Bei der eventuellen Uebertragung von wirthschaftlichen Branchen auf den Staat ist schliesslich nicht ausser Acht zu lassen, dass die gegebene Mehrheit von Staaten immer noch eine gewisse Concurrenz bestehen lässt, welche hinreichen dürfte, nicht nur gegen Rückschritte der in Staatsbetrieb übergegangenen Branchen zu sichern, sondern auch die rechtzeitige und ausgiebige Benutzung etwaiger späterer Fortschritte der Technik, welche für die betreffenden Branchen verwendbar wären, zu verbürgen. Diese internationale Concurrenz kann alsdann in Folge der erleichterten Uebersichtlichkeit centralisirter Geschäftsführung von den sonst mit aller Concurrenz verknüpften schmerzlichen Folgen wenigstens theilweise befreit werden, indem die Staaten selbst wirthschaftliche Verbände zu bestimmten Specialzwecken bilden, wie solche internationale Post-, Telegraphen-, Eisenbahn-, Versicherungs- und andere Verbände schon jetzt in beschränkter Ausdehnung bestehen.

So eröffnet sich für eine spätere Zukunft in der That eine Perspective, wo die Concurrenz mit ihren Uebeln entbehrlich werden könnte, aber diese Perspective darf darum keineswegs zur Hoffnung auf die Beseitigung auch der übrigen Gegensätze zwischen Eudämonismus und Evolutionismus ermuthigen, denn sie beruht lediglich auf der Voraussetzung, dass die materielle oder wirthschaftliche Entwickelung nur Sockel für die auf ihr ruhende ideale Culturentwickelung ist, und dass sie keineswegs einer Steigerung in's Unbestimmte fähig und bedürftig ist, sondern relativ frühzeitig ihre höchstmögliche Vollkommenheit erreicht haben wird, während alsdann auf der so gewonnenen materiellen Basis die ideale Culturentwickelung erst recht losgeht. Nach dieser Auffassung befindet sich die Menschheit bis jetzt in einer Entwickelungsphase, wo die Sorge für den Fortschritt der materiellen Cultur eine ungeheure Quote der Menschheits-Energie und Intelligenz absorbirt, deren Höhe zwar evo-

lutionistisch gerechtfertigt, aber aus idealem Gesichtspuncte immerhin zu bedauern ist, und keinenfalls zu unverändertem Bestand für alle Zeit bestimmt sein kann. Auf dem Gebiet der idealen Cultur hingegen bleibt auch die Concurrenz für immer unentbehrlich und die Leiden des gekränkten Ehrgeizes, der verkannten Grösse (nach Maassgabe der Schätzung des Selbstgefühls), und der unverdienten Zurücksetzung werden für alle Zeit mit dieser Concurrenz verknüpft bleiben.

Andererseits ist mit den vorstehenden Bemerkungen anerkannt, dass dem herrschenden Liberalismus gegenüber der Socialdemokratie eine positive culturgeschichtliche Bedeutung wesentlich in Bezug auf diese Gattung von Mitteln innewohnt, durch welche dieselbe ihre zum Theil unmöglichen, zum Theil culturwidrigen Ziele verfolgt, und dass es Aufgabe der Regierungen ist, nachdem sie dem Liberalismus die Erfüllung seiner Mission in der Niederreissung aller überlieferten Schranken der Concurrenz vergönnt haben, nunmehr durch weise Auswahl der zur Vollendung gelangten Branchen des volkswirthschaftlichen Lebens und ihre Uebernahme in Staatsbetrieb Schritt vor Schritt das socialdemokratische Programm zu erfüllen, nach Maassgabe wie die Entwickelung der materiellen Cultur dieser Erfüllung entgegenreift. Für die Culturentwickelung selbst wird dadurch der nicht hoch genug zu veranschlagende Gewinn erreicht, dass immer mehr und mehr Energie und Intelligenz, welche bisher auf die wirthschaftliche Concurrenz verbraucht wurden, disponibel werden, also auf dem Gebiete der Concurrenz um die Beförderung der idealen Cultur ihre Leistungsfähigkeit entfalten müssen, soweit sie nicht dazu dienen, in den der Concurrenz jeweilig verbliebenen wirthschaftlichen Branchen den Process intensiver zu machen. Auf diesem Felde kann also das socialdemokratische Programm ausnahmsweise culturförderlich statt culturschädlich wirken, vorausgesetzt, dass von den conservativen Mächten dem socialdemokratischen Drängen nach vorzeitiger und verfrühter Verwirklichung dieser Theile des Programmes wirksam Widerstand geleistet und die rechtzeitige stückweise Verwirklichung seitens der Regierungen nicht durch einen doctrinären Liberalismus verhindert wird. —

Wir haben schon im vorigen Abschnitte gesehen, dass das individuelle Eigenthum mehr Unlust als Lust bereitet, und dass deshalb aus social-eudämonistischem Gesichtspunkte die völlige Aufhebung des

Individual-Eigenthums als das einzige Mittel erscheint, um die unlusterregende Ungleichheit des Besitzes zu beseitigen. Aus evolutionistischem Gesichtspunkte hingegen ist wachsende Ungleichheit oder Differenzirung die Bedingung der socialen Organisation, ohne welche Cultur undenkbar ist, und hat deshalb das Eigenthum seine positive culturgeschichtliche Bedeutung grade darin, dass es das wesentlichste Medium der socialen Ungleichheit ist. Bedeutungslos für eine Vergrösserung der Unterschiede der Cultur wird das Eigenthum erst jenseits jener Grenze des Vermögens, wo ein Plus an Besitz nach Lage des allgemeinen Culturzustandes kein Plus an Comfort und Luxus mehr zu gewähren im Stande ist. Diese Grenze selbst rückt natürlich mit jeder neuen Steigerung des Comforts und Luxus nach aufwärts. Nun ist aber das Streben des Individuums nach Verbesserung seiner socialen Stellung, d. h. sein Streben nach Erklimmung einer höheren Stufe auf der Leiter der socialen Ungleichheit, die wichtigste Triebfeder, um dasselbe zur energischen und ausdauernden Thätigkeit, zum Fleiss und zur Entfaltung seiner Intelligenz anzuspornen; das Eigenthum aufheben, hiesse demnach nicht mehr und nicht weniger, als die Cultur vernichten, vorausgesetzt, dass diese Aufhebung überhaupt im Bereich des Menschenmöglichen läge. Andererseits ist nicht zu verkennen, dass die Formen des Eigenthums einer beständigen geschichtlichen Wandelung unterliegen, und auch fernerhin erhebliche Umgestaltungen erfahren können, wenn nur dabei die sociale Ungleichheit nicht beseitigt oder vermindert sondern gesteigert wird. Wie die Socialdemokratie gegen die freie Concurrenz und für Staatsbetrieb agitirt, um die Intensität der Arbeitsleistungen zu verringern und dadurch thatsächlich (ebenso wie das Streben des weiblichen Geschlechts nach Berufsarbeit) zu einer Steigerung der Intensität der Menschheitsarbeit führen muss, in ähnlicher Weise könnte die Socialdemokratie auch für Aufhebung des privaten Capitalbesitzes im Interesse der Besitzgleichheit streben und thatsächlich durch diese Agitation zu einer Steigerung der Besitzungleichheit führen.

Es wäre dies nur ein Belag mehr für die so oft sich zeigende Ironie des Unbewussten in der Geschichte, dass Individuen und Parteien sich für verkehrte Ziele begeistern, und aus dieser Begeisterung die Energie zur Verwirklichung von Ideen schöpfen, welche für ihre Zwecke falsch gewählte Mittel sind, für die Zwecke des Unbewussten aber die rechten, so dass diese Parteien zu ihrer Verwunderung dann

einsehen müssen, dass die Geschichte selbst sie durch Erfüllung ihrer Forderungen *ad absurdum* führt und als die Narren der Vorsehung stehen lässt.

So scheint es der Mühe werth, zu betrachten, ob die Aenderung der Form des Eigenthums, welche durch Aufhebung des privaten Capitalbesitzes herbeigeführt werden würde, wirklich das Eigenthum als Medium der socialen Ungleichheit antasten würde. Diese Betrachtung scheint um so weniger überflüssig, als nach den vorhergehenden Erörterungen der allmähliche Uebergang von mehr und mehr privaten Besitzobjecten in die Hände des Staates keineswegs in das Gebiet sinnloser Chimären zu verweisen ist. —

Wenn heute Jemand danach strebt, von seinem Arbeitsertrag Ersparnisse zu machen, so ist zu unterscheiden, ob die spätere Verwendung des Ersparnisses selbst, oder ob die blosse Verwendung der von diesem Ersparniss abgeworfenen Rente das Motiv seines Sparens ist. Im ersteren Falle legt er einen Nothgroschen zurück für Fälle seiner Erkrankung, Arbeitsunfähigkeit, Arbeitslosigkeit oder Beerdigung; im letzteren Falle sucht er sich für sein Alter oder für seine Invalidität, oder seiner Familie für die Zeit nach seinem Tode eine Rente zu sichern. In beiden Fällen liegt das Motiv zur Entziehung gegenwärtiger Genüsse in der Abwehr künftiger Entbehrungen von sich und den Seinigen. Alles Sparen fällt hiernach unter den Begriff der Assecuranz, und das Ersparte repräsentirt einen der Selbstversicherung dienenden Reservefonds, sei es, dass derselbe als Krankenkasse, Sterbekasse, Strikekasse u. s. w. Verwendung finden soll, sei es, dass er eine Rentenversicherung für den Sparer und seine Familie darstellt. Die ersteren Formen der Versicherung bilden die für eine solide Wirthschaft obligatorischen, die letztere ist facultativ. Die Selbstversicherung bietet den Vortheil, dass günstigen Falls die Einlagen nicht verloren gehen, sondern der Nothgroschen zum Capital, der Reservefonds der obligatorischen Versicherungen zum Grundstock einer Rentenversicherung wird. Hieraus geht hervor, dass die Capitalbildung beim Sparen niemals Selbstzweck ist, sondern dass sie nur Mittel ist einerseits zur Sicherstellung gegen drückende Verlegenheiten und Entbehrungen und andererseits zur Erlangung einer von der Arbeitsfähigkeit und Arbeitsverwerthung, ja sogar von dem Leben des Sparers unabhängigen Rente.

Für die obligatorischen Versicherungen bedarf es keiner zins-

tragenden Anlage des Ersparten, wohl aber muss, um den Zweck der Rentenversicherung zu erfüllen, das Ersparte rentabel gemacht, d. h. in productives Capital verwandelt werden, sei es durch Kauf eines ganzen Besitzobjectes oder durch Erwerbung eines Antheils an einem solchen, oder durch directe oder indirecte Beleihung eines solchen. In dem Maasse nun, als das productive Capital in die Hände des Staates übergeht, vermindern sich alle übrigen Möglichkeiten von productiver Anlage der Ersparnisse, und sehen sich die Sparer mehr und mehr auf Beleihung des Staatsbesitzes d. h. auf Erwerb von Staatsrente angewiesen, durch deren Ausgabe der Staat die übernommenen Besitzobjecte, sowie die von ihm vorgenommenen Neuanlagen, Erweiterungen und Melioriationen bezahlt. Es ist klar, dass die Umwandlung des Privatvermögens in Staatsrente mit der Absorption der verschiedenen Branchen des wirthschaftlichen Lebens durch den Staat gleichen Schritt halten muss; das Endergebniss wäre der Staat als allgemeine Rentenversicherungsanstalt und die Schätzung des Privateigenthums nicht nach seinem fictiven Capitalwerth, sondern nach seinem reellen Rentenwerth (was schon jetzt in Frankreich üblich ist). Ausschreitungen der Gewinnsucht, welche über den Zinsfuss hinaus noch eine Risicoprämie als Rente verlangt, und die grössten Risico's nicht scheut, um nur zu einer raschen Eigenthumsvermehrung zu gelangen, würde durch ein solches System ohne Zweifel ein Riegel vorgeschoben, die solide Sparsamkeit aber nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern ermuntert und auf die rechten Wege geführt. Der private Capitalbesitz wäre thatsächlich beseitigt und doch dasjenige, was bisher als Motiv des Strebens nach privatem Capitalbesitz wirkte, der Rentengenuss, beibehalten, also das Medium der socialen Ungleichheit gewahrt, ungeachtet der Beseitigung seiner heutigen, für die Sittlichkeit der Völker nachtheiligen Auswüchse. Soweit können also auch hier die Mittelzwecke, welche die Socialdemokratie anstrebt, culturförderlich genannt werden, wenn sie nicht vorzeitig zur Verwirklichung gelangen; anders aber steht die Sache bei den socialdemokratischen Forderungen der Aufhebung des Zinses und des Erbrechts.

Selbst wenn man annimmt, dass die Steigerung der materiellen Cultur relativ frühzeitig an ein constantes Niveau gelangen wird, wo sie nur als Sockel für die weitere Steigerung der idealen Cultur dient, so bleibt dabei doch die Frage offen, ob nicht innerhalb dieses constanten qualitativen Niveaus eine fortgesetzte quantitative Vermehrung

der materiellen Culturmittel erforderlich bleiben wird, theils um einer andauernden Vermehrung der Bevölkerungsziffer Rechnung zu tragen, theils um der Masse der Bevölkerung mehr und mehr von den zunächst nur der begünstigten Minderheit gewährten materiellen Culturmitteln zugänglich zu machen. Wenn aber die Nothwendigkeit einer quantitativen Steigerung der materiellen Culturmittel fortbesteht, so auch die Nothwendigkeit einer beständigen Erweiterung und Melioration der productiven Anlagen, und zur Ermöglichung dieser ist wiederum Bedingung, dass ein Theil der Arbeitskraft der Menschheit nicht auf Production von Genussmitteln, sondern auf Herstellung productiver Anlagen gerichtet werde. Dies kann nur so geschehen, dass die Menschheit von ihrem gesammten Einkommen nur einen Theil zur Anschaffung von Genussmitteln verwendet, einen gewissen Theil aber für productive Anlagen verwendet, d. h. erspart, und das die ersparte Einkommensquote durch ihre Rente denjenigen Mehrbetrag an Einkommen repräsentirt, welcher für die Erhaltung einer vermehrten Bevölkerung oder für die Besserung der wirthschaftlichen Lage der Majorität derselben erforderlich ist.

Hierin ist aber schon ausgedrückt, dass Ersparnisse so lange eine Rente abwerfen müssen, als eine Vermehrung und Erweiterung der productiven Anlagen Bedürfniss ist, und da wir nicht absehen können, wie letztere aufhören sollen, Bedürfniss zu sein, so können wir auch nicht absehen, wie Ersparnisse aufhören sollen, durch Verwendung auf solche productive Neuanlagen rentabel zu sein. Wäre es möglich, den gesetzmässigen Verlauf des wirthschaftlichen Processes durch Menschheitsbeschlüsse im Sinne der Socialdemokratie zu ändern und zu decretiren, dass hinfort Ersparnisse keine Rente mehr bringen sollen, so würde in Folge des unaufhebbaren logischen Zusammenhanges der Begriffe damit auch jede Möglichkeit einer Erweiterung der productiven Anlagen abgeschnitten, also die materielle Cultur zum Stillstand, beziehungsweise bei fortdauerndem Wachsthum der Bevölkerung zum Rückgang verurtheilt sein. Aber alle Decrete und Staassgesetze sind ohnmächtig gegen den naturnothwendigen Verlauf des wirthschaftlichen Processes, und ebenso unfähig, die aus thatsächlichen Factoren resultirende Höhe des Zinsfusses auch nur um ein Viertel Procent zu ändern, als ihn auf Null zu reduciren.

Der einzige dieser Factoren, der uns hier angeht, ist die Sparfähigkeit des Volkes, welche selbst ein Product ist aus seiner wirth-

schaftlichen Lage einerseits und dem Antrieb zur Sparsamkeit andererseits, welcher aus der Höhe des Zinsfusses (als Sparprämie) erwächst. Diese beiden Factoren stehen der Art in Wechselwirkung, dass bei günstiger volkswirthschaftlicher Situation, wo das Angebot von Ersparnissen wächst, der Zinsfuss gedrückt wird, während bei hohem Zinsfuss das Motiv stark ist, sich gegenwärtige Genüsse zu versagen, um die hohe Rente des Ersparten zu geniessen, wodurch mit der Zeit die Situation eine Besserung erfährt. Da es für die Hebung der materiellen Cultur nur darauf ankommt, dass neue productive Anlagen geschaffen und durch Ersparnisse ermöglicht werden, nicht aus welchen Gründen die Ersparnisse gemacht werden, so kann der Fortschritt ebensowohl bei niedrigem wie bei hohem Zinsfuss stattfinden. Ja es ist sogar für den Fortschritt nothwendig, dass der Zinsfuss mit der Zeit sinkt, da nach Herstellung der dringendsten productiven Anlagen auch solche herankommen müssen, die zwar Bedürfniss, aber nicht so dringendes Bedürfniss, also auch in geringerem Grade productiv, d. h. rentabel, sind. Nur so weit darf der Zinsfuss ohne Schädigung der Cultur nicht sinken, dass bei der wirthschaftlichen Lage des Landes und der Zeit der Antrieb zum Sparen zu gering und das ganze Einkommen zur Beschaffung von Consumartikeln verbraucht wird.

Wie weit ziffernmässig der Zinsfuss künftig herabgehen kann, ohne dass der Spartrieb erstirbt, können wir heute noch gar nicht sagen; vor hundert Jahren würde man es kaum für möglich gehalten haben, dass ein Zinsfuss von 3 Procent und darunter als Sparprämie ausreichen könnte, während wir heute in dem reichen England diesen Fall vor Augen haben. Dies so wie die räumliche Vertheilung der materiellen Cultur in der Gegenwart, welche die Völker mit dem niedrigsten Zinsfuss uns als die sparfähigsten zeigt, lassen darauf schliessen, dass auch in Zukunft noch ein weiteres Sinken des Zinsfusses Symptom einer Verbesserung der wirthschaftlichen Lage sein dürfte, welche trotz der Herabsetzung der Sparprämie eine Steigerung der Sparfähigkeit mit sich führt.

Diese Perspective bedeutet aber das Gegentheil der socialdemokratischen Erwartungen, deren Erfüllung den Stillstand und Rückschritt der materiellen Cultur im Gefolge haben würde. Denn die Socialdemokratie will vom Sparen, d. h. vom Verzicht auf Genuss des Augenblickes nichts wissen, sie will nur geniessen und Alle geniessen lassen. Nach ihrer Theorie dürfte, wenn ja das Sparen als nothwendig

anerkannt werden sollte, doch höchstens der Staat der einzige Sparer sein, und die Vertheilung der Arbeitsthätigkeit müsste schon von Staatswegen so geregelt werden, dass der entsprechende Theil auf Herstellung productiver Neuanlagen verwendet wird. Die Möglichkeit eines solchen Systems ist zuzugeben; aber es ist wohl zu beachten, dass hierdurch doch immer nur der eine Culturgewinn des privaten Sparsystems erreicht würde (die fortdauernde Vermehrung der productiven Anlagen), der andere aber, der vielleicht noch weit schwerer in's Gewicht fällt, jedenfalls verloren ginge, nämlich die Steigerung der Intensität der Arbeit und der Arbeitsfreudigkeit jedes Einzelnen durch die Hoffnung, vermöge gesteigerter Leistungen für sich und die Seinen über den Lebensunterhalt hinaus eine Verbesserung der wirthschaftlichen Lage zu erringen. Hierfür bietet das socialdemokratische System höchstens den zweifelhaften Ersatz einer in's Extrem potenzirten Stellenjägerei mit aller einer solchen anhaftenden Corruption und moralischen Depravation.

Wie wir schon oben bemerkten, ist das Sparen über den Nothgroschen hinaus eine Rentenversicherung bei sich selbst; aber die Motive zur sparsamen Entziehung gegenwärtiger Genüsse würden ihre Hauptkraft einbüssen, wenn die Rente der Ersparnisse nur dem Sparer selbst und nicht auch seiner Familie nach seinem Tode zu Gute kämen. Die Aufhebung des Erbrechtes würde also ebenso wirken, wie eine künstliche Herabdrückung des Zinsfusses; sie würde die Ersparnisse der Bevölkerung, d. h. das zur Erweiterung der productiven Anlagen flüssig werdende Capital vermindern und dadurch den Fortschritt der materiellen Cultur beträchtlich verlangsamen. Sie würde aber ausserdem (ebenso wie die künstliche Herabdrückung des Zinsfusses) dahin wirken, die Anspannung der Energie, Ausdauer und Intelligenz zu mindern, welche durch die Hoffnung erzeugt wird, über den Bedarf des Augenblickes hinaus für die Familie eine Sicherstellung und Besserung der wirthschaftlichen Lage herbeiführen zu können, und dies würde wiederum die Rückwirkung haben, als Gegenmotiv gegen die Gründung von Familien zu wirken, also indirect auch die sittliche Cultur des Volkes schädigen. Für diejenigen Individuen, welche sich bereits aus gleichviel welchen Ursachen im Besitz eines Vermögens befinden, würde die Aufhebung des Erbrechtes einer Prämie auf die Verschleuderung und Vergeudung dieses Vermögens bei Lebezeiten gleichkommen, was ebenso nachtheilige Folgen für die Sittlichkeit der

künstlich fabricirten Verschwender und der mit ihnen in persönliche Berührung kommenden Individuen haben müsstee wie für die Erhaltung der materiellen Cultur überhaupt, welche nothwendig zu Grunde gehen muss, wenn nicht nur die ganze Rente ohne Rest, sondern auch das Capital noch obendrein auf augenblickliche Genussmittel verwendet und aus den productiven Anlagen herausgezogen wird. Die Aufhebung des Erbrechtes erscheint deshalb von allen Forderungen der Socialdemokratie als die unsinnigste und culturwidrigste, während eine progressive Erbtheils- (nicht Erbschafts-) Steuer als Aequivalent der staatlichen Garantie des Erbrechtes ihren guten Sinn hat (jedenfalls mehr Sinn, als eine progressive Einkommensteuer, deren Progressionscoëfficient eine indirecte Faulheitsprämie wäre).

Der Zins (als Sparprämie) und das Erbrecht (als Recht der Rentenversicherung für die Familie) gehören zu den wichtigsten Beweggründen für erhöhte Anspannung der Leistungsfähigkeit; als Steigerungsmittel der Arbeitsintensität sind sie zugleich Förderungsmittel des Culturprocesses und darum aus dem Gesichtspunkt des Moralprincipes der Culturentwickelung von hoher ethischer Bedeutung, wie sehr sie aus dem Gesichtspunkt des höchstmöglichen Glückes der grösstmöglichen Zahl als unsittlich und ungerecht erscheinen mögen. Die Abschaffung beider ist eine folgerichtige Consequenz einer auf allgemeine Gleichheit des Besitzes gerichteten Theorie, aber keineswegs die Consequenz einer Theorie, welche bloss die Aufhebung des Privateigenthums an productivem Capital fordert, und die stimulirenden Wirkungen der Concurrenz der Individuen um den Eigenthumserwerb im Sinne des Rentenbesitzes unangetastet lässt. Erstere vernichtet den Begriff des Eigenthums indem sie des Eigenthum zum Gemeinthum verflüchtigt: letztere hebt den Begriff des Eigenthums durch eine formelle Umgestaltung in eine höhere ethische Sphäre, indem sie alle culturförderlichen und darum ethischen Einflüsse desselben bestehen lässt und nur die Auswüchse und sittlich nachtheiligen Wirkungen der bisher bestehenden Form des Eigenthums beseitigt. In der Verwirklichung letzterer Aufgabe hat die Socialdemokratie eine positive Culturmission zu erfüllen; sofern sie aber im einseitigen Dienste des social-eudämonistischen Principes über diese Aufgabe hinausgeht, muss sie an der Teleologie der Entwickelung, an der Logik der Thatsachen scheitern. — es sei denn, dass sie zu der negativen Aufgabe bestimmt wäre, eine ganze Culturperiode zu Grabe zu tragen, um Raum und Dünger

für eine aus ganz anderartigen (heute noch nicht übersehbaren) Keimen erwachsende Entwickelungsphase zu schaffen.

Zu ähnlichen Resultaten wie in Betreff des Eigenthums werden wir gelangen, wenn wir den andern Grundpfeiler der Gesellschaft, die Ehe, einer näheren Betrachtung unterwerfen.

Fasst man nur die Glückseligkeit der bereits vorhandenen Generation in's Auge, so stellt sich schon hier der Werth der Ehe als sehr zweifelhaft heraus. Für Individuen mit einem tiefen Gemüth und stetigem, treuem Charakter, für feine Naturen mit einem tiefen Bedürfniss nach Freundschaft und Liebe, dürfte es zwar kaum eine Form geben, in welcher sie ihre Anlagen angemessener entfalten und ausleben können als die dauernde Vereinigung mit einer Person des andern Geschlechtes (vgl. oben S. 526—527 u. 285—289). Aber selbst für solche, immerhin eine seltene Ausnahme in der grossen Masse des gefühlsrohen Pöbels bildende Menschen ist der Zwang der Ehe nicht nur überflüssig, sondern gradezu störend, störend nicht nur im Falle eines etwaigen Wechsels der Gefühle, sondern störend schon als Zwang, der das freiwillig Gebotene entadelt. Da aber Institutionen nicht für die Ausnahme-, sondern für die Durchschnitts-Menschen gemacht werden, so erscheint für letztere die Ehe unbedingt als lästiger Zwang, der die ergötzliche Abwechselung verwehrt und Jedem, der ihn nicht frivol zu missachten von vornherein entschlossen ist, als widerwärtige Fessel gilt. Was schliesslich die Durchschnittsehen bindet, sind die Kinder, also Beziehungen, welche bei der Schliessung der Ehe noch gar nicht vorhanden waren, und erst nachträglich zur Gattenliebe hinzukommen. So kommt man denn darauf, dass es gar nicht das Wohl der Eheschliessenden ist, welches durch die Ehe gefördert werden soll, sondern das Wohl der künftigen Generation.

Alle Versuche, die Ehe aus dem Wohl der bestehenden Generation abzuleiten, sind völlig verfehlt und müssen consequenter Weise bei der Theorie der freien Liebe enden, welche die Dauer der Vereinigung lediglich von der Dauer der Liebe abhängig macht. Nur das Wohl der Kinder ist es, welches für die Ehegesetzgebung bestimmend sein kann, sowohl was die Schliessung und Scheidung der Ehen, als auch was die Rechtsverhältnisse der Gatten in der Ehe anbetrifft. So lange die Familie als die günstigste Stätte für die sittliche Erziehung der Jugend gelten wird, so lange werden die aus dem Behagen der leben-

den Generation geschöpften Argumente gegen die Ehe an dem sittlichen Pflichtbewusstsein der Menschheit, für die künftige Generation die beste Vorsorge treffen zu müssen, machtlos abprallen. Die Ehe bietet dem erziehlichen Einfluss sowohl des männlichen als des weiblichen Elementes Raum, in einer Form, welche die elterliche Autorität mit der elterlichen Liebe verschmilzt; die Familienerziehung allein trägt den beiden Stichworten der Gegenwart volle Rechnung, welche auf dem Felde der Verwaltung Decentralisation und auf dem Felde der Pädagogik Individualisirung lauten. Es ist wenig wahrscheinlich, dass eine Zeit, welche die Waisenhäuser um der Decentralisation und pädagogischen Individualisirung willen durch die Privatwaisenpflege ersetzt, sich mit Theorien befreunden sollte, welche die Kinder den Eltern entziehen und einer uniformirenden Erziehung in Staatsanstalten übergeben wollen, wie dies seit Platon's Republik alle Vertreter der „freien Liebe" als Vorbedingung für die Aufhebung des Institutes der Ehe anerkannt haben.

Streng genommen geht aber die Rücksicht auf die Heranbildung der neuen Generation unter möglichst günstigen sittlichen Bedingungen schon über die Rücksicht auf ihr Wohl hinaus und verfolgt Zwecke, die nur der Culturentwickelung angehören; es ist daher gar nicht zu verwundern, wenn vom rein social-eudämonistischen Gesichtspunkte aus die Sorge für die Kinder durch Staats-Erziehungsanstalten ausreichend scheint und jedenfalls das dabei resultirende Deficit nicht als gross genug anerkannt wird, um den Ueberschuss an Unlust zu überwiegen, welcher der erwachsenen Generation durch den Zwang der Ehe im Verhältniss zur freien Liebe auferlegt wird. Danach scheint es ganz folgerichtig, wenn die Socialdemokratie die staatliche Kindererziehung neben der freien Liebe und der Berufsthätigkeit beider Geschlechter als Zukunftsperspective festhält; denn die entgegengesetzte Forderung ergiebt sich nicht aus dem social-eudämonistischen Princip, sondern nur aus dem Princip der Culturentwickelung als sittliche Aufgabe.

Allerdings kann auch die Socialdemokratie das Wohl der künftigen Generation nur so lange in den Kreis ihrer Berechnungen ziehen, als sie in einem eudämonologischen Optimismus befangen ist, dessen Schleier früher oder später vor ihren Blicken zerreissen muss. Heisst das für das Wohl von Wesen sorgen, wenn man die noch nicht Seienden in's Sein beruft, wenn man diejenigen, welche nach der Bibel

besser daran sind als beide, Lebende und Todte, aus diesem nichts zu wünschen übrig lassenden Zustande heraufbeschwört in ein Leben voll Plage und Noth, voll Kummer und Elend, voll Langeweile und Verdruss, voll Hoffnungen und Enttäuschungen, voll Befürchtungen und Schrecknissen, voll kurzer Freuden und langer Leiden? Wenn das Wohl des Nächsten der höchste Maassstab für die Sittlichkeit des Handelns ist, wer wagt dann noch die Verantwortung zu übernehmen, dass er einem Menschen das Dasein giebt, der im glücklichsten Falle sein Leben mit Illusionen fristen wird, der aber gar leicht zum Träger unsäglicher Schmerzen und Leiden werden kann?

In der That würde auch schwerlich Jemand die Verantwortung für solche Handlung von unübersehbaren Folgen übernehmen wollen; die Menschen halten vielmehr die Fortpflanzung für ein unverantwortliches Geschäft, indem sie entweder gar nicht an die Verantwortlichkeitsfrage denken, d. h. schlechthin leichtsinnig zur Begattung schreiten, oder aber die Verantwortung auf diejenige Instanz abwälzen, welche ihnen den Fortpflanzungstrieb eingepflanzt hat. Das ist nun zwar ganz gut für einen Standpunkt der Heteronomie, der ja überhaupt persönliche Verantwortlichkeit für den Inhalt des Handelns eigentlich nicht kennt; treten wir aber auf den Standpunkt der sittlichen Autonomie hinüber, so bedarf eine solche Abwälzung der Verantwortlichkeit für gewisse Classen von Handlungen doch selbst erst der Rechtfertigung aus ethischen Principien, und das Princip der Sorge für fremdes Wohl ist so wenig im Stande, diese Rechtfertigung zu liefern, dass vielmehr nach einmal anerkannter Wahrheit des Pessimismus es als die denkbar unsittlichste aller Handlungen erscheinen muss, Wesen in's Leben zu rufen, in welchem sie einem Ueberschuss von Unlust unrettbar verfallen sind. Unsere Grossväter, die gar nicht daran zweifelten, dass das Leben das höchste der Güter sei, konnten selbstverständlich sich der unermesslichen Dankbarkeit ihrer Nachkommen für das denselben durch ihre Bemühungen geschenkte Leben sicher fühlen; aber heute, wo der Pessimismus mehr und mehr um sich greift, können die Eltern auf die Dankbarkeit der Kinder nur noch für die ihnen gewährte Erziehung, nicht mehr für deren Erzeugung rechnen. Im Gegentheil, so lange die Eltern das social-eudämonistische Princip als Maassstab der Sittlichkeit anerkennen, dürfen sie sich nicht wundern, wenn den Kindern nach gewonnener Einsicht in den Werth des Lebens ihre Erzeugung, an

demselben Maassstab der Sittlichkeit bemessen, als ein Act brutaler egoistischer Genusssucht und fluchwürdigen Leichtsinnes erscheint. Nur wenn die Culturentwickelung für wichtiger gilt, als die Glückseligkeit, nur dann kann es sittlich gerechtfertigt werden, dass man Individuen in's Dasein ruft, welche, obschon dem Elend verfallen, doch zu Trägern der weiteren Culturentwickelung bestimmt sind.

Das social-eudämonistische Princip kann es zwar nicht rechtfertigen, wenn man Wesen gegen ihren Willen von einem elenden Dasein befreit; aber es kann noch weniger eine Entschuldigung für die Grausamkeit bieten, wenn man Wesen gegen ihren Willen dem Frieden des Nichtseins entreisst. Das Princip verlangt zwar, dass man das Wohl der einmal existirenden Wesen befördern solle, aber nimmermehr kann es verlangen, dass man Wesen in die Welt setze, damit auch künftig welche da seien, deren Wohl befördert werden könne; diese naive Umkehrung fällt mit dem eudämonologischen Optimismus für immer dahin. Hört die Fortpflanzung der Menschheit auf, so endet auch ihre Qual und es mag etwaigen an ihre Stelle tretenden neuen Typen überlassen bleiben, auf gleiche Weise ihr Leiden zu kürzen. Führen die Consequenzen des social-eudämonistischen Moralprincips doch nur dahin, die Menschheit zur Thierheit zurückzuschrauben, so wird dieser Process offenbar in wünschenswerther Weise beschleunigt, wenn mindestens die an Intelligenz hervorragenden Individuen sich der Fortpflanzung und Vererbung ihrer Eigenschaften enthalten, d. h. eine umgekehrte natürliche Zuchtwahl wirken lassen.

Hiernach hinge das Heil und die Erlösung der Menschheit an möglichst weiter Verbreitung der Kinderlosigkeit, welche allmählich zu ihrem Aussterben führen soll; dieser Standpunkt hat in der That einen beredten Vertheidiger gefunden in dem Schopenhauerianer Philipp Mainländer und dessen „Philosophie der Erlösung". Mainländer verwirft den Selbstmord des Individuums, weil dieses damit die Gelegenheit aus der Hand gebe, durch Lehre und Beispiel auch für die Erlösung der übrigen Menschheit zu wirken, und fordert nur den Verzicht auf Fortpflanzung als ebenso ausreichend wie unentbehrlich für die Erlösung, d. h. definitive Vernichtung des Individuums. Es geht uns hier nichts an, dass Mainländer sich dadurch in Widerspruch setzt mit seiner Anerkennung einer geschichtlichen Entwickelung als eines Erlösungsweges der Menschheit und des Universums; denn dieser

Abfall vom ungeschichtlichen Schopenhauerianismus zur modernen historischen Weltanschauung ist selbst unvereinbar mit seinem starren Individualismus und der consequenter Weise diesem zukommenden egoistischen Pseudomoral. Was wir hier zu bemerken haben, ist allein die Unmöglichkeit, auf dem von Mainländer empfohlenen Wege zu Ende zu kommen; denn nur hervorragende Individuen werden freiwillig Keuschheit auf sich nehmen, um ihre Kinder vor dem Elend des Daseins zu bewahren, und die nach längerem Walten einer solchen negativen Zuchtwahl übrig bleibende Masse würde sich hüten, der Zumuthung Mainländer's zu entsprechen, vielmehr bald genug die leergewordenen Plätze durch ihre Sprösslinge wieder ausfüllen. Wollten die hervorragenden Geister Mainländer's Vorschrift befolgen, so würden sie mithin nichts weiter erreichen, als die Verthierung der Menschheit befördern, der Dummheit und Brutalität zum Siege über Intelligenz und Sittlichkeit verhelfen, und den ungestörten Fortgang der Tragikomödie des Lebens gegen vordringliche Kritik der Intelligenz sicherstellen.

Dies wäre nun das Gegentheil von dem, was Mainländer beabsichtigt; um dessen Ziel zu erreichen, müssten demnach die entgegengesetzten Mittel angewendet werden, d. h. die zur Einsicht gelangten Individuen müssten zunächst nicht für ihre persönliche Salvirung, sondern für den allgemeinen Sieg ihrer Einsicht Sorge tragen. Dies können sie aber nur dadurch, dass sie ihre Intelligenz und ihre Charaktereigenschaften auf Nachkommen vererben und diese durch geeignete Erziehung zu Kämpfern für ihre Idee weihen, d. h. indem sie nicht nur für ihre Lebenszeit, sondern durch ihre in den Nachkommen fortlebenden Eigenschaften auch nach ihrem Tode am geschichtlichen Entwickelungsgang der Menschheit theilnehmen. Dies setzt allerdings völligen Verzicht auf die Forderung einer individuellen Erlösung und Ersatz der egoistischen Pseudomoral durch das Moralprincip der Culturentwickelung voraus, also ein Aufgeben der specifischen Unterschiede des Mainländer'schen Standpunktes von dem meinigen. Mainländer muss entweder meinen Gesichtspunkt einer universellen Erlösung mit Ausschluss jeder individuellen acceptiren, oder er muss zu der Einsicht weiter gehen, dass die Kinderlosigkeit durch andere Mittel als durch freiwillige Keuschheit bewirkt werden muss, wenn sie zur einstigen Erlösung aller Individuen führen soll.

In der That ist seine Forderung der Virginität auch nur noch eine Reminiscenz aus der asketischen Moral Schopenhauers, die ohne organischen Zusammenhang mit seinen Grundprincipien in seiner Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie stehen geblieben ist. Bei Schopenhauer hat die Askese der Versagung der Geschlechtsbefriedigung bei ungeschwächtem Geschlechtstriebe ihren guten Sinn; bei Mainländer, wo es nur auf die Kinderlosigkeit ankommt, wird die Keuschheit zur sinnlosen Selbstquälerei. Hier muss nothwendig zur Ausrottung des Geschlechtstriebes fortgegangen werden, da die einmalige Unannehmlichkeit der Verschneidung im Vergleich mit den dauernden Entbehrungen und Kämpfen der Virginität als das kleinere Uebel bezeichnet werden muss.

Das Skopzenthum hat die Idee der Erlösung der Menschheit durch Ausrottung des Geschlechtstriebes längst praktisch in Angriff genommen und hat nicht nur deshalb, weil es weniger unerfüllbare Anforderungen an den Menschen stellt als Mainländer, mehr Aussicht als dieser, Propaganda zu machen, sondern in noch höherem Grade deshalb, weil es seine Erlösungslehre nicht in wissenschaftlicher Form, sondern im Gewande religiöser Schwärmerei zu Markte bringt. Aber es bedarf nur geringer Objectivität, um einzusehen, dass auch das Skopzenthum den Menschen noch zu viel zumuthet, und dass es nothwendig überflügelt werden muss von einer Lehre, welche den Menschen den Geschlechtsgenuss unbeschränkt gestattet und bloss den Folgen desselben vorbeugen will.

Auch dieser Standpunkt ist nichts weniger als eine Erdichtung vom grünen Tisch aus, sondern ein reales, culturgeschichtliches Phänomen, welches in dem Dreikindersystem seit lange ein, wenn auch vorläufig noch beschränktes, Herrschaftsbereich besitzt und in zudringlicher Weise durch wohlfeile Werke in allen Sprachen als das neue Evangelium der Natur, als die wahre Grundlage der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes und als die Lösung aller socialen Probleme in die Welt hinaus posaunt wird.*) Allerdings ist diese Auffassung nicht auf dem Boden des Pessimismus, sondern auf dem des

*) Die Grundzüge der Gesellschaftswissenschaft, oder physische, geschlechtliche und natürliche Religion. Eine Darstellung der wahren Ursachen und der Heilung der drei Grundübel der Gesellschaft: der Armuth, der Prostitution und der Ehelosigkeit. Von einem Doctor der Medicin. Deutsche Ausgabe: Berlin. Elwin Staude.

Optimismus erwachsen, aber gerade deshalb verdient dieselbe unsere doppelte Beachtung, weil sie recht wie dazu gemacht scheint, von der gleichfalls optimistischen Socialdemokratie über kurz oder lang adoptirt und in Wechselwirkung mit der Aufhebung der Ehe in ihren Händen eine furchtbare, culturmörderische Waffe mehr zu werden, vielleicht eine gefährlichere als alle, über welche das Arsenal der Socialdemokratie bisher verfügt. Und auch hier ist es eine merkwürdige Ironie der Geschichte, dass diese Waffe für die Socialdemokratie vom manchesternen Bourgeois-Liberalismus geschmiedet worden ist; denn es ist das Land Benthams und Mills, aus welchem das neue „Evangelium" zu uns kommt, das wesentlich als ein medicinischer Ausläufer der Ricardo-Malthusschen Uebervölkerungstheorie erscheint.

So lange diese Theorie optimistisch gefärbt ist und Kinder für ein Glück und einen Segen hält, so lange wird das Motto „Liebet, aber zeuget nicht" erst nach dem Besitz der gewünschten Anzahl von Kindern praktisch verwerthet; wenn aber die pessimistische Ueberzeugung von dem Elend des Daseins für die Erzeugten und von der überwiegenden Unlust des Kinderbesitzes für die Eltern einmal zum Durchbruch gelangt, dann wird die Empfehlung einiger Geburten als „gesundheitsdienlich für den weiblichen Organismus" schwerlich noch im Stande sein, die social-eudämonistischen Bedenken gegen Zeugung und Befruchtung zu beschwichtigen, — dann würde diese Lehre ebensogut wie das Skopzenthum oder die Schopenhauer-Mainländersche Virginität zur allgemeinen Kinderlosigkeit führen und sicherer als diese beiden, weil ohne Zumuthung von Opfern an den menschlichen Egoismus.

Ohne Zweifel haben die Vertreter dieser Lehre darin Recht, dass aus dem Gesichtspunkt des social-eudämonistischen Principes in der verhinderten Befruchtung beim Geschlechtsgenuss eine Unsittlichkeit nicht nachzuweisen ist, da keines existirenden Wesens Rechte verletzt werden, und dass der Staat nur dann dieses Verfahren mit Strafe belegen könnte, wenn er auch die Virginität (als Vergeudung befruchtungsfähiger Eier und zeugungsfähiger Spermatozoiden) für strafbar erklärte. Unsittlich ist diese Lehre allein und ausschliesslich aus dem Gesichtspunkt des Moralprincipes der Culturentwickelung, weil die von ihr empfohlene Vergeudung von Keimen die Zahl der concurrenzfähigen Individuen und dadurch die Intensität des Kampfes um's Dasein vermindert, d. h. das Triebwerk des Culturfortschrittes

hemmt. Also gerade dasjenige, was durch diese Lehre im Interesse der Humanität erreicht werden sollte, die Milderung des Elendes der Menschheit im Kampf um's Dasein, gerade das ist es, was ihr den Stempel der Unsittlichkeit auf die Stirn drückt, weil dieses Ziel ein culturwidriges ist, so lange die natürliche Zuchtwahl für den Menschheitsfortschritt nicht entbehrlich, d. h. durch künstliche Zuchtwahl ersetzbar wird.

Insbesondere, so lange noch colonisationsfähige Länder auf Erden zu finden sind, ist jede Lehre, welche die Fortpflanzung beschränkt, im höchsten Grade ethisch verwerflich zu nennen; denn nur dadurch können die höher cultivirten Racen ihre Culturaufgabe erfüllen, dass sie mehr und mehr sich über die Erde verbreiten (d. h. einen für Colonisationszwecke verfügbaren Ueberschuss an Geburten liefern), damit aus den so geographisch verbreiteten Culturracen mit der Zeit neue Varietäten sich herausbilden, welche dem Kampf um's Dasein und der Höherbildung des Menschentypus neue Angriffspunkte bieten. Alle solche sittlich anrüchigen Standpunkte wie Virginität, Skopzenthum, oder verhinderte Befruchtung, können von Männern vertreten werden, die mit aufrichtigem sittlichen Ernst sich um das Wohl der Menschheit bemühen, und nur darin fehl gehen, dass sie den Widerstreit des eudämonistischen und evolutionistischen Principes und den unbedingten Vorrang des letzteren verkennen. —

Die soeben angestellten Betrachtungen gewinnen eine doppelte Wichtigkeit und lassen die Bedeutung des Moralprincipes der Culturentwickelung im grellsten Lichte erscheinen, wenn wir uns daran erinnern, dass diese Frage über die principielle Stellungnahme der gegenwärtigen Generation zu der zukünftigen entscheidend ist für die culturgeschichtliche Stellung des weiblichen Geschlechtes und für die Gesammtheit der ihr zu stellenden sittlichen Aufgaben. Für den Mann ist die Frage wesentlich nur eine wirthschaftliche Frage, und auch das nur so lange, als noch die Ehe besteht, und dem Familienvater die Unterhaltungspflicht für die Familie obliegt; für das Weib aber ist sie Leibes- und Lebensfrage, die Frage aller Fragen, da sie den Mittelpunkt betrifft, um den ihr leibliches und seelisches Leben sich dreht. Wie schon oben bemerkt, ist das, was man heute als Frauenfrage erörtert, zunächst eben nicht Frauenfrage, sondern Jungfernfrage; für die Frauen giebt es nur eine Frage, das ist die Kinderfrage, oder um noch deutlicher zu

sein, da es sich für sie in erster Reihe darum handelt, die Kinder zu bekommen, die Gebärfrage.

Dass es der Beruf der Frau sei, Kinder zu gebären und zu erziehen, ist eine bis heute noch nicht angetastete Wahrheit, da alles Streben des weiblichen Geschlechtes nach anderweitigen Berufszweigen bis jetzt wesentlich nur ein Streben nach Ersatz für den eigentlichen Frauenberuf im Falle fortdauernder Jungfernschaft ist. Das tragikomische Heirathsfieber der alternden Mädchen beweist zur Genüge, wie gern sie bereit sind, jeden andern Beruf für den Frauenberuf aufzugeben. Wenn dem aber so ist, so erhellt, wie einschneidend die ganze culturgeschichtliche Stellung des weiblichen Geschlechtes durch die zeitweilige Herrschaft eines Moralprincipes betroffen werden muss, dessen Consequenzen, wie soeben gezeigt, diesen bisher als selbstverständlich betrachteten Beruf als einen sittlich nicht zu rechtfertigenden erscheinen lassen. Um die hier signalisirte Gefahr dieser Consequenzen des social-eudämonistischen Principes noch zu verstärken, kommt ferner hinzu, erstens dass die Frauen in Folge der bei ihnen überwiegenden Gefühlsmoral von vornherein geneigt sind, einem Moralprincip zuzustimmen, welches das grösstmögliche Wohl der empfindenden Wesen als Ziel des Handelns hinstellt, und zweitens, dass die gegen die Kinderzeugung gerichteten Consequenzen dieses Princips bei der Frau an deren Egoismus einen mächtigen Bundesgenossen finden.

Der Instinct nach dem Besitz von Kindern ist bei jungen Frauen und Mädchen keineswegs so allgemein und entschieden ausgeprägt, als man gemeinhin annimmt, und als die Mädchen selbst dies erheucheln, um dadurch die Männer anzuziehen; erst in reiferen Jahren pflegen kinderlose Frauen ihren Zustand als schmerzliche Entbehrung im Vergleich zu ihren kinderbesitzenden Altersgenossinnen zu fühlen, die sie früher wohl wegen ihrer Kinderplage spöttisch bemitleidet haben. Meist geschieht es mehr, um den Mann zufrieden zu stellen, als um ihrer selbst willen, wenn junge Frauen sich Kinder wünschen; der Mutterinstinct erwacht erst, wenn der hilfefordernde junge Weltbürger wirklich da ist. Der Egoismus des Weibes ist also bei der Frage nach zukünftigen Kindern in positiver Richtung weniger betheiligt, als gewöhnlich angenommen wird, und namentlich kommt diese etwaige positive Betheiligung gänzlich in Fortfall, wenn ein bis zwei Kinder bereits da sind; negativ dagegen ist der Egoismus des Weibes bei dieser Frage auf das allerstärkste betheiligt, da ihrer

Person die ganzen Unbequemlichkeiten, Gesundheitsstörungen und Widerwärtigkeiten der Schwangerschaft, die Qual, Angst und Gefahr der Entbindung, die Lästigkeit des Wochenbettes, die etwaigen Nachkrankheiten, organischen Leiden und allgemeine Kräfteschädigung, die Pflege des Neugeborenen mit ihrem Schmutz, ihrer geistlosen Einförmigkeit, ihrem gestörten Schlaf und ihrem widerwärtigen nervös machenden Lärm zufällt. Wenn der Soldat in's Feld zieht, so hat er doch immerhin die Hoffnung, unverwundet heimzukehren, für das Weib aber ist die Ehe ein Feldzug, bei dem sie im Voraus weiss, dass sie aus keiner Affaire desselben unverwundet hervorgehen kann. In die erste Schwangerschaft tritt die junge Frau noch aus Unerfahrenheit muthig ein, wie der Soldat in die erste Schlacht; aber das zweite und dritte Mal, dass beide in's Feuer müssen, ist die Angst weit grösser als man gewöhnlich ahnt, weil beide sich schämen, ihre Angst merken zu lassen. Bei Frauen, wo eine lebhafte Phantasie die Schrecken der Zukunft anschaulich anticipirt, ist nach der Bekanntschaft mit dem Gebären die Angst vor einer neuen Schwangerschaft oft so gross, dass dieses beständig über ihnen schwebende Damoklesschwert allein ausreicht, ihnen die Ehe zu verleiden.

Nur wenige Männer haben Gelegenheit und noch wenigere geben sich die Mühe, derartige sorgfältig verschleierte Familiengeheimnisse zu lüften; aber im Volksmund spricht sich doch die Ahnung davon aus, dass die passive Ergebung des Weibes in ihr Schicksal dazu erforderlich ist, um ihren Beruf immer von Neuem geduldig zu erfüllen, wie beispielsweise die Redensart beweist, dass, wenn das Kinderkriegen umschichtig zwischen Mann und Frau wechselte, keine Ehe mehr als drei Kinder haben würde (wovon die Frau das erste und dritte). In der Masse des Volkes ist der thierische Stumpfsinn der Weiber noch gross genug, um an keine Rebellion gegen das gedankenlos hingenommene Schicksal zu denken, und der Leichtsinn so absolut, dass beim Genuss des Augenblickes jeder Gedanke an die Folgen der Zukunft aus dem Spiele bleibt. So weit aber die Reflexion erwacht ist, wirkt theils die Heteronomie des göttlichen, kirchlich vermittelten Gebotes als mächtiger Damm gegen egoistische Gelüste, theils gewährt die Illusion des eudämonologischen Optimismus die Genugthuung, dass die von der Mutter ausgestandenen Leiden dereinst den Kindern zu Gute kommen, theils endlich ist der geschlechtliche Instinct zu stark, um sich durch Reflexion zurückdrängen zu lassen, und ein Mittel, um

den Geschlechtsgenuss mit der verhinderten Zeugung zu verbinden, der Menge noch unbekannt.

Aber wie nun, wenn der Damm der Heteronomie sinkt, die Illusion von dem Glück des Lebens für die Kinder mehr und mehr schwindet und die Bekanntschaft mit der Möglichkeit des unfruchtbaren Geschlechtsgenusses durch den buchhändlerischen Speculationsvertrieb einschlägiger Literatur immer weiter um sich greift? Wie dann, wenn auch der Mann die Verantwortung der Fortpflanzung zu scheuen anfängt, und es nicht mehr über sich gewinnen mag, um eines Kindes willen ein geliebtes Weib allen Gefahren und Qualen der Schwangerschaft und Entbindung auszusetzen, nachdem er dieselben einmal anschaulich kennen gelernt hat, wenn also für das Weib auch das Motiv fortfällt, diese Leiden dem Manne zu Liebe zu ertragen? Wie dann, wenn die Ausbildung der Mädchen zu einem Specialberuf allgemein und die Fortführung dieses Berufes auch in der Ehe die Regel wird, also die kinderlose Frau aufhört, ein berufsloser Parasit der Gesellschaft zu sein? Wie dann, wenn man sich vorstellt, dass bei weiterem Siege der socialdemokratischen Ideen die freie Liebe an die Stelle der Ehe tritt und die Kinder aufhören, als wichtigste Familienbestandtheile Gegenstand der ausschliesslichen Elternliebe zu sein? Sollte wirklich Jemand so naiv sein, zu glauben, dass unter solchen Umständen nicht die wirkliche Frauenfrage handgreiflich als allgemeiner „Gebärstrike“ des weiblichen Geschlechts offen an's Tageslicht treten würde, die jetzt nur noch verstohlen im Finstern schleicht?

Solche Perspectiven zu vertuschen, ist der schlechteste Dienst, den man der Cultur und Sittlichkeit leisten kann; im Gegentheil, so widerwärtig ihre Besprechung ist, man muss sie gewaltsam an's Licht ziehen, so lange es noch Zeit ist, damit die vor den Consequenzen ihrer zeitbeherrschenden Principien erschreckende Menschheit die Kritik an diese Principien lege und ihre Entwickelung in Bahnen lenke, welche nicht wie dieser Weg die durch Jahrtausende mühsam errungene Cultur in den Abgrund einer feigen Zurückziehung vom schmerzlichen Kampf des Lebens stürzt.

Die Vorsehung, welche bis hierher die Culturentwickelung weise geleitet hat, würde übrigens dafür schon Sorge tragen, dass ein solches Attentat gegen die Fortpflanzung nur einen localen Charakter

behielte, d. h. dass es nur zur Vernichtung einer ihre fernere Unfähigkeit zum Culturträger dadurch bekundenden Race, aber nicht zur Vernichtung der Menschheit führen würde. Das Weltgericht der Weltgeschichte würde auch in solchem Falle seine Herrlichkeit dadurch offenbaren, dass die vom Opferdienste der Culturentwickelung abgefallenen und in den Consequenzen eines einseitigen Eudämonismus verkommener Völker an sich selber das Gericht vollziehen und frischeren und opferwilligeren Racen Platz machen zur Fortsetzung der Culturentwickelung. Auch dafür wird die Vorsehung Sorge tragen, dass solche Grundsätze in einem Volk oder einer Race nicht eher zur praktischen Geltung gelangen können, als bis dieselben alle Impulse, welche sie der Culturentwickelung zu geben vermochten, auch wirklich erschöpft, d. h. ihre ethnologische Lebenspotenz ausgelebt haben; dann allerdings heisst es hier wie immer unbarmherzig: „der Mohr hat seine Schuldigkeit gethan, der Mohr kann gehn," und es bleibt schliesslich ganz gleichgültig, auf welchem Wege dieser Abgang von der Bühne der Geschichte bewerkstelligt wird. Es ist deshalb die schon früher angedeutete Perspective gar nicht als unmöglich ausgeschlossen, dass der Socialdemokratie für die heutigen Culturvölker eine negative geschichtliche Mission bestimmt sein kann, die aber jedenfalls erst dann sich erfüllen kann, wenn diese Völker alle ihre positiven Culturaufgaben erschöpfend erledigt haben.

Durch diese Betrachtungen tritt nun die Culturmission des weiblichen Geschlechts in eine neue Beleuchtung als zugleich vornehmste ethische Aufgabe desselben.

Wenn im Kriege im Allgemeinen die Stellung und Ausbildung der Reserven eine ebenso wichtige Aufgabe ist wie die Führung der Combattanten, so wird die Wichtigkeit der ersteren Aufgabe um so überwiegender und ihre unverdrossene und sorgfältige Lösung um so entscheidender für den Ausgang des Krieges, je mehr derselbe sich in die Länge zieht. Kein Krieg aber ist langwieriger als der Culturkampf der Menschheit, und deshalb ist in keinem andern Kampfe derjenigen Instanz, welche die Reserven stellt und ausbildet, eine so überlegene Bedeutung beizumessen. Der Mutterschooss der Menschheitsreserve im Culturkampf ist aber das Weib. Während der Kampfplatz des Mannes das Schlachtfeld und die Werkstatt der Hand und des Gedankens ist, schlägt das Weib die Schlachten des Lebens im

Wochenbett und in der Kinderstube, und man kann nicht sagen, dass ihm dabei der leichtere Antheil zugefallen sei. Denn es ist in gewisser Hinsicht schwerer, Widerwärtigkeiten, die an einen herankommen, geduldig zu ertragen, als Gefahren und Leiden muthig entgegen zu gehen. So empfindet eine Truppe, die stundenlang im feindlichen Granatfeuer als Reserve hat unthätig ausharren müssen, es als eine Art Erlösung, wenn ihr das Zeichen zum Sturm gegen die feindliche Stellung gegegeben wird. Der Mensch meint das Uebel leichter ertragen zu können, wenn ihm nur vergönnt ist, eine energische Activität gegen dasselbe entfalten zu können, mag die Hoffnung, das Uebel zu besiegen, dabei auch noch so gering sein.

Noch grösser stellt der Unterschied sich dadurch, dass der activ thätige Theil weit directer an der Förderung des Zweckes sich betheiligt fühlt, welche durch die übernommenen Leiden herbeigeführt werden soll. Wer eine Schanze hat stürmen helfen, sieht vor Augen, was er zur Förderung des Kriegszieles beigetragen hat; wer aber die Recruten eines Ersatzbataillons drillt, der kann nicht seinen Antheil an den Leistungen mit Händen greifen, durch welche diese Recruten dereinst in den Gang des Krieges eingreifen werden. So fühlt der Mann, der an der Culturarbeit direct mitwirkt, sich auch ideell belohnt durch den Culturwerth seiner Leistungen und die Anerkennung, welche dieselbe finden; das Weib aber erlebt entweder die Leistungen der Kinder gar nicht, oder diese sind bei Töchtern selbst wiederum indirecter Natur, oder aber, wenn sie auf die directen Leistungen ihrer Söhne stolz sein kann, so denkt doch Niemand so leicht an das sittliche Verdienst der Mutter, welche sie geboren und erzogen, und es ist auch der thatsächliche Antheil der Mutter an dem, was aus den Söhnen geworden ist, selbst bei genauer Kenntniss ihres Entwickelungsganges kaum zu constatiren. Zwar hat es niemals an Stimmen gefehlt, welche den indirecten Antheil des weiblichen Geschlechts an der Culturentwickelung der Menschheit in seiner wahren Bedeutung gewürdigt haben (und grade in neuerer Zeit hat man angefangen, den Müttern grosser Männer eine freilich oft nach Curiositätenkrämerei schmeckende Beachtung zu schenken); aber es bleibt doch noch sehr viel zu thun übrig, um einer würdigeren Auffassung von der Culturaufgabe des weiblichen Geschlechts allgemeineren Eingang zu verschaffen.

Vor allen Dingen handelt es sich darum, dem weiblichen Geschlechte selbst ein klares und sicheres Bewusstsein seiner sittlichen

Aufgabe beizubringen; denn so lange die Frauen fortfahren, das Geschäft des Gebärens und Erziehens ohne rechte Ahnung von einem sittlichen Werth dieser Leistungen aus blossem Stumpfsinn oder in instinctiver Gedankenlosigkeit fortzusetzen, ist es kaum zu verlangen, dass die Männer vor dem Frauenberuf das Gefühl einer sittlichen Achtung gewinnen sollen. Wenn in Frankreich der gebildete Mann sich genirt, mit seiner schwangeren Frau am Arm über die Strasse zu gehen, und wenn in deutschen Grossstädten eine hochschwangere Frau auf der Strasse spöttische Blicke und Bemerkungen vom Pöbel zu sehen und zu hören bekommt, so sind das kleine aber beachtenswerthe Symptome, wie viel in zweien der vorgeschrittensten Culturvölker noch an einer allgemeinen Würdigung des Frauenberufes fehlt. Ein Hauptgrund dafür, dass hieran noch soviel fehlt, dürfte in der ängstlichen Verschleierung aller Elemente des normalen Geschlechtslebens zu suchen sein, zu welcher dann als unvermeidliche Kehrseite ein sittenverderbliches Sichbreitmachen der abnormen Auswüchse des Geschlechtslebens hervorspringt, das rückwärts auf die ganze Sphäre des Geschlechtslebens und auf den in ihr wurzelnden Frauenberuf discreditirend wirkt. Gleich dem Strauss den Kopf unter den Flügel stecken, um die Aufgaben des normalen Geschlechtslebens mit Gewalt nicht sehen zu wollen, ist in unserer Mädchenerziehung ein sehr gewöhnlicher, aber sehr schwer sich rächender Fehler; denn er pflanzt den Mädchen eine gewisse Scham vor ihrem Beruf ein, so dass die höchste ihrer sittlichen Aufgaben ihnen in ein sittlich bedenkliches Licht gerückt wird und sie z. B. die Nase darüber rümpfen, wenn ihre verheirathete Schulfreundin pünktlich neun Monate nach der Hochzeit ein Kind bekommt, oder sich mit spöttisch verzogenen Mundwinkeln mittheilen, dass eine Andere „schon wieder einmal" guter Hoffnung sei. Die so durch eine verkehrte Erziehung künstlich erzeugte Missachtung vor dem Frauenberuf als einem gar nicht „fashionablen" ist das culturgefährlichste Gift, das bisher in unsere gebildeten Kreise Eingang gefunden hat und die sicherste Vorstufe zu deren sittlicher Auflösung, nnd es scheint an der Zeit, einmal mit lauter Stimme vor der hier im graciösen Faltenwurf einherschreitenden Unsittlichkeit zu warnen, von deren wahrem Charakter die Opfer einer verkehrten Erziehung meistens gar keine Ahnung haben.

Wenn die früher wirksamen Geduldsmotive (wie religiöser Glaube,

optimistische Illusionen u. s. w.) sich abschwächen, so ist es an der Zeit, den heranwachsenden Mädchen klar zu machen, dass ihr Beruf, wie er durch ihr Geschlecht vorgezeichnet ist, nur in der Stellung als Gattin und Mutter sich erfüllen lässt, dass er in nichts anderem besteht, als in dem Gebären und Erziehen von Kindern, dass die tüchtigste und am höchsten zu ehrende Frau diejenige ist, welche der Menschheit die grösste Zahl besterzogener Kinder geschenkt hat, und dass alle sogenannte Berufsbildung der Mädchen nur einen traurigen Nothbehelf für diejenigen bildet, welche das Unglück gahabt haben, ihren wahren Beruf zu verfehlen. Eine Jungfrau, die nicht heirathen mag, um nicht die Pflichten der Gattin und Mutter zu erfüllen, gleicht einem Jüngling, der seinem Vaterlande den Rücken kehrt, um nicht an dessen Vertheidigung mitwirken zu müssen; eine Frau, die aus Furcht vor dem Gebären und aus Widerwillen gegen die Kinderpflege der Befruchtung zu entgehen bemüht ist, gleicht einem feigen Soldaten, der sich während der Schlacht in einen Graben legt, aber nachher sich nicht weigert, die Früchte des von Anderen erfochtenen Sieges mitzugeniessen. Nur ist die Unsittlichkeit der ehrlosen Feigheit auf Seiten der Frau darum viel grösser, weil dieselbe damit gewöhnlich den einzigen Beruf verleugnet, durch welchen sie als Frau an der Culturentwickelung thätigen Antheil nehmen kann, während der Mann, der sich als Feigling im Gefecht benimmt, doch immer noch durch seinen Beruf ein wichtiger activer Mitarbeiter am Culturprocess der Menschheit sein oder werden kann. Nur ein derartiges Zurückbleiben hinter dem Durchschnittstypus der Race kann für ein Weib als Entschuldigung für das Fernbleiben vom Fortpflanzungsgeschäft gelten, welches voraussichtlich zu Nachkommen führen würde, die nicht als concurrenzfähig im Kampfe um's Dasein zu betrachten wären, also denselben doch nicht fördern würden. Dagegen ist es keineswegs eine Bedingung zur Betheiligung am Fortpflanzungsgeschäft, dass man sich positiv hervorragender, d. h. vererbungswürdiger Eigenschaften des Körpers oder Geistes bewusst sei; denn es kommt auch darauf an, dem Concurrenzkampf eine möglichst grosse Zahl von Kämpfern zu liefern, damit die Auslese eine wirksame und der Sieg den hervorragenden Individuen nicht zu leicht werde. Dasselbe gilt für die inferioren Racen, welche gleichfalls sich energisch fortpflanzen sollen, damit den superioren Racen der Sieg erschwert und die Anspannung ihrer Kräfte nicht erspart werde.

Immer dringlicher wird in der Gegenwart die pädagogische Aufgabe, an Stelle der mehr und mehr versagenden früheren Motive zur geduldigen Erfüllung des Frauenberufes das siegreiche Bewusstsein seiner unermesslich hohen sittlichen Bedeutung zu setzen, und diese sittliche Bedeutung zur Entschleierung des Widerstreites zwischen eudämonologischem Pessimismus und evolutionistischem Optimismus, zwischen Glückseligkeit und Culturfortschritt in die hellste Beleuchtung zu rücken. Die Mädchen sollen lernen, dass die Ehe kein Paradies und die Mutterschaft keine Zuckerlecke ist, damit sie aufhören, sich aus eudämonistischen Illusionen zum Eintritt in die Ehe zu drängen; sie sollen lernen, dass, grade weil dem so ist, des Weibes Verdienst und sittliche Hoheit darin liegt, opferwillig und opferfreudig den Beruf seines Geschlechtes zu erfüllen.

Diese pädagogische Aufgabe ist nun freilich nichts weniger als leicht zu erfüllen. Die Schwierigkeiten liegen darin, dass die Frauen wenig der Vernunftmoral, also auch wenig dem teleologischen Moralprincip zugänglich sind, dass die geschichtliche Weltanschauung ihnen fern liegt, dass sie in echtem Spiessbürgersinn sich weder um die Zukunft der Menschheit, noch um den Sieg ihrer Race im Kampfe um's Dasein zu bekümmern Lust haben, vielmehr ihre instinctiven moralischen Gefühle meist nur auf persönlich ihnen bekannte Individuen ihrer Umgebung in Anwendung zu bringen geneigt sind, also selbst das social-eudämonistische Moralprincip nicht sowohl in Gestalt der Sorge um das abstracte Gemeinwohl als vielmehr in derjenigen um das Wohl der ihnen nahestehenden concreten Individuen sich aneignen. Insbesondere die deutsche Frauenwelt, die so lange Zeit eines Vaterlandes entbehrte und sich mit Kirchthurmpatriotismus begnügte, bedarf in der Erziehung einer kräftigen Hebung des Patriotismus und Nationalgefühles, um zunächst zu einem erweiterten Horizont für das social-eudämonistische Moralprincip zu gelangen, dann aber in noch höherem Grade einer Wirkung des geschichtlichen Sinnes, einer Durchtränkung mit historischer Weltanschauung und mit der Begeisterung für das Culturprincip der Entwickelung. Zu diesem Zweck muss die Culturgeschichte zur Grundlage des ganzen Mädchenunterrichts in den oberen Classen gemacht werden, und zwar die Culturgeschichte in der dem weiblichen Gemüth am meisten zusagenden Gestalt, d. h. als ästhetische Culturgeschichte oder Entwickelungsgeschichte der Ideale der Menschheit, und als Einleitung zu dieser Culturgeschichte darf die

organische Entwickelungsgeschichte des Thierreiches bis zum Menschen, sowie der Fortschritt der Menschheit vom Zustande völliger Thierheit bis zum Beginn ihrer Geschichte im engeren Sinne nicht unberührt bleiben.

Sollten diese Mittel sich als unzureichend erweisen, um die Frauen nach einmal erlangter Einsicht in den Widerstreit zwischen Eudämonismus und Evolutionismus für den letzteren Partei ergreifen zu lassen, so würde damit auf's Neue sich bestätigen, dass das weibliche Geschlecht im Durchschnitt nicht dazu veranlagt scheint, die Fesseln der sittlichen Heteronomie gänzlich abzustreifen (vgl. oben S. 521 und 525—526), und es würde dann für das männliche Geschlecht die zwiefache Aufgabe übrig bleiben, erstens für die Aufrechterhaltung, beziehungsweise Wiederherstellung einer solchen Sitte zu wirken, dass dieselbe auf das weibliche Geschlecht als Autorität im Sinne des Principes der Culturentwickelung motivirend wirkt, und zweitens seinerseits an diesem Princip und der Gewohnheit eines opferwilligen Dienstes für dasselbe um so energischer festzuhalten, damit die hierdurch befestigten, beziehungsweise modificirten Instincte sich väterlicherseits nicht nur auf die Söhne, sondern auch auf die Töchter vererben. Beide Wege sind jedenfalls auch dann nicht zu vernachlässigen, wenn man an der Hoffnung festhält, dass mindestens ein gewisser Theil des weiblichen Geschlechtes zur sittlichen Autonomie befähigt sei, und dass die Entwickelung dieser Anlage durch eine Erziehung in dem angedeuteten Sinne geweckt und wesentlich gefördert werden könne. Der gefährlichste Gegner einer solchen Entwickelung ist und bleibt aber die Verquickung der individual-eudämonistischen Pseudomoral mit dem social-eudämonistischen Moralprincip, wie dieselbe durch den theoretischen Materialismus, Sensualismus und die mechanistische Weltanschauung befördert und vom Liberalismus und der Socialdemokratie auf ihre Fahne geschrieben und Schritt vor Schritt in ihren praktischen Consequenzen ausgebeutet wird.

Aehnlich wie in der Stellung der Frauen zeigt sich auch in derjenigen der Kinder und der heranwachsenden Jugend der Widerstreit des eudämonistischen und evolutionistischen Principes. Wenn irgendwo der Eudämonismus berechtigt scheint, so ist es in jenem goldenen Zeitalter des Individuums, wo Arbeit und Sorge noch nicht das Leben erfüllen, wo die Reflexion über die zu erduldenden Leiden

noch nicht deren Druck durch das Echo der Vergangenheit und die Vorwegnahme der Zukunft vervielfältigt, wo die Sinne und der Geist noch frisch und unermüdet alle neuen Eindrücke geniessen, kurz, wo die Empfindungsfeinheit und die vielseitigen Interessen des Menschen sich mit dem glücklichen Leichtsinn und Augenblicksleben des Thieres verschmelzen. Wenn man zu der Einsicht gelangt, dass die Hintenansetzung der individuellen wie der allgemeinen Glückseligkeit hinter die Theilnahme an der Entwickelung das unerbittliche Gebot einer harten Pflicht für die arbeitsfähigen, d. h. erwachsenen Menschen ist, so möchte man doch so gern das goldene Kindheitsalter von jenem harten Gesetz ausgenommen wissen, damit der Blick des arbeitsmüden Menschen in der Wüste des Lebens doch wenigstens auf eine freundliche Oase treffe, auf der er mitgeniessend verweilen könne.

Aber auch diese Hoffnung muss dem unersättlichen Moloch des Entwickelungsprincipes geopfert werden, oder wenigstens muss das Asyl der arbeitsfreien Kindheit auf die Jahre vom Ende des Säuglingsalters bis zum Beginn der Schulzeit eingeschränkt werden; denn dann beginnt die Arbeit der Vorbereitung zur künftigen Leistungsfähigkeit und diese Arbeit ist in extensiver wie in intensiver Richtung nicht minder hart, als die der wirklichen Production. Zu immer riesigeren Dimensionen schwillt der Lernstoff an, und keine der um die Aufmerksamkeit der Jugend ringenden Parteien will etwas von ihren Ansprüchen aufgeben. Immer grösser wird die Zahl der Schulstunden, immer gespannter die Anforderungen an häuslichen Fleiss; immer dringender wird die Voraussetzung, die allgemeine Bildung, welche die Schule gewährt, durch Privatstunden neben dem Unterricht zu ergänzen. Immer früher beginnt die Lernzeit des Kindes, um das gesammte Pensum zu bewältigen, und immer weniger gelingt diese Bewältigung zur rechten Zeit. Immer ermüdeter und geistig abgespannter treten die Jünglinge in das Leben und den Beruf ein, welche doch die Vollkraft und höchste Frische des Geistes verlangen; immer ungeeigneter und unlustiger zur Erfüllung des Frauenberufes werden die Mädchen durch die gesteigerte Schulbildung. Beim Knabenunterricht ist die Spannung des Bogens nachgerade auf einem Punkt angelangt, wo trotz der gegen früher so sehr verbesserten Schuleinrichtungen die gesundheitlichen Folgen in erschreckender Weise zur Umkehr mahnen, auch wenn nicht die abgestumpfte Fähigkeit unserer Jugend, sich für geistige Probleme zu interessiren und für Ideen zu

begeistern, als Merkmal der Ueberbürdung hinzukäme; beim Mädchenunterricht ist aber der causale Zusammenhang einer verlängerten Schulzeit und intensiv gesteigerten Gehirndressur mit der Abnahme der Ehen in den gebildeten Ständen und der hierdurch hervorgerufenen Jungfernfrage noch keineswegs gewürdigt worden. Der weibliche Organismus ist zarter als der männliche und verträgt deshalb weniger hygienische Misshandlungen, wie das Sitzen auf Schulbänken in vollen Classenzimmern eine ist und bleiben wird. Das weibliche Gehirn ist ebenfalls zarter als das männliche und verträgt deshalb noch weniger als dieses eine übertriebene Dressur ohne Schädigung seiner instinctiven Dispositionen, d. h. ohne Beeinträchtigung seines gesunden Gefühles, seines feinen Tactes, seines normalen Urtheilsvermögens. Wenn schon die Jungen über dem vielen Lernstoff sich d u m m lernen, wie viel mehr muss das erst bei Mädchen geschehen; denn wo der Mann nur pedantisch erscheint, ist das Weib schon verschroben.

Dazu kommt noch die beim weiblichen Geschlecht viel eingreifendere Schädigung der Leistungsfähigkeit der Sexualsphäre bei Ueberanspannung des Hirns und Nervensystems; die Zöglinge der höheren Töchterschulen und weiblichen Seminare bringen zu den reproductiven und expulsiven Functionen des weiblichen Organismus eine bereits durch anderweitigen Verbrauch so geschwächte Innervationskraft mit, dass ihre Gesundheit nach einigen aufeinanderfolgenden Geburten gewöhnlich für die Dauer erschüttert und untergraben, oft unheilbar zerrüttet ist. Durch die Eitelkeit einer im Grunde doch werthlosen Halbbildung fühlen sie sich aber auch zu gut geworden für die Erfüllung ihres natürlichen Berufes, und sie unterziehen sich demselben nur noch mit Widerwillen und Klagen. Dadurch verleiden sie den Männern das Heirathen ebensosehr als durch ihre Ansprüche an Comfort und Bedienung, welche ihnen die gröberen Lasten ihres Berufes abnehmen und denselben allererst erträglich machen sollen. Denn diese Ansprüche sind nur bei höherem Einkommen zu befriedigen, als die Mehrzahl der gebildeten Männer in den heirathslustigsten Jahren erzielt, und die Folge davon ist, dass die Männer entweder erst in späteren Lebensjahren heirathen, oder wenn sie es jung und mit unzureichenden Mitteln wagen, sich die Ehe durch eine sich unglücklich fühlende Frau verleidet sehen. Unter solchen Erfahrungen der Männerwelt mindert sich die Zahl der Ehen trotz unverminderter Heirathslust der Mädchen, und dadurch steigt einerseits die Procent-

zahl der auf selbstständigen Erwerb angewiesenen Jungfern, andererseits die Prostitutionsprämie, also auch der Umfang der Prostitution.

Die Abhilfe für diese Uebelstände in einer weiteren Steigerung der Mädchenbildung zu suchen, ist aber so verkehrt wie möglich, da sie gerade eine Hauptursache steigert, aus der jene Uebelstände entsprungen sind. Eine gründliche Abhilfe ist nur zu schaffen, wenn die auf blendenden Schein berechnete Halbbildung der Mädchen*) über Bord geworfen und die Zahl der Schulstunden auf täglich drei verringert wird. Das Nachplappern conventioneller Phrasen in modernen fremden Sprachen ist für die Culturentwickelung so werthlos, wie etwa das Plappern der Papageien; was aber den Mädchen, wie oben gezeigt, Noth thut, Culturgeschichte und ästhetische Bildung, davon bekommen sie bis jetzt kaum die blasseste Ahnung.

Wie die Ueberbürdung der Knaben mit dem Lernstoff ohne Schädigung, vielmehr unter Beförderung ihrer allgemeinen Bildung, abzustellen sei, habe ich in meiner Schrift „Zur Reform des höheren Schulwesens“ auseinandergesetzt, habe dort aber auch darauf hingewiesen, dass bis zur Verwirklichung dieser oder ähnlicher Reformvorschläge der Lernstoff auf allen Gebieten von Neuem so angewachsen sein wird, dass jederzeit die vollste Anspannung der jugendlichen Arbeitskraft nöthig sein wird, um den Erfordernissen einer allgemeinen Bildung gerecht zu werden. Wenn es auch gelingt, die schreiendsten Missstände in dieser Richtung zu beseitigen (wozu bisher noch keine Anstalten getroffen), so wird doch nie wieder eine Zeit für die Jugend der Culturvölker kommen, wo dieselbe wie früher sich in Freiheit ihres Lebens freuen kann; immer unerbittlicher wird die Arbeitsaufgabe des Lebens ihre dunkelen Schatten auch in die Kindheit hineinwerfen und deren unschuldiges Behagen mit den Sorgen

*) Dass unsere Zeit nur noch verschrobene Blaustrümpfe, aber keine wirklich bedeutenden Frauen mehr producirt, wie sie in der Zeit vor Errichtung der höheren Töchterschulen zu finden sind, ist nur ein Symptom dafür, dass die höhere Töchterschulbildung jede feiner veranlagte und ungewöhnliche weibliche Individualität ihres originellen Duftes beraubt, indem sie dieselbe in die Schablone der Mittelmässigkeit einzwängt. Die Bildungsmittel der Literatur sind jetzt so viel besser und so viel zugänglicher als vor fünfzig Jahren, dass bei einem auf die Elementargegenstände beschränkten weiblichen Schulunterricht nicht so leicht ein in den gebildeten Ständen geborenes hervorragendes weibliches Talent aus Mangel an Stoffzufuhr verkümmern würde, wie sie jetzt unter der Drillerei mit unzusagendem Lernstoff thatsächlich verkümmern.

und Bitterkeiten einer künstlich anticipirten Concurrenz des Ehrgeizes vergiften. Es gehört die ganze Verblendung einer eingefleischten Schulmeisterseele dazu, um in den durch solche Stimulantien in der Kinderseele herbeigeführten Erregungen an einen Ueberschuss von Lust zu glauben, um die harte teleologische Nothwendigkeit des Schulzwanges mit der Illusion eines Glückes für die Kinder zu bemänteln. Wie die Frauen durch ihre Gestellung und Erziehung der Kämpfer, so sind die Kinder der Culturvölker berufen, durch ernste und eifrige Vorbereitung für ihren künftigen Beruf am Kampf um die Culturentwickelung Theil zu nehmen. Keinem, der Mensch heisst, bleibt es erspart, den Widerstreit des eudämonistischen und evolutionistischen Principes persönlich durchzukosten, gleichviel welches Alters und Geschlechtes er sei.

Vom Standpunkt des Moralprincipes der Entwickelung gewinnt auch die Frage der Wohlthätigkeit und Armenpflege eine wesentlich andere Physiognomie als aus demjenigen der Gefühlsmoral und des social-eudämonistischen Moralprincipes. Letzteres verlangt freilich in seinen letzten Consequenzen die volle Gleichheit des Besitzes und eine dieser Forderung entsprechende Organisation der Gesellschaft; insoweit aber diese Consequenzen gegenwärtig noch nicht durchgeführt sind, verlangt es von dem reichen mit Besitz gesegneten Individuum, dass es wenigstens eines Theils desselben sich freiwillig zu Gunsten der Bedürftigsten entäussere, d. h. wohlthätig sei, wie auch das Moralprincip des Mitleides dies als die höchste aller Pflichten erscheinen lässt.

Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit werden in allen Religionen als Cardinaltugenden gepriesen, ganz besonders im Buddhismus und in den älteren Gestalten des Christenthums, während der realistische Zug der letzten Jahrhunderte selbst innerhalb des Christenthums abweichende Tendenzen hat hervortreten lassen. Namentlich ist letzteres im Protestantismus der germanischen Völker der Fall, wo Tüchtigkeit im Wirken, Strebsamkeit im Schaffen, Ordnung im Leben und Fleiss in der Arbeit der Tugend der Wohlthätigkeit den Rang abgelaufen haben; bei den katholischen Völkern kämpfen hingegen Wohlthätigkeit und eigne Strebsamkeit heute noch so um den Vorrang, wie der Einfluss der kirchlichen mittelalterlichen Weltanschauung und derjenige der modernen Culturideen, als deren realer Träger der moderne Staat

erscheint. Die Bollwerke des Clericalismus sind zugleich diejenigen der Faullenzerei und des blühenden Bettels; werden diese Bollwerke vom modernen Staat für sich erobert, so verschwindet die vordringliche Bettelei und an ihre Stelle tritt Fleiss und Arbeit (man denke an Rom und Madrid in den sechziger und siebziger Jahren dieses Jahrhunderts).

Auch hier ist jener Widerstreit der Principien erkennbar, der dadurch noch besonders verschärft wird, dass die Gefühlsmoral in diesem Falle dem social-eudämonistischen Moralprincip die kräftigste Bundesgenossenschaft liefert. Achtet man nur auf das Wohl der lebenden Menschen, so kann man in der That nicht umhin, die Linderung der grössten Noth und der schmerzlichsten Entbehrungen als die allerdringendste ethische Forderung gelten zu lassen; die Sache gewinnt erst dann ein anderes Gesicht, wenn man sich vergegenwärtigt, dass diese Noth der unentbehrliche Stachel zur Thätigkeit, und dass ein Ueberschuss der Individuenzahl über die zeitweilig vorhandene Summe von Mitteln zur Lebenserhaltung die unerlässliche Vorbedingung zum Kampf um's Dasein, d. h. die Walstatt des Fortschrittes ist.

Was als Noth und Entbehrung *empfunden* wird, ist bekanntlich sehr verschieden, und darum ist auch die äussere Lage sehr verschieden, welche genügt, um verschiedene Individuen zur Strebsamkeit anzuspornen; aber man kann ganz allgemein sagen, dass niemand einer energischen und ausdauernden Thätigkeit sich hingiebt, als weil er um der Nichtbefriedigung vorhandener Bedürfnisse willen *Noth leidet*. Dies kann nun die Noth des metaphysischen oder religiösen oder künstlerischen Bedürfnisses, es kann die Noth des Ehrgeizes oder der Liebe sein, es kann endlich die Noth der Langenweile, des Hungerns und Frierens sein; aber *irgend welche Noth muss* der Mensch leiden, um seine Culturaufgabe zu erfüllen. Nimmt man nun dem Menschen die Noth hinweg, welche ihn zur Thätigkeit anspornte, so arbeitet er vielleicht noch eine Zeitlang aus Gewohnheit mit zunehmender Lässigkeit fort, hört aber jedenfalls bald auf, seine Kräfte so energisch und ausdauernd anzuspannen, wie es nothwendig ist zur Erhaltung und Steigerung der Gesammtcultur. Die ärmste Bevölkerungsschicht grade pflegt kaum eine andere Noth zu kennen als Nahrungs- und Wohnungsnoth, befreit man sie von *diesen beiden*, so befreit man sie von *aller* Noth und raubt ihnen jeden Impuls zur Thätigkeit.

Die moderne Armenpflege hat denn auch diese Wahrheit anerkannt und sich mehr und mehr bemüht, die Wohlthätigkeit auf Arbeitsgewährung und auf Unterstützung an Arbeitsunfähige zu beschränken. Beides hat allerdings seine provisorische Berechtigung, aber auch nur eine provisorische bis zur Herstellung einer allgemeinen obligatorischen Invaliditätsversicherung. Wie die erarbeiteten Mittel zur Linderung der Noth einen weit höheren ethischen Werth haben als die geschenkten, so haben auch die selbstverdienten Invaliditätspensionen einen weit höheren ethischen Werth als jedes Almosen, und die Aussicht, sich durch Versicherung für alle Fälle von Wohlthätigkeitsunterstützungen unabhängig zu machen, wirkt auf die Strebsamkeit des Arbeiters weit förderlicher im ethischen Sinne als alle Barmherzigkeit und Mildthätigkeit auf die Gesinnung der sie Ausübenden.

Dass durch eine Beseitigung der unvernünftig gewordenen Concurrenz und durch wachsende Centralisation in der Organisation der Arbeit mit der Zeit mehr und mehr jene schrecklichen Perioden der Arbeitslosigkeit für ganze Arbeitszweige verschwinden werden, steht zu hoffen; andrerseits ist das aus dem social-eudämonistischen Princip abgeleitete »Recht auf Arbeit« eine gefährliche Chimäre. Denn erstens ist die Verwirklichung dieses Rechts auf Arbeit für alle Menschen, sofern es ein Recht auf lohnende Arbeit bedeuten soll, unmöglich, weil es die Wahrheit ignorirt, dass die Bevölkerungszahl der Species Mensch nicht wie andere Thierspecien einen äusseren Regulator, sondern nur einen inneren, den Hunger, hat, also nothwendig für so lange eine an der Hungergrenze lebende Schicht den Wachsthumsquotienten der Erdbevölkerung reguliren muss, als nicht etwa die Regulirung der Fortpflanzung vom Bewusstsein in die Hand genommen wird. Zweitens aber würde die Verwirklichung des Rechtes auf Arbeit als eines aus der blossen Menschenqualität folgenden Rechtes den Kampf um die Erlangung der Arbeit aufheben, also die Concurrenz um die höchstmögliche Befähigung zur Arbeit beseitigen, welche grade der Haupthebel des Culturfortschrittes ist.

Das Ergebniss ist, dass die Wohlthätigkeit, insofern sie heute noch unentbehrlich erscheint, eine Folge unserer noch mangelhaften, weil erst im Werden begriffenen socialen Organisationsverhältnisse ist, dass sie hingegen, sofern sie für immer unentbehrlich scheinen möchte, gradezu schädlich und hinderlich für den Culturfortschritt und die

sittliche Entwickelung der Menschheit genannt werden muss. Dass diese Kritik der Wohlthätigkeit aus dem Gesichtspunkt des evolutionistischen Moralprincips dieselbe nur in ihrer äusserlichsten Gestalt (als Armenpflege), nicht aber im etymologischen Sinne als Wohlthun betrifft, ist selbstverständlich; es bleibt auch nach Beseitigung der Armenpflege noch ein weites Gebiet zur Bethätigung von Mitleid und Liebe übrig, das keiner weiteren Auseinandersetzung an dieser Stelle bedarf.

Wenn es wesentlich die Noth ist, welche den Menschen zur Anspannung seiner Kräfte treibt, und wenn die Noth als die dringlich fühlbar gewordene Nichtbefriedigung eines Bedürfnisses zu definiren ist, so kommt es aus dem Gesichtspunkt des evolutionistischen Moralprincips darauf an, dem Menschen recht viel Noth zu bereiten — natürlich nicht über die Grenze hinaus, wo die Arbeitsfähigkeit durch das Nothleiden beeinträchtigt wird. Um aber dem Menschen recht viel Noth zu machen, muss man seine Bedürfnisse steigern und vervielfältigen. Dies geschieht einerseits durch Schärfung der Empfindlichkeit für gegenwärtige und zukünftige Leiden und Freuden und andrerseits durch Vervielfältigung und Steigerung der materiellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Culturmittel und ihrer Zugänglichkeit für Jedermann. Durch ersteres wird die menschliche Reizempfänglichkeit, durch letzteres die Zahl und Intensität der auf jene einwirkenden Reize erhöht. Während wir als Consequenz des social-eudämonistischen Moralprincips die Forderung erkannten, Bedürfnisslosigkeit, Stumpfsinn und Leichtsinn zu fördern, sehen wir aus dem evolutionistischen Moralprincip im Gegentheil die Forderung ihrer Ausrottung entspringen. Bedürfnisslosigkeit allein führt zur Zufriedenheit, welche vom Eudämonismus verlangt wird; der Evolutionismus hingegen muss es darauf anlegen, die Menschen unzufrieden zu machen, und nur um sie unzufrieden zu machen mit ihrer vorhandenen Lage, sucht er neue Bedürfnisse in ihnen zu wecken und die bereits erwachten zu schärfen. So kann man Lassalle*) Recht geben, dass die Bedürfnisslosigkeit zur alten,

*) Vgl. oben die Anmerkung auf S. 637. Wäre Lassalle am Leben geblieben, er wäre der erste gewesen, sich von der Richtung loszusagen, welche die socialdemokratische Bewegung in Deutschland seit seinem Tode eingeschlagen hat und nach den Consequenzen ihres Princips nothwendig einschlagen musste.

die Steigerung der Bedürfnisse und der Reizempfänglichkeit zur neuen Moral gehört.

Dass diese „neue Moral" ebenso ihre Gefahren mit sich führt wie die alte, soll dabei keineswegs geleugnet werden; wie früher die Gefahr in quietistischer Verdumpfung bestand, so jetzt in Ueberanspannung durch Arbeit, Leidenschaften und Genuss, und in vorzeitiger Krafterschöpfung. Weises Maasshalten ist jetzt nöthiger als je zuvor, und eine Selbstbeschränkung der Bedürfnisse auf ein durch die verfügbare Leistungsfähigkeit zu erreichendes Niveau hat vor jener alle Schaffensfreudigkeit untergrabenden Missstimmung zu schützen, welche aus einem dauernden Missverhältniss der Wünsche und ihrer individuellen Erreichbarkeit nothwendig erwachsen muss. —

In allen bisher besprochenen Moralprincipien bot sich keine ungesuchte Gelegenheit dar, die wirthschaftlichen Tugenden (mit Ausnahme der Ordnung) zu erwähnen; erst das Moralprincip des Zweckes hätte durch Anticipation des Culturfortschrittes als seines Inhaltes zu einer solchen Erwähnung Veranlassung geben können. Dass das Gesammtwohl durch Arbeitsamkeit, Fleiss und Sparsamkeit nur dann gewinnen könne, wenn die Völker durch den Culturfortschritt glücklicher werden, dass aber von letzterer Annahme das Gegentheil wahr ist, haben wir schon im vorigen Abschnitt gesehen; für denjenigen also, welcher die Culturentwickelung nicht als Moralprincip anerkennen mag, bleibt consequenterweise kein anderer Ausweg übrig, als die ethische Bedeutung dieser wirthschaftlichen Tugenden zu leugnen, und sie als blosse Klugheitsvorschriften eines verständigen Egoismus zu behandeln, wie dies in der That vielfach geschehen ist. Wenn hingegen das teleologische Moralprincip als das höchste und maassgebende hingestellt und die Culturentwickelung der Menschheit als der wahre Inhalt des teleologischen Moralprincips aufgedeckt ist, so muss auch jene wirthschaftliche Tüchtigkeit, welche so sehr zur Beschleunigung des Culturprocesses beiträgt, im eigentlichen Sinne als sittliche Tüchtigkeit anerkannt werden. Ohne ein gewisses Maass derselben wäre ja überhaupt eine Erhebung aus dem Zustande der Uncultur niemals möglich gewesen, und würde selbst die Behauptung der bereits errungenen Cultur zu keiner Zeit möglich sein.

Wir können sogar in dieser Richtung noch weiter gehen, und allen hygienischen Maassregeln, allen der Gesundheit dienlichen und Schädlichkeiten abwehrenden Handlungen und Unterlassungen eine

sittliche Bedeutung beilegen, insofern die hygienische Regelung der Lebensweise eines Volkes einerseits die Sterblichkeit (namentlich der Kinder) verringert, also die durchschnittliche Lebensdauer verlängert und dadurch die Zahl der gleichzeitigen Theilnehmer am Culturkampf vermehrt, andererseits durch Verminderung der Krankheiten und Kräftigung des körperlichen Befindens die Leistungsfähigkeit jedes einzelnen Theilnehmers erhöht, durch beides also die Intensität des Kampfes um's Dasein steigert und den Entwickelungsgang der Cultur beschleunigt. Aus dem Gebiet der Hygieine pflegte früher höchstens die Reinlichkeit in die Moralvorschriften hineingezogen zu werden, und dieselbe spielt in der religiösen Moral sogar theilweise eine sehr bedeutende Rolle, welche durch symbolische Beziehungen noch mehr Wichtigkeit gewinnt. Aber dieses Herausgreifen der Reinlichkeit ist doch nur ein Zeichen von dem unvollkommenen Stande der hygienischen Wissenschaft, von welcher man sagen kann, dass sie erst ganz neuerdings in ihr embryonales Entwickelungsstadium getreten sei. In einem Zustande höherer Ausbildung wird die Hygieine ohne Zweifel berufen sein, dem Culturfortschritt den wirksamsten Vorschub zu leisten. Immerhin kann die Befolgung und Beförderung einer gesundheitsgemässen Lebensordnung, so sehr sie auch als Symptom für den gesammten Culturzustand eines Volkes zu verwenden ist, doch *nur* einen Werth als *natürliche Basis* der Culturentwickelung haben, während die „wirthschaftlichen" Tugenden zwar *zunächst* auch bloss nach ihrem Einfluss auf die *materielle* Culturentwickelung so benannt sind, thatsächlich aber (als Strebsamkeit, Ordnungsliebe, Energie und Ausdauer in der Thätigkeit, Fleiss, Anspannung der Leistungsfähigkeit und Maasshalten im Kräfteverbrauch) auch die Triebfeder des *geistigen* Fortschrittes der Menschheit bilden. Diese letztere macht erst den eigentlichen Inhalt des sittlichen Menschheitszieles aus, und alle natürliche und volkswirthschaftliche Entwickelung ist, wie öfters erwähnt, nur der Sockel, auf dem dieses Kunstwerk sich erheben soll.

So verstanden ist nun aber die Culturentwickelung die *genetische Realisirung der Idee* (im absoluten Sinne des Wortes „Idee" als einheitlicher Totalität des gesammten objectiven Ideencomplexes), so zwar, dass die natürliche Entwickelung des Kosmos und der Organisation bis zum Menschen nur die Vorhalle, die Culturarbeit des Menschen (und eventuell diejenige von andern selbstbewussten

Organismen auf andern Weltkörpern) aber der eigentliche Tempel der Idee ist, in welchem der Weltgeist in immer wachsendem Maasse sich seiner bewusst wird. Alles Ringen und Kämpfen für die Culturentwickelung ist deshalb ein Kämpfen für die Realisirung der Idee, und alle Hingebung der eigenen Kraft an die Verwirklichung der Idee ist Beförderung der Culturentwickelung, d. h. Sittlichkeit. Es ist dabei gleichgültig, ob der Culturkämpfer an das objective, d. h. unbewusste Sein der Idee glaubt, wenn er nur an die Wahrheit des Ideals glaubt, vermittelst dessen die objective Idee sich in seine Subjectivität hineinreflectirt. Er mag sich immerhin einbilden, dass sein bewusstes Ich dieses Ideal producirt habe, wenn er nur inconsequent genug ist, für das Geschöpf den vermeintlichen Schöpfer zu opfern. Oder er mag als Träger der in sein Bewusstsein hineinscheinenden Idee sich das Bewusstsein eines persönlichen Gottes vorstellen, und die Opfer an persönlichem Behagen, die er für die Verwirklichung der Idee bringt, als um dieses Gottes willen gebracht betrachten, so wird seine Abweichung von der Wahrheit auch in diesem Falle für die ethische Auffassung unerheblich sein.

Wird die Culturentwickelung als genetische Realisirung der Idee verstanden, so ist damit schon eine einseitige Betonung des intellectuellen Fortschrittes ausgeschlossen. Soll die Idee realisirt werden, so ist es nicht genug, dass sie sich in's Bewusstsein reflectirt, so muss auch ihr Bewusstseinsreflex Willensinhalt werden, d. h. sie muss den Willen der bewussten Individuen ergreifen. Das blosse Wissen bestimmt noch keineswegs den Willen, und der Vernunfttrieb reicht dazu selten genug aus; es bedarf dazu der Vermittelung des Gefühles und Geschmackes, welche unter dem dauernden Einfluss einer vertieften und verfeinerten Intelligenz allmählich gleichfalls Modificationen erleiden im Sinne ihrer Vertiefung und Verfeinerung. Mit anderen Worten: soll die Culturentwickelung genetische Realisirung der Idee sein, so muss sie gleichmässige Entwickelung von Geist, Gefühl und Geschmack sein. Die blosse Ausbildung der Intelligenz und der Fortschritt der Wissenschaften ist noch lange keine Cultur in dem Sinne, wie das ethische Bewusstsein sie fordert; dazu gehört ebensosehr die Veredelung des Geschmackes durch den Cultus edler Künste und die Läuterung, Vertiefung und Verfeinerung des Gefühles durch den Cultus der Liebe und Freundschaft, in dem Sinne, wie die Dichtkunst deren Ideale vorahnend aufstellt.

An solchem Maassstab gemessen, wird es uns erst in seiner ganzen beschämenden Nacktheit zum Bewusstsein kommen, wie weit der Culturzustand der heutigen Culturnationen von dem entfernt ist, was als Cultur zu fordern das ethische Bewusstsein sich gedrungen fühlt. Grade die Läuterung des Gefühles und die Veredelung des Gemüthes im Cultus der Liebe und Freundschaft ist diejenige Seite der Cultur, welche ihrer Natur nach geeignet und bestimmt ist, Gemeingut der grossen Masse zu werden, während der Cultus der Kunst und Wissenschaft ihrer Natur nach immer auf eine kleinere oder grössere Minorität beschränkt bleiben muss. Wie traurig es nun aber grade mit der Gemüthscultur in der Masse heute noch bestellt ist, das ist jedem, der sich die Mühe gegeben hat, die Ausnahmen von der Regel zu sondern, nur zu wohl bekannt. Hier grade liegt ein Hauptfeld für die Culturarbeit des weiblichen Geschlechtes, das die Errungenschaften des männlichen auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst in einen dauernden Gewinn für die Veredelung des Gefühles und Geschmackes der Menschheit umzuprägen und durch Vererbung und Erziehung fortzupflanzen hat.

Nehmen wir nun aber alle drei erwähnten Factoren zusammen: die Steigerung der Intelligenz, die Vertiefung des Gefühles und die Verfeinerung des Geschmackes, so erschöpfen doch alle drei noch nicht den Process der genetischen Realisirung der Idee; denn der erste der drei ist zwar der Hebel, an welchem die Idee ihre Realisirung ansetzt, aber noch nicht die Realisirung selbst, und die beiden letzten dienen wohl als unentbehrliche Vermittelung zwischen dem Bewusstseinsreflex der Idee und der Motivirung ihres Realisirungswillens, aber sie sind doch auch wieder nur Mittelglieder und nicht Endglied. Letzteres ist schliesslich immer nur die Entscheidung des bewussten Willens im Sinne der Idee, und damit Verstand, Gefühl und Geschmack als Einheit genommen ihrer motivirenden Wirkung auf den Willen im Sinne der Idee sicher seien, bedarf es auch einer Vorbereitung des Charakters, so dass der Wille sich der Motivation durch die Idee entgegenkommend erweise. Mit andern Worten: es gilt, die sittliche Autonomie der praktischen Vernunft herzustellen und zu befestigen, und dies geschieht, wie wir im Abschnitt über die sittliche Freiheit gesehen haben, durch fortschreitende Uebung in der Selbstbeherrschung im Dienste der sittlichen Autonomie. Das positive Resultat, welches durch solche lebenslang fortgesetzte sittliche Selbstzucht erreicht wird,

pflegt man mit einem etwas schielenden Ausdruck den „erworbenen Charakter" zu nennen. Nur durch eine Menschheit, in welcher jedes Individuum in höherem oder geringerem Grade einen solchen erworbenen Charakter durch eigenes Selbstversittlichungsstreben sich errungen hat, kann der Individualzweck der Individualitätsstufe, welche wir Menschheit nennen, erfüllt und die Idee in dem Maasse realisirt werden, als die die Menschheit überhaupt dazu befähigt ist.

Hier sehen wir also, wie auch die specifisch sittliche Arbeit an sich selbst, das Streben nach Selbstvervollkommnung in Bezug auf die formelle Herrschaft der sittlichen Idee im Bewusstsein sich als nothwendiges Postulat aus dem evolutionistischen Princip ergiebt. Die Selbstvervollkommnung ist aber hier nicht wie in der ästhetischen Moral Wolfs ein formales Princip, aus dem der Inhalt des Sittlichen erst abgeleitet werden soll, sondern es ist eines der Mittel, durch welche die Idee in stufenweisem Fortschritt zu ihrem Ziele der Realisation gelangt; nicht sie ist hier, wie dort, der Zweck, zu welchem das sittliche Handeln gegen Andere nur als Mittel dient, sondern die universelle Entwickelung ist hier der Zweck, dem sowohl das sittliche Handeln wie die Selbstvervollkommnung coordinirt als Mittel dienen; nicht ein abstractes Ideal der „Vollkommenheit" ist hier das Ziel, dem die Selbstvervollkommung zustrebt, sondern die Mitwirkung an dem concreten Zwecke des Weltprocesses, die Vorbereitung der Menschheit zur einstigen Erfüllung ihrer teleologischen Aufgabe, gleichviel ob dieselbe uns gegenwärtig schon erkennbar sein mag oder nicht. —

Wir haben nun das Princip der Culturentwickelung in seinen wichtigsten Consequenzen erörtert, und sind dabei zu Ergebnissen gelangt, welche, wie schon oben erwähnt, gegenwärtig wohl nur bei einer kleinen Minorität Billigung finden können, dessen ungeachtet oder vielmehr gerade darum aber die Zukunft sicher haben. Der überall nachgewiesene Widerstreit zwischen den Folgerungen aus dem eudämonistischen und aus dem evolutionistischen Moralprincip muss alle Anhänger des Eudämonismus, der Gefühlsmoral und einer philanthropischen Humanität mit dem engen Gesichtskreise des landläufigen Liberalismus ebenso in Harnisch bringen wie er die ästhetisirenden Moralisten in ihrem Glauben an eine absolute universelle Harmonie stören muss. Den rationalistischen Anhängern des teleologischen und evolutionistischen Moralprincipes wird die Hervorhebung jenes Wider-

streites wiederum deshalb unangenehm sein, weil sie gewohnt sind, die Sicherung ihres Standpunktes darin zu suchen, dass sie die eudämonistische Betrachtungsweise vornehm ignoriren. So bin ich mir bewusst, mit meiner Behandlung dieser Fragen auf keiner Seite Dank ernten zu können; in der Ueberzeugung aber, dass nicht die Vertuschung und Beschönigung der empirisch sich aufdrängenden realen Gegensätze, sondern nur ihre Verfolgung bis in ihre principielle Wurzel zu einer erschöpfenden Behandlung der Probleme und zu einer principiellen Ueberwindung der Gegensätze führen kann, habe ich mich nicht gescheut, eine für alle Parteien so unsympathische Untersuchung consequent durchzuführen. Denn das Dargelegte ist einerseits aus der anschaulichen Beobachtung des Lebens entnommen, und andererseits stimmt es mit dem principiellen Ansichten meiner theoretischen Philosophie so vollständig überein, dass ich darin ebensowohl eine rückwärtige Bestätigung des in der Phil. d. Unb. entwickelten theoretischen Verhältnisses von Pessimismus und Optimismus, Eudämonismus und Evolutionismus, als auch eine speculative Bewährung der hier aus praktischen und ethischen Gesichtspunkten gewonnenen Auffassung des Menschheitslebens erkennen muss.

Der Widerspruch aller Parteien aber wird sich mildern, wenn wir durch die Tiefen der hier entwickelten Gegensätze hindurch zu einer synthetischen Weltanschauung hindurchgedrungen sein werden, welche den entgegengesetzten Standpunkten innerhalb ihrer principiellen Synthese das Maass ihrer relativen Berechtigung zuerkennt. Denn soviel ist klar, dass wir bei dem blossen Gegensatz des eudämonistischen und evolutionistischen Moralprincipes nicht stehen bleiben können. Es wäre unmöglich gewesen, aus dem Princip des Gesammtwohles alle Hauptsätze des Rechtes und der Moral auf dem Boden der einmal bestehenden socialen Einrichtungen abzuleiten, wenn dieses Princip jeder Wahrheit entbehrte, wenn es im Vergleich zu dem Princip der Culturentwickelung schlechthin falsch und verkehrt wäre. Was sich auf gegebener Basis innerhalb eines so breiten Rahmens bewährt, wie das social-eudämonistische Moralprincip, dem kann die Wahrheit nicht in jeder Hinsicht abgesprochen werden, höchstens ausserhalb gewisser Grenzen.

Es fragt sich also, wie die beiden entgegengesetzten Richtungen, in welche sich das sittliche Bewusstsein in Betreff des objectiven Zieles der Sittlichkeit spaltet, sich ebenso nach oben zu einer gemein-

samen Baumkrone vereinigen, wie sie von unten her aus gemeinsamer Wurzel, dem Vernunftbedürfniss nach einem objectiven Zweck des Handelns, entspringen. Es fragt sich, ob wir ein Princip namhaft machen können, in welchem Socialeudämonismus und Evolutionismus als integrirende Momente verknüpft und in ihrer exclusiven Einseitigkeit aufgehoben sind, ob ein solches umfassenderes Princip als beide genannten im sittlichen Bewusstsein anzutreffen sei. Dies ist aber in der That der Fall in dem Princip der sittlichen Weltordnung, welches von Fichte so hoch gestellt wurde, dass es in seinem ersten System die Stelle Gottes ersetzte und ihm den bekannten Atheismusstreit zuzog.

III. Das Moralprincip der sittlichen Weltordnung.

Aus den beiden vorhergehenden Abschnitten haben wir entnommen, erstens, dass der Weltprocess und speciell der Entwickelungsprocess der Menschheit den Eindruck macht, dass er einem Endzweck zustrebe, und der Culturfortschritt das Mittel zu diesem Endzweck bilden müsse, dass ferner dieser Endzweck der Welt nicht in der Glückseligkeit ihrer Bewohner, dass insbesondere der Endzweck der Menschheit so wenig wie der des einzelnen Menschen in der Erreichung einer positiven Glückseligkeit gesucht werden könne, dass vielmehr, wenn Glückseligkeit der Endzweck wäre, die ganze Geschichte so verkehrt wie möglich eingerichtet wäre, und die Culturgeschichte geradezu umkehren müsste, um diesem Ziel sich zu nähern, von dem sie sich durch ihre bisherige Entwickelungsrichtung nur immer weiter entfernt.

Hieraus geht hervor, dass der wahre Endzweck etwas weit Wichtigeres, Dringlicheres und Näherliegendes sein muss als die Erreichung eines positiven Glückseligkeitszustandes, denn sonst müsste es doch unzulässig erscheinen, das dem Einzelnen wie der Gattung so natürliche Streben nach dem relativ höchsten erreichbaren Glückseligkeitszustand (welcher in der Rückkehr zum Zustande der Thierheit liegt) jenem anderen Zweck zu opfern und für die ganze Dauer des Menschheitslebens einen mit der Annäherung an den Endzweck beständig wachsenden Zustand des Missbehagens geduldig zu ertragen. Wäre die Annahme von der positiven Glückseligkeit der Menschheit als ihrem Endzweck nicht falsch, so hätte sie sich nicht durch ihre Consequenzen *ad absurdum* führen können, und jene ganze *reductio*

ad absurdum im vorletzten Abschnitte bedeutet am Ende weiter nichts, als dass es irrthümlich ist, die Glückseligkeit der Menschheit als Endzweck ihres Lebensprocesses hinzustellen. Die Möglichkeit des ganzen Widerstreites zwischen Eudämonismus und Evolutionismus entspringt bloss daraus, dass die Glückseligkeit der Menschheit nicht der Zweck ihrer Entwickelung ist, sondern etwas Dringlicheres als die positive Glückseligkeit; denn daraus ergiebt sich von selbst, dass die ganze teleologische Kette der Erscheinungen des Menschheitslebens als sinnloses Zerrbild erscheinen muss, sobald man das eudämonistische Princip als Normalmaassstab an dieselbe anlegt.

Auf der anderen Seite aber ist der eudämonistische Maassstab ein zu natürlicher für die Individuen jeder Individualitätsstufe, als dass man ihn schlechthin für berechtigungslos erklären könnte, wie dies von Fichte und Hegel versucht wird. Die Natur selbst erkennt eine gewisse Berechtigung desselben an, indem sie dafür Sorge trägt, den Individuen im Durchschnitt soviel Glück, und sei es auch nur mit Hilfe von Illusionen, zuzumessen, dass ihnen das Leben erträglich und ihre evolutionistische Aufgabe erfüllbar bleibt. Dieses teleologisch unerlässliche Minimum von Glückseligkeit, wie es in allen Thierarten sich vorfindet, wird aber noch weiterhin durch besondere Mittel gesteigert, wo die Steigerung des Bewusstseins das Leiden erhöht und dadurch die willige Erfüllung der evolutionistischen Aufgabe erschwert. Schon bei den höheren Thieren sehen wir in der Mutter-, Vater- und Gatten-Liebe, in dem Mitleid mit hilflosen Individuen der eigenen und fremden Arten Instincte eintreten, welche unmittelbar auf das Wohl anderer Individuen gerichtet sind, und in der Menschheit entfaltet sich ein kunstvoll gegliedertes System sittlicher Triebfedern und Ideen, welche der Förderung fremden Wohles dienen, also in erster Reihe zur Steigerung des Glückseligkeitszustandes der Gattung bestimmt scheinen. Wenngleich ein grosser Theil dieser socialen Instincte direct oder indirect auch dem Culturfortschritt dient, so darf doch nicht übersehen werden, dass auch ein erheblicher Rest übrig bleibt, wo der Einfluss derselben auf den Culturfortschritt entweder nur verschwindend klein oder gar negativ ist, so dass wenigstens bei selbstbewussten, der Sittlichkeit fähigen Individuen der Eintritt einer gewissen Fürsorge der Vorsehung für das Wohl derselben neben der Sorge für den Fortschritt unverkennbar ist. Der sicherste Beweis für diese Behauptung ist unstreitig die allgemeine Anerkennung,

welche das sittliche Bewusstsein der Menschheit dem social-eudämonistischen Moralprincip zollt, und welche selbst als der gedanklich auskrystallisirte Niederschlag aller dieser moralischen Triebfedern angesehen werden kann.

Hieraus ist aber soviel mit Sicherheit zu entnehmen, dass die Glückseligkeit der Menschheit, wenn sie auch nicht Hauptzweck ist, doch immerhin in gewissem Sinne als objectiver Zweck anzuerkennen ist, theils insofern sie die Individuen leistungsfähiger und leistungsfreudiger zur Beförderung des Hauptzweckes macht, theils insofern sie auf der unantastbaren Grundlage der für den Hauptzweck getroffenen Einrichtungen und Aufgaben und ohne Schädigung des letzteren einer selbstständigen Pflege fähig ist, welche der schmerzempfänglichsten Species ihren Schmerzensweg im Weltprocesse erleichtert und erträglich macht. Man kann keineswegs behaupten, dass die Natur zwecklos ihren Geschöpfen Schmerzen auferlegt; denn alle besonderen Schmerzen stammen theils aus der allgemeinen Beschaffenheit des Willens, theils aus dem teleologisch nothwendigen Kampf um's Dasein. Bei den Individuen von niederer Bewusstseinsstufe besitzt nur die Natur einerseits kein Mittel, die schmerzlichen Folgen der nothwendigen allgemeinen Naturgesetze zu lindern, und ist auch andererseits die Schmerzensempfindlichkeit nicht so gross, um solche Vorkehrungen als nothwendig erscheinen zu lassen. Bei den Individuen höherer Bewusstseinsstufe, wo solche Linderungsmittel wünschenswerth werden, da ist eben auch für sie gesorgt, indem das bloss natürliche Bewusstsein zum sittlichen Bewusstsein potenzirt wird. Indem also das sittliche Bewusstsein sich die höchstmögliche Glückseligkeit der grösstmöglichen Zahl zum Ziele steckt, begeht dasselbe keineswegs einen Act subjectiver Willkür, sondern erfüllt einen Theil seiner teleologischen Bestimmung, und wird dieser nur dann untreu, wenn es die solchem Streben gezogenen Grenzen überschreitet, d. h. die für den Hauptzweck (oder für sein Mittel, die Culturentwickelung) nothwendigen Einrichtungen, Organisationen, Leistungen, Handlungen und Opfer als ethische Vorbedingungen der Zulässigkeit einer Glückseligkeitsbeförderung ignorirt.

Sonach werden wir uns das Verhältniss beider Principien im Kampf des Lebens etwa so denken dürfen, wie das Verhältniss von Mann und Weib in der Ehe, von Vater und Mutter in der Familie

oder auch wie dasjenige der Combattanten und des Sanitätspersonals in einer Armee; denn das letztere sucht die Wunden zu heilen, welche die ersteren schlagen, und wo die Aerzte und Krankenpfleger nicht helfen können, suchen doch die barmherzigen Schwestern auch die letzten Augenblicke des Schmerzes noch zu erleichtern und die Leiden des Leibes durch Theilnahme des Herzens und Trost der Seele zu lindern. So wenig das Sanitäts- und Hilfsvereinswesen durch den Krieg ausgeschlossen wird, ebenso wenig die Sorge für das Wohl der leidenden Mitmenschen durch den Culturkampf; aber wie das rothe Kreuz sich nicht unterfangen darf, die kriegerischen Organisationen zu hemmen und die taktischen Operationen zu behindern, so dürfen auch Humanität und Philanthropie dem harten Ringen um den Culturfortschritt nicht kreuzend in den Weg treten, sondern müssen sich mit der Benutzung des Spielraums begnügen, welche jenes ihnen zur Bethätigung übrig lässt. Wie die Theilnahme am Kriege eine harte Pflicht ist, bei welcher jede den Kriegszweck beeinträchtigende philanthropische Schonung des Feindes sich als eine Pflichtverletzung darstellt, die unter Umständen zum Hochverrath werden kann, so auch in dem harten und rauhen Kampf der Concurrenz auf allen Gebieten materieller und geistiger Arbeit; wie aber auch der Krieg keineswegs alle Menschlichkeit abtödtet, sondern den edelsten Zügen reiner Humanität in so vielen Fällen Raum gewährt und sie auf dem dunklen Grund zur schönsten Contrastwirkung steigert, so auch der alllgemeine Kampf des Lebens, wenn er erst einmal ohne Schönfärberei in seiner abstossenden realistischen Nacktheit erkannt und verstanden ist. Den Organisationsverhältnissen im Kriege entsprechen die fundamentalen Einrichtungen des Staates und der Gesellschaft; sie vor allen Dingen müssen vor Uebergriffen des social-eudämonistischen Princips gewahrt bleiben, und bei ihnen müssen solche Uebergriffe von den zerstörendsten Folgen begleitet sein. Aber ohne den mildernden Einfluss des social-eudämonistischen Princips würde der Kampf des Lebens noch abschreckender und unbarmherziger sein, als er es ohnehin schon ist und immer bleiben muss; erst wenn auch jenem, so weit als der Hauptzweck es zulässt, Rechnung getragen wird, bekommen die Culturkämpfer, die des Lebens Schlachten schlagen, wieder ein menschliches Antlitz.

Es gehört zu den schmerzlichsten Conflicten, welche das an unentrinnbarer Tragik so reiche Leben darbietet, wenn die Pflichten,

welche das evolutionistische Princip auferlegt, nur auf Kosten des menschlichen Fühlens zu erfüllen sind, und wenn es auch für gewöhnlich nur die höhergestellten Führer im Kampfe des Krieges und Friedens sind, welche unter der drückenden Last ihrer pflichtschuldigen Rücksichtslosigkeit leiden, so kann doch unter Umständen auch dem einfachen Krieger und Menschen ein solcher Zwiespalt auf das Gewissen gelegt werden, und wohl ihm, wenn der Respect vor heteronomen Autoritäten ihn in solchem Falle von dem schlimmsten und tiefsten Weh dieses Conflictes befreit. Nun müssen aber solche Conflicte auch oft genug auf der Basis eines autonomen sittlichen Bewusstseins durchgekämpft werden; da fragt es sich dann, woher man den Maassstab nehmen soll, nach welchem die relative Bedeutung der entgegengesetzten Impulse des concreten Falles bemessen werden kann. Denn bisher ist der Widerstreit beider Principien doch nur durch eine empirisch aufgenommene Nebeneinanderstellung beider ausgeglichen, in welcher der Vorrang des evolutionistischen Princip gleichfalls nur durch Aufnahme des empirisch Gegebenen (wenngleich psychologisch Gegebenen) seine Anerkennung fand. Wenn es sich aber beispielsweise darum handelt, zu entscheiden, ob einer grossen Förderung des Wohls einer grossen Zahl von Individuen oder einer geringen Förderung der Culturentwickelung in einem bestimmten Falle der Vorzug zu geben sei, so reicht jene äusserliche Combination der entgegengesetzten Principien nicht mehr aus, und man braucht den höheren Gesichtspunkt einer inneren Synthese, einer organischen Einheit beider Principien, um das relative Gewicht eines jeden beurtheilen zu können.

Der Maassstab zur Lösung einer Pflichtencollision, welche aus dem Widerstreit des social-eudämonistischen und evolutionistischen Moralprincips entspringt, kann nun aber kein anderer sein als der Maassstab zur Lösung aller moralischen Conflicte, nämlich das Moralprincip des Zweckes. Mit andern Worten: wir kommen, nachdem wir die thatsächlich vorliegenden Aussagen des sittlichen Bewusstseins über die Ziele der Sittlichkeit kritisch erörtert haben, schliesslich da wieder an, von wo wir ausgingen, weil nur in dem Rückgang auf das teleologische Moralprincip der Schlüssel zur Lösung des verbliebenen Widerstreits zu finden ist. Insbesondere haben wir an die oben gegebene Darlegung über die Relativität des Zweckes nach Maassgabe der Verschiedenheit der Individualitätsstufe

anzuknüpfen (S. 585—587), wo gezeigt wurde, dass derselbe Individualzweck, der an und für sich Egoismus ist, im Verhältniss zu einem Individualzweck höherer Ordnung unsittlich sein kann, während er den Individualzwecken niederer Ordnung gegenüber etwas Sittliches repräsentirt.

Wenn Jemand für die Glückseligkeit des Ganzen oder für das Gemeinwohl wirken will, so mag er unter dem Ganzen oder der Gemeinde immerhin das Weltall oder die Menschheit verstehen, — es wird ihm doch schwer fallen, zur Verwirklichung seiner sittlichen Absicht anders beizutragen, als indem er für das Wohl seiner Familie, seiner Heimath, seiner Provinz, seines Vaterlandes oder seiner Race wirkt; denn die höchste Individualitätsstufe bietet unserem Wirken selten andere Angriffspunkte als die Hebel der Individualitätsstufen niederer Ordnung; und deshalb darf man es, ohne seinen Zweck gänzlich zu verfehlen, nicht verschmähen, sich diesen letzteren zu widmen und mit ihren Bedürfnissen eingehend zu beschäftigen. Nun ist aber der fundamentale Irrthum der Anhänger des einseitigen social-eudämonistischen Princips der, dass sie den auf jeder höheren Individualitätsstufe hinzukommenden Individualzweck verkennen, und sich einbilden, in der Summe der Individualzwecke der constituirenden Individuen niederer Ordnung den Individualzweck höherer Ordnung bereits zu besitzen. Von diesem Standpunkte aus betrachtet dürften gar keine Conflicte zwischen Egoismus und Sittlichkeit, zwischen Einzelwohl und Gesammtwohl möglich sein, und in der That bemühen sich die Anhänger desselben (z. B. Mill), alle solche Conflicte als Folgen von Missverständnissen und mangelhafter Einsicht in den eigenen Nutzen darzustellen, welche bei besserer Aufklärung der Menschen über ihr wahres Wohl verschwinden müssen. Es bedarf nur eines unbefangenen Blickes auf das thatsächlich Gegebene, um das Illusorische eines solchen Glaubens erkennen zu lassen.

So wird z. B. das Wohl eines Staates gefördert durch Steigerung seiner Macht, seiner Ehre, seines Ansehens, seiner Steuerquellen, seines Credites, der Tüchtigkeit seines Beamtenthumes und der Bildungsstufe seiner Bürger; jede solche Steigerung wird dem sittlichen Bewusstsein der ihn constituirenden Individuen (so weit dieselben ein solches besitzen) empfindlich als patriotische Erhebung, als Genugthuung des politischen Sinnes, als Befriedigung des Nationalgefühles, kurz als Lust

aus der Vaterlandsliebe. Alle diese Lustempfindungen der Individuen sind aber abhängig davon, dass dieselben ein sittliches Bewusstsein in Bezug auf den Staat besitzen, d. h. den objectiven Staatszweck zu einem Zweck ihres bewussten Willens gemacht haben. Sowohl derjenige, welcher dies gethan, als auch der, welcher es unterlassen hat, hat aber jedenfalls noch seinen Eigenwillen mit seinem egoistischen Individualzweck, und letzterer kann und wird durch dieselben Ereignisse, welche das Staatswohl mehren, indirect mit betroffen werden, und zwar gewöhnlich in entgegengesetztem Sinne zugleich. Denn jede wichtigere Modification im Leben des Staates, jede Umwälzung und politische Neuerung bringt auf der einen Seite Vortheile, auf der anderen Seite Nachtheile mit sich, welche sich einestheils auf verschiedene Classen und Stände vertheilen, anderentheils aber auch dieselben Individuen gleichzeitig betreffen. Die Vortheile werden dabei als etwas Selbstverständliches hingenommen und lieber dem eigenen Verdienst und Glück zugeschrieben, als zu der politischen Umgestaltung in causale Beziehung gesetzt; die Nachtheile aber, welche ganze Stände oder das gesammte Volk mit in den Kauf nehmen muss, werden sehr wohl als theurer Kaufpreis für die Mehrung des Staatswohles verstanden und in Rechnung gestellt. Die Mehrung des Behagens entzieht sich oft ganz und gar dem Bewusstsein, besonders wenn sie allmählich in kleinen Schritten erfolgt, wird also gar nicht als Lust empfunden, während das Missbehagen der erlittenen Einbussen sich allemal höchst nachdrücklich dem Gefühl aufdrängt. So überwiegt selbst bei patriotisch wohlthuenden politischen Neuerungen oft genug die reale Unlust der Bürger, zumal wenn man die Störungen der kritischen Uebergangsperiode mitberücksichtigt, und die Befriedigung der Vaterlandsliebe bei den hierfür empfänglichen Gemüthern wiegt durchaus nicht den Ueberschuss egoistischer Unlust auf. Bedenkt man nun aber, dass im Staatsleben die Zeiten der Erhebung und des Rückganges wechseln und dass ausserdem das Wohl des einen Staates gewöhnlich nur gefördert wird um den Preis der Benachtheiligung eines andern, so ergiebt sich, dass die patriotischen Erhebungen in zeitlicher und räumlicher Hinsicht reichlich aufgewogen werden durch patriotische Beklemmungen, während die egoistischen Unlustüberschüsse bei vortheilhaften Staatsumwälzungen sich zu denen bei unvortheilhaften addiren. Denn bei letzteren liegt die Einbusse, die alle Bürger erleiden, auf der Hand, und nur einzelne Individuen bedenklicher Art

können bei einem Rückgang des Staatswohles für sich im Trüben fischen.

So ergiebt sich das pessimistische Resultat, dass alle politische Bewegung, auch wenn sie trotz aller Schwankungen im Ganzen nach aufwärts führt, doch für die Summe des Einzelwohles aller Bürger eine negative eudämonistische Totalwirkung hervorbringt, oder mit anderen Worten: dass das Streben nach Mehrung des Staatswohles im Grossen und Ganzen das Gegentheil von einer Mehrung des Wohles aller Glieder des Staates zur Folge hat. Dieses Resultat entspringt aber keineswegs bloss aus Missverständnissen der Bürger, sondern in der Hauptsache aus unabänderlichen psychologischen Gesetzen, und die liberale wie die socialdemokratische Schule sehen sich durch diese freilich nur halb anerkannte Wahrheit gleichmässig zu einer Negation des politischen Lebens und zu einer Reduction des Staatsbegriffes auf den Begriff der socialen Organisation der Arbeit hingedrängt. Damit ziehen sie nur die folgerichtige Consequenz der Leugnung eines selbstständigen, d. h. über das Wohl der Staatsbürger hinausgehenden Staatszweckes, mit welcher sie begannen, und kommen zu jener Vaterlandslosigkeit der Gesinnung, zu jener Ertödtung des Nationalgefühles im eudämonistischen Interesse, von welchem der doctrinäre Theil des süddeutschen Liberalismus und der norddeutschen Fortschrittspartei, sowie die deutsche Socialdemokratie so eclatante Beispiele geboten haben und zum Theil noch heute bieten.

Es wird dabei vollständig verkannt, dass die Zwecke der Menschheit nur zu erfüllen sind durch ihre Differenzirung in Racen, Völker und Stämme und durch deren concurrirenden Wetteifer, welcher an einer politischen Organisation derselben seinen Stützpunkt finden muss; es wird verkannt, dass das menschliche Individuum und die Menschheit viel zu weit auseinanderliegen, um ohne vermittelnde Individualitätsstufen in fördersame Wechselwirkung treten zu können, und dass, selbst wenn dies möglich wäre oder später würde, doch das Streben nach unmittelbarer Förderung des Menschheitszweckes noch weit weniger als das Streben nach Förderung eines concreten Staatszweckes mit der Förderung des Wohls der constituirenden Individuen zusammenfallen würde. Denn was wir von dem Verhältniss des Einzelwohles zum Staatswohl gesehen haben, gilt von dem Verhältniss des Einzelwohles zum Gemeinwohl auf jeder Individualitätsstufe, und da dieses Verhältniss sich von den Individuen jeder Individualitätsstufe zu

dem der nächsthöheren wiederholt, so potenzirt sich das Verhältniss von der untersten bis zur obersten, wenn man die Zwischenstufen überspringt.

Der Zweck der Familie ist keineswegs die Summe des Wohles der Familienmitglieder, sondern er weist über die letzteren hinaus auf die Förderung des Wohles der Ortsgemeinde (oder in primitiven Zuständen: des Stammes); der Zweck der Gemeinde ist keineswegs blos die Förderung des Wohles der Gemeindeangehörigen, sondern weist über diese hinaus auf das Wohl der Provinz oder des Landestheiles und der historisch-politischen Individualität seiner ethnographisch und culturgeschichtlich gesonderten Bewohner; der Zweck der Provinz erschöpft sich wiederum nicht in der Förderung des Wohles ihrer Landschaften und Städte, sondern weist darüber hinaus auf das Wohl des Staates; der Zweck des Staates wiederum geht über die Förderung des Wohles seiner Provinzen hinaus auf die Förderung des Wohles der Menschheit, speciell durch Erfüllung seiner eigenartigen geographischen und ethnologischen Culturaufgaben im Kampfe mit concurrirenden anderen Staaten; der Zweck der Menschheit endlich ist, wie wir gesehen haben, jedenfalls ein ganz anderer, als das Wohl der Racen, Völker, Stämme und Menschen und weist überhaupt hinaus über den phänomenalen Schauplatz ihrer geschichtlichen Thätigkeit über die Erde.

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass auf jeder neuen Individualitätsstufe ein selbstständiger Individualzweck zu der Summe des Wohles der Individuen nächstniederer Ordnung hinzukommt, welcher zwar die letztere nicht aufhebt im Sinne der Negation, wohl aber aufhebt im Sinne der Unterordnung und Zurücksetzung, dann erst gewinnt man den richtigen Gesichtspunkt für die Beurtheilung des relativen Gewichtes von eudämonistischen und evolutionistischen Rücksichten in jedem Falle; denn dann erkennt man, dass die socialeudämonistische Betrachtungsweise lediglich die Summe der Individualzwecke niederer Ordnung in Rechnung stellt, die evolutionistische Betrachtungsweise hingegen dieser Summe gegenüber den Individualzweck der nächsthöheren Ordnung geltend macht. An und für sich genommen ist freilich auch dieser Individualzweck höherer Ordnung wieder egoistisch oder individual-eudämonistisch in Bezug auf seine Individualitätsstufe, da die Erhaltung und Mehrung des eigenen Seins auf allen Individualitätsstufen die Basis bildet, auf

welcher erst ein Wirken für höhere Zwecke möglich ist; für die Auffassung der Individuen niederer Ordnung aber zeigt dieser Individualzweck höherer Ordnung weit weniger seine eudämonistische als seine evolutionistische Seite, theils deshalb, weil die Erhaltung und Mehrung des Seins des Individuums höherer Ordnung keineswegs mit dem Streben der Individuen niederer Ordnung nach Erhaltung und Mehrung ihres Seins zusammenfällt, theils deshalb, weil der Individualzweck höherer Ordnung nicht in der Erhaltung und Mehrung seines Seins sich erschöpft und keineswegs Mittel zur Erreichung positiver Glückseligkeit sein soll, sondern als Mittelzweck auf die Erhaltung und Mehrung des Seins nach höheren Individualitätsstufen und schliesslich auf den absoluten Endzweck der höchsten, allumfassenden Individualitätsstufe hinausweist und dadurch zum Bindeglied zwischen den Individualzwecken niederster und höchster Stufe wird. Verneint können also die Individualzwecke niederer Stufen durch diejenigen der höheren Stufen schon darum nicht werden, weil das Ganze kein unorganisches Aggregat, sondern ein teleologisch einheitlicher Organismus ist, in welchem auch die Individuen niederer Ordnung nicht willkürliche, sondern teleologisch nothwendige Zwecke verfolgen, also auch den Individuen höherer Ordnung gegenüber nicht rechtlos sind, wenn gleich ihr Recht dem höheren Rechte jener nachstehen muss.

So ergiebt sich aus der teleologischen Organisation der Menschheit zugleich die organische Synthese des evolutionistischen und social-eudämonistischen Moralprincipes; was aber bei der Betrachtung des teleologischen Moralprincipes noch Problem oder gestellte Aufgabe war, das ist hier gelöste Aufgabe. Das Moralprincip der sittlichen Weltordnung verhält sich also zu dem des Zweckes ähnlich wie letzteres zu dem der praktischen Vernunft; was dort noch als schematisches Gerippe erschien, das hat sich uns nunmehr nach der Durchwanderung der Consequenzen jener einseitigen Principien mit dem Fleisch und Blut des concreten Inhaltes bekleidet, so dass die speculative Synthese jenes Widerstreites den ganzen Reichthum der Empirie in sich aufgenommen hat, ohne darum eine empirische Synthese zu werden. Wir erkennen nunmehr nicht bloss die äussere zwingende Nöthigung zu einer Verknüpfung jener beiden divergirenden Richtungen des sittlichen Bewusstseins, sondern auch die innere principielle Nothwendigkeit derselben; wir sehen jetzt nicht mehr bloss, dass und wie die Vereinigung jener

Gegensätze ohne Widerspruch möglich ist, sondern auch, warum diese Vereinigung so und nicht anders vollzogen werden muss; wir begreifen jetzt, dass das, was bei dieser Synthese herauskommt, nur für den Gang, den unser bewusstloses Denken genommen hat, als eine Verknüpfung erscheint, in Wahrheit aber eine ursprüngliche und unaufhebbare, weil organische Einheit darstellt, welche nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, verschiedene Adspecte bietet; wir überzeugen uns mit anderen Worten, dass diese teleologische Organisation der Menschheit, d. h. die sittliche Weltordnung, das einzige ganz wahre, d. h. in keiner Hinsicht mehr einseitige, objective Moralprincip bildet, von welchem das social-eudämonistische und evolutionistische Moralprincip nur einseitige Projectionen bilden.

Die sittliche Weltordnung ist derjenige Theil des teleologischen Weltplanes, welcher zu den individuellen Trägern seiner Ausführung selbstbewusste und sittlich zurechnungsfähige Wesen hat; insofern nun unsere Kenntniss von solchen Wesen sich auf die Menschheit beschränkt, so fällt für uns die sittliche Weltordnung mit dem die Menschheit betreffenden Theile des teleologischen Weltplanes zusammen. Da die Welt des bewussten Geistes sich zur Natur wie Zweck zum Mittel verhält, so verhalten sich auch die Theile des teleologischen Weltplanes, welche die Geisteswelt betreffen, zu denjenigen, welche ihre natürliche Basis angehen, wie Zweck zum Mittel, d. h. die natürliche Weltordnung hat ihre teleologische Bedeutung nur darin, Vorbedingung und Mittel für die sittliche Weltordnung zu sein. So weit war also Fichte ganz im Recht, dass die natürliche Weltordnung nur der Sockel oder das Postament der sittlichen sei und von dieser aus als ihre Vorbedingung nothwendig postulirt werde; Unrecht hatte er nur darin, dass er dieses Bedingtsein der natürlichen durch die sittliche Weltordnung nicht als einen Vorgang im Absoluten und sein Resultat als reales Product verstand, sondern den Vorgang in das menschliche Subject verlegte und dadurch sein Product (die natürliche Weltordnung) zu einem subjectiven Schein, zu einer wahrheitslosen Illusion degradirte, die als solche eben nicht mehr einen soliden Unterbau der sittlichen Weltordnung abgeben konnte.

Wäre nun die sittliche Weltordnung schon vollständig verwirk-

licht, so stände der Geist unmittelbar vor der Erfüllung des letzten Endzweckes oder absoluten Weltzweckes; da aber ihre Realisirung noch im Werden befindlich ist und wir in dem genetischen Entwickelungsgange derselben noch keineswegs zu den letzten Entwickelungsphasen oder Stufen vorgerückt sind, so ist sie gegenwärtig noch eine unvollständige oder partielle, zum Theil auch noch mit embryonalen und provisorischen Entwickelungsformen behaftete, die später abgestreift und durch vollkommenere ersetzt werden. Insoweit aber die sittliche Weltordnung schon jetzt zur Verwirklichung gelangt ist, können wir dieselbe die objective sittliche Weltordnung nennen. Dieselbe befasst unter sich alle objectiven Formen der sittlichen Lebensgemeinschaft, als das politische Leben in seiner mehrfach erwähnten Gliederung, die Rechtsordnung und die Sitte mit ihren fundamentalen sittlichen Institutionen (wie Ehe, Familie, Eigenthum u. s. w.), ferner die verschiedenen Kirchen oder religiösen Gemeinschaften, insofern dieselben alle in höherem oder geringerem Grade sittliche Ziele verfolgen, ebenso die Schule und das stehende Heer als die wichtigsten obligatorischen sittlichen Bildungsanstalten, endlich auch das zur Förderung der Sittlichkeit bestimmte Vereinswesen (wie Freimaurerthum, Vereine zur Sorge für verwahrloste Kinder, entlassene Sträflinge, gefallene Mädchen, Thierschutz u. s. w.)

Die objective sittliche Weltordnung als die objectivirte sittliche Idee oder als die Wirklichkeit des Sittlichen erkannt und zum ersten Mal in zusammenhängender Weise dargestellt zu haben, ist eines der grossen Verdienste Hegels, wodurch Fichtes Princip der sittlichen Weltordnung erst wahrhaft fruchtbar gemacht und die Ethik über ihr bisheriges Wühlen in einseitigen Moralprincipien und moralischer Casuistik auf höhere Ziele hinausgewiesen wurde. Dieses Verdienst kann nicht geschmälert werden durch alle Mängel, welche dem ersten Versuch einer systematischen Darstellung der objectiven sittlichen Weltordnung anhaften, und welche ich — abgesehen von der störenden Spiegelfechterei der dialektischen Methode Hegels — besonders darin sehe, dass erstens aller Inhalt der Moralität und Sittlichkeit doch schliesslich nur unter dem einseitigen und untergeordneten Gesichtspunkt des Rechtes betrachtet wird, — dass zweitens diese Einseitigkeit in Verbindung mit den noch nicht überwundenen Reminiscenzen des rationalistischen Naturrechtes zu einer Ergänzung der Trichotomie führt, wo das Recht vor die individuelle Moral gestellt

ist, anstatt als integrirender Bestandtheil der objectiven sittlichen Weltordnung, als positives Product des geschichtlichen Staatslebens behandelt zu werden, und dass drittens ein unhaltbarer Gegensatz von Moralität und Sittlichkeit aufgtstellt ist an Stelle des eigentlich von Hegel gemeinten Gegensatzes zwischen Individualethik und Socialethik. Um aus Hegels Rechtsphilosophie ein richtig gegliedertes System der Ethik zu gestalten, müsste man also vor allem den unzulänglichen Titel „Philosophie des Rechtes" beseitigen, und die Trichotomie so hinstellen: 1) Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 2) Individualethik, 3) Socialethik; denn die allgemeine Grundlage aller Individualethik und Socialethik kann nimmermehr in dem Zurückgreifen auf das gänzlich unhaltbare Naturrecht, sondern nur in der präliminarischen Entwickelung des sittlichen Bewusstseins gesucht werden. Ausserdem ist über Hegels Ethik zu bemerken, dass neben der reichen Gliederung der social-politischen Organisation der Menschheit die Bedeutung des religiösen und sittlichen Vereinslebens, neben dem obligatorischen Sittlichkeitsverband des Staates die mehr oder minder facultativen Sittlichkeitsverbände keine entsprechende Würdigung als Momente der objectiven sittlichen Weltordnung gefunden haben. Wenn man es loben muss, dass Hegel den Staat im modernen Begriff des Wortes als Hauptrepräsentanten der objectiven sittlichen Weltordnung für die Gegenwart und Zukunft erfasst hat, so vermisst man andererseits die Anerkennung, dass in der Blüthezeit des Mittelalters vielmehr die Kirche der Repräsentant der objectiven sittlichen Weltordnung war, und dass im Alterthum der Staat wenigstens nur in einer untrennbaren Verquickung mit einer (gleichviel wie mangelhaften) Kirche diesen Anspruch erheben konnte, den er jetzt in voller begrifflicher Loslösung von der Kirche erhebt.

Die objective sittliche Weltordnung ist aber nun doch wiederum keine unmittelbare göttliche Einsetzung, sondern sie ist der objectivirte Niederschlag einer Summe von menschlichen Einzelhandlungen, und wenn sie gleichwohl einen Theil, und zwar einen Haupttheil des teleologischen Weltplanes bildet, so fragt sich, wie es möglich war, dass sie durch eine Summe menschlicher Einzelhandlungen zu Stande kommen konnte. Die Erfahrung des sittlichen Bewusstseins lehrt uns nun, dass in den Individuen von höher entwickeltem sittlichem Bewusstsein das subjective Ideal einer sittlichen Weltordnung wohnt, welches die Tendenz hat, sich zu realisiren, d. h. den vorgefundenen

objectiven Stand der sittlichen Weltordnung zu verbessern. Alle Fortschritte ihres objectiven Standes sind aus solchem Vorsprung des subjectiven Ideals der sittlichen Weltordnung hervorgegangen, d. h. die subjective sittliche Weltordnung ist das Prius und die erzeugende Ursache der objectiven, ebensogut wie sie die Macht ist, welche deren Bestand erhält. Denn die objective sittliche Weltordnung ist durch den Ansturm der Unsittlichkeit gegen dieselbe beständig in Frage gestellt und kann nur behauptet werden durch das Uebergewicht der Macht der in jedem Einzelfalle um ihre Erhaltung bemühten Individuen über die Macht der auf ihre Zerstörung Ausgehenden. Indem die Gegner selbst unter dem Druck der subjectiven sittlichen Weltordnung stehen und nicht die Totalität der objectiven anzutasten wagen, sondern nur sie an einzelnen ihnen besonders unbequemen Punkten zu durchbrechen versuchen, zersplittern sie ihre Kräfte nach Zeit und Ort und finden bei jedem einzelnen Angriff eine geschlossene Majorität vor, welche an der Erhaltung der sittlichen Weltordnung in ihrer Totalität interessirt ist.

Die Frage nach der Erhaltung und Fortbildung der objectiven sittlichen Weltordnung führt mithin zu der Frage nach dem Ursprung der subjectiven sittlichen Weltordnung weiter, d. h. des subjectiven Ideals einer sittlichen Weltordnung, das sich zum Theil mit der objectiven deckt, zum Theil aber auch dieselbe überragt. Dieser Ursprung kann nun offenbar bloss in der Gesammtheit der subjectiven Moralprincipien gesucht werden, wenngleich einige derselben (wie die der universellen Harmonie, der Vervollkommnung, der Geselligkeit, des Vergeltungstriebes, des Mitleides, der Treue, der Liebe, der Pietät, des Pflichtgefühles, der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Billigkeit und des Zweckes) eine engere Verwandtschaft zu dem Moralprincip der sittlichen Weltordnung an der Stirn tragen. Die psychologischen Mittelglieder der Genesis dieser Factoren des sittlichen Bewusstseins zu untersuchen, ist hier nicht meine Absicht; vielmehr haben wir hier den Umstand in's Auge zu fassen, dass die Gesammtheit der auf verschiedenen psychologischen Umwegen sich entwickelnden moralischen Instincte eine solche ist, dass aus ihr ein solches Ideal der sittlichen Weltordnung sich ergiebt, welches zur Realisirung des teleologischen Weltplanes führt. Wir erkennen an der natürlichen Entstehung der verschiedenen moralistischen Instincte ebensogut die planvoll ordnende und leitende Hand einer unbewussten

Teleologie, wie in der natürlichen Entstehung des Menschentypus im Entwickelungsgang der irdischen Organismenreihe, oder wie in den geschichtlichen Kämpfen, in denen die Fortschritte der Verwirklichung der sittlichen Weltordnung sich vollziehen. Hier wie dort kann die mechanische Beschaffenheit der Vermittelungsglieder des causalen Entstehungsprocesses in keiner Weise einen Zweifel an der teleologischen Beschaffenheit dieses Processes und an dem idealen Charakter seiner Ergebnisse begründen (vgl. „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie", 2. Aufl., S. 273—275 u. 283—285) und deshalb bleibt auch — unbeschadet der anzuerkennenden Nützlichkeit aller die causalen psychologischen Vermittelungsglieder betreffenden Untersuchungen*) — dem denkenden Menschengeist das Recht und die Pflicht unbenommen, das jeweilig Gegebene auf seine Angemessenheit zu den teleologischen Aufgaben der Menschheit zu prüfen und an seiner vollkommeneren Adaptirung mitzuwirken, oder mit anderen Worten die objective sittliche Weltordnung an der subjectiven zu messen und nach ihr zu modeln.

Wie die Entwickelung der subjectiven sittlichen Weltordnung das Prius von derjenigen der objectiven, so ist die absolute sittliche Weltordnung, d. h. der menschheitliche Theil des teleologischen Weltplanes in der absoluten Idee, das Prius beider, welches in der Einheit beider sich phänomenal manifestirt, obschon es erst dann vollständig und ohne Rest in ihnen zur Erscheinung gelangt sein wird, wenn der Endzweck des Weltprocesses im Begriff sein wird, erfüllt zu werden. Das Ideal der subjectiven sittlichen Weltordnung ist während der Dauer des Processes überall ein ethnologisch, geschichtlich und individuell gefärbtes, also auch gefälschtes, und zugleich ein immer nur wenig über den gegebenen Stand der objectiven sittlichen Weltordnung hinausgehendes, also ebensogut wie diese ein unvollständiges und unzulängliches. Die subjective wie die objective sittliche Weltordnung sind demnach stets mit Zufälligkeiten und Widersprüchen behaftet, aus deren kritischer Beleuchtung der moralische

*) Die Zeit zu solchen scheint mir erst dann gekommen, wenn einerseits die Aufnahme des gegebenen Terrains des sittlichen Bewusstseins der Menschheit nach seinem heutigen Stande zu einem allseitig anerkannten Abschluss gelangt sein wird (wie dieses Werk anstrebt), und andrerseits die Urgeschichte, die Anthropologie der Naturvölker und die vergleichende Psychologie die Kinderschuhe ausgetreten haben werden.

Empirismus und Skepticismus die Argumente gegen ihren allgemeinen planvollen Zusammenhang schöpfen. Deshalb ist es so wichtig, sich klar zu machen, dass alle empirisch gegebenen Formen der subjectiven wie der objectiven sittlichen Weltordnung nur genetisch unvollkommene Erscheinungsformen der absoluten sittlichen Weltordnung sind, und nur im Lichte dieser ihre volle Bedeutung und ihren planvollen Zusammenhang recht erkennen lassen. Hiermit wird keineswegs die in sich widersinnige Forderung erhoben, dass man über sein subjectives Ideal der sittlichen Weltordnung hinaus noch ein absolutes besitzen solle, sondern nur die, dass man sich der Subjectivität und individuellen Zufälligkeit dieses seines Ideales bewusst bleiben und niemals vergessen solle, dasselbe als individuelle Manifestation der in stufenweiser Entwickelung sich verwirklichenden absoluten sittlichen Weltordnung zu betrachten, d. h. es auch wieder nur als aufzuhebendes Moment im Processe anzusehen, ebensogut wie den jeweiligen Stand der objectiven sittlichen Weltordnung, an welchen dieses Ideal die bessernde Hand zu legen sich berufen und gedrungen fühlt.

Will man die sittliche Weltordnung in der vollen Totalität ihres Begriffs fassen, so muss man sie als Einheit der absoluten, subjectiven und objectiven nehmen, deren erste sich zu den beiden letzten wie Wesen zur Erscheinung oder wie das Uebersein zum Dasein verhält, daher auch sie allein von den dreien mit der Gottheit identificirt werden kann. Freilich bezeichnet sie nur die der Erscheinungswelt zugewendete Seite des Absoluten, seine organische Zweckthätigkeit, und innerhalb dieser wieder nur den der Menschheit zugewendeten Theil, so dass die Definition Gottes durch die absolute sittliche Weltordnung doch immer eine recht unzulängliche, obschon die für uns wichtigste Seite des Absoluten herausgreifende Definition bleibt, weshalb sie auch von Fichte selbst in seiner späteren Periode verlassen wurde, um an ihrer Statt im Begriffe Gottes den Begriff des absoluten Seins zu betonen. —

Als der menschheitliche Theil des teleologischen Weltplans ist die sittliche Weltordnung vor dem landläufigen Missverständniss geschützt, für einen Codex von Moralgesetzen gehalten zu werden. So wenig es einen Codex von Gesetzen giebt, nach welchen der Baum blüht und Früchte trägt, und nach welchen der Menschentypus aus der thierischen Organisationsreihe hervorging, so wenig

giebt es einen Codex von Moralgesetzen (abgesehen von dem sittlichen Bewusstsein der Menschheit selbst, welches nicht umhin kann, einen solchen Codex zunächst im heteronomen, später auch im autonomen Sinne aufzustellen). Die sittliche Weltordnung ist eine Abstraction von der absoluten Idee, ein Segment aus der Totalität ihrer teleologischen Entfaltung und als solches ein organischer Complex von (Partial-) Ideen; zum Moralgesetz wird die teleologische Idee erst durch den subjectiven Willen gestempelt, sei es, dass er sie als Willensinhalt eines autoritativen höheren Willens anschaut, vor dem er bereit ist, sich zu beugen, sei es, dass er dieselbe als Inhalt seines Willens annimmt und damit als eigner Gesetzgeber sie zur Richtschnur für die Gesammtheit seiner Triebe und Begehrungen erhebt. Die sittliche Weltordnung ist nicht *νόμος*, sondern *τέλος*, nicht ein nur so und nicht anders sein Könnendes, sondern ein zur genetischen Verwirklichung Bestimmtes, nicht ein sein Müssendes, sondern ein von Vernunft wegen sein Sollendes gegenüber allen Velleitäten eines unvernünftigen Wollens genau in demselben Sinne wie jede teleologische Naturidee gegenüber den ihrer Verwirklichung widerstrebenden Reibungswiderständen ein Seinsollendes ist. Indem das Bewusstsein das Teleologische als das Seinsollende anerkennt, erkennt es die teleologische Ordnung und Organisation des Menschheitslebens als verbindliche Norm für den Willen der Individuen an und erhebt eben dadurch die teleologische Idee zu seinem Gesetz, das autonomes Gesetz ist, insofern das Bewusstsein sich zugleich seiner eigenen Vernünftigkeit als des determinirenden Grundes seines Vorstellungsablaufes bewusst ist. Die sittliche Weltordnung ist somit an und für sich noch nicht Gesetz, aber es liegt in ihrem Begriff, vom Bewusstsein zum Gesetz gesetzt zu werden; sie ist also nicht Gesetz von Gottes Gnaden, sondern von des Menschen Gnaden, nicht unbewusste, sondern bewusste Setzung oder Satzung, und darum im einzelnen Falle nicht ausnahmslos zwingend, sondern bloss verbindlich, d. h. auch verletzbar.

Wie die teleologische Ordnung des biologischen Processes Krankheit und Missgeburten, locale Hypertrophien und parasitische Bildungen zulässt, so lässt die teleologische Ordnung des sittlichen Lebens der Menschheit Selbstsucht und Bosheit zu; wie aber erstere sich trotz aller Störungen aufrecht erhält und fortschreitend verwirklicht, so auch die sittliche Weltordnung ungeachtet aller Unsittlichkeit im

Einzelnen. Die teleologische Ordnung der Idee ist nicht so ohnmächtig, sich nicht verwirklichen zu können, aber sie bedarf auch keiner Ausnahmslosigkeit in ihrer Verwirklichung, vielmehr bedarf sie einer ausnahmslosen Naturordnung, auf deren Basis sie sich verwirklicht. Die Gesetze, aus deren Spiel die teleologische Ordnung hervorgeht, sind die Naturgesetze; die causalen Gesetze sind eben dadurch als teleologische Gesetze charakterisirt, dass aus ihrem Spiel die teleologische Ordnung resultirt. So sind die Gesetze, durch welche speciell die sittliche Weltordnung sich verwirklicht, keine andern als die psychologischen Gesetze, d. h. als die natürlichen Gesetze des causalen Zusammenhanges der psychischen Erscheinungen; wie bei der Verwirklichung der Naturideen durch materielle Kräfte die Mitwirkung der unbewussten psychischen Thätigkeit der betheiligten Individuen verschiedener Ordnungen die teleologische Richtung der Entwickelung sicherstellt, so verbürgt bei der Verwirklichung der sittlichen Ideen durch psychische Kräfte die in's Bewusstsein getretene und zum Gesetz erhobene sittliche Weltordnung das teleologisch veranlagte Resultat. Materielle Kräfte, unbewusst-psychische und bewusst-psychische Factoren sind aber alles dreies natürliche Momente und folgen in ihrem Functioniren ausnahmslosen Naturgesetzen; es ist die teleologische Veranlagung dieser Kräfte und Gesetze selbst, durch welche die fortschreitende Verwirklichung der sittlichen Weltordnung im Grossen und Ganzen ausreichend gesichert ist, wie viel dieselbe auch im Einzelnen verletzt und durchbrochen werden mag. Das Bewusstwerden der sittlichen Weltordnung und ihre Erhebung zum autonomen Willensinhalt ist selbst nur ein psychischer Vorgang nach natürlichen psychologischen Gesetzen, aber ein psychischer Factor von der höchsten Bedeutung; denn das nochmalige Setzen der unbewussten teleologischen Idee durch das Bewusstsein ist sozusagen der grosse Wendepunkt des Weltprocesses, von wo an der letztere mit doppelter Dampfkraft vorwärts braust.

Es ist klar, dass mit der hier gegebenen Auffassung der sittlichen Weltordnung einerseits die Supremazie des Sittlichen über das Natürliche in dem denkbar strengsten Sinne gewahrt ist, und andrerseits alle jene naturwidrigen Hypothesen als völlig überflüssig für dieses Ergebniss beseitigt sind, welche (wie die Annahme einer Freiheit im Gegensatz zur natürlichen Nothwendigkeit, oder eines absoluten Sittengesetzes ohne zwingende Kraft) nur dazu dienen

konnten, den Begriff einer sittlichen Weltordnung und mit ihm den einer autonomen Sittlichkeit überhaupt bei allen Anhängern einer alles Geschehen umspannenden strictenNothwendigkeit zu discreditiren. Das rechte Verständniss des Verhältnisses zwischen dem Sittlichen und Natürlichen steht und fällt mit dem rechten Verständniss des Verhältnisses zwischen Teleologie und Causalität, da das Sittliche selbst nur das Teleologische in seiner Entfaltung an selbstbewussten Individuen ist. Diese Wahrheit mussten wir schon damals hervorheben, als wir das teleologische Moralprincip in der subjectiven Bedeutung des Wortes als den zusammenfassenden Abschluss aller subjectiven Moralprincipien erkannten, und ebenso als wir das evolutionistische Moralprincip als die einzige Rettung vor der sich selbst zerstörenden Einseitigkeit des social-eudämonistischen erörterten. Deshalb ist hier nochmals zu wiederholen, dass nur eine der objectiven Wahrheit der Teleologie gerecht werdende Philosophie im Stande ist, ohne Inconsequenz gegen sich selbst über die egoistische oder heteronome Pseudomoral hinaus zu einer echten Moral zu gelangen, oder deren anderweitig überkommenen Besitz dauernd festzuhalten.

Der angegebene Gesichtspunkt ist zugleich der einzige, der den richtigen Einblick in das Problem der Möglichkeit des Bösen innerhalb der sittlichen Weltordnung und in dessen Einfluss auf die Störung oder Beförderung der letzteren eröffnet.

Wenn vom Standpunkt dieses Moralprincipes als sittlich definirt werden muss dasjenige, was der sittlichen Weltordnung gemäss ist, als unsittlich dasjenige, was ihr zuwider ist, so muss natürlich die Möglichkeit des Unsittlichen oder Bösen unverständlich bleiben, so lange man die sittliche Weltordnung als einen Codex von absoluten Gesetzen ansieht, gegen welche eine Auflehnung ebenso sinnlos wäre, wie etwa diejenige gegen das Gesetz der Schwere, — und die Einschaltung des Unbegriffes der Freiheit löst diese Schwierigkeit nicht, sondern vertuscht sie nur, indem sie dieselbe in's Ungemessene vervielfältigt. Anders, wenn die psychologischen Gesetze als die einzigen Gesetze anerkannt werden, welche das geistige Leben determiniren, zugleich aber ihre teleologische Veranlagung in's Auge gefasst wird, durch welche sie als solche gesetzt sind, dass ungeachtet aller Schwankungen und Abweichungen im Einzelnen die sittliche Weltordnung aus ihnen resultirt. Dann bleiben eben für das Böse jene Einzelfälle

offen, wo die gesetzmässige psychologische Determination des Willens nicht zu einer der sittlichen Weltordnung gemässen Entscheidung führt, und diese Einzelfälle enthalten das Böse.

Das Böse ist zwiefacher Art: das normale und abnorme Böse, oder das gesunde und krankhafte Böse, oder das natürliche und das pathologisch degenerirte Böse; ersteres entsteht durch die Verfolgung normaler Individualzwecke niederer Ordnung, insofern diese Verfolgung die Grenzen überschreitet, innerhalb deren diese Zwecke in Harmonie mit den Individualzwecken höherer Ordnung stehen, — letzteres entsteht durch krankhafte Entartung der Individualzwecke niederer Ordnung zu abnormen pathologischen Gestaltungsformen. Das normale Böse entspringt der teleologisch unentbehrlichen Stärke des Eigenwillens, wofern derselbe nicht durch die Selbstbeherrschung in den Dienst sittlicher Ziele (d. h. höherer objectiver Zwecke) genommen ist; das abnorme Böse ist stets das Symptom einer partiellen psychischen Erkrankung, welches so lange der moralischen Beurtheilung unterliegt, wie die Erkrankung nach Intensität und Umfang den zu beurtheilenden Fall noch nicht über die Grenze der Zurechnungsfähigkeit hinausgerückt hat.

Da der Begriff der geistigen Gesundheit ebenso wenig wie der der körperlichen von irgend einem Individuum im absoluten Sinne erfüllt wird, so spielt das pathologische oder abnorme Böse mit seinen feineren Schattirungen beständig in das Gebiet des normalen Bösen hinein, wie andrerseits das normale Böse des ungebändigten Eigenwillens selbst einen pathologischen Charakter annimmt in allen den Fällen, wo der Handelnde sich dessen bewusst ist, dass seine Verletzung der Individualzwecke höherer Ordnung durch eine Reaction auf sein eignes Wohl seine eigenen Individualzwecke weit stärker indirect schädigen muss, als sie dieselben unmittelbar fördert (Laster und habituelle Verbrechen). In diesem doppelten Sinne steht der psychiatrischen Behandlung der Lehre vom Bösen noch eine grosse Zukunft bevor, wenn die Psychiatrie weit genug fortgeschritten sein wird, um die feinen Uebergangszustände zwischen Wahnsinn und geistiger Gesundheit besser zu beleuchten, als ihr bis jetzt noch gelungen ist.

Das normale Böse weist uns auf die Betrachtung des Egoismus zurück. Die Verfolgung des eigenen Individualzweckes ist an und für sich, d. h. abgelöst von dem Bewusstsein eines Zusammenhanges mit

Individualzwecken höherer Ordnung, rein natürlich; ohne jedes positive sittliche Bewusstsein besteht ein Stand der Unschuld, in welchem vom Unsittlichen oder vom Bösen im ethischen Sinne des Wortes gar nicht gesprochen werden kann. Darum ist, ebenso wie in der Rechtssphäre nicht das Unrecht sondern die Rechtsordnung das Erste und Positive ist, so auch in der sittlichen Sphäre nicht das Böse, sondern das sittliche Bewusstsein das Erste und Positive, wenn dasselbe sich auch am Bösen als vorsittlicher Thatsache erst entzünden mag. Daraus folgt, dass das Bewusstsein des Menschen vom Bösen jederzeit nur die Kehrseite seines positiv sittlichen Bewusstseins darstellen kann, und dass es sich in stufenweisem Fortgang in ebenso vielen Gestalten offenbaren muss, als in welchen letzteres sich entwickelt. Eine Phänomenologie des Bösen würde demnach alle Formen zu wiederholen haben, durch welche wir die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins begleitet haben und noch begleiten werden, und hätte ihr Hauptaugenmerk darauf zu richten, wie sich auf jeder dieser Stufen das Verhältniss des normalen und abnormen Bösen sowohl in seinen hervorstechenden Erscheinungsformen, wie in seinen feineren Nuancirungen gestaltet.

Tritt nun ein solches positives sittliches Bewusstsein als kritische Beleuchtung an die (sei es normalen, sei es abnormen) Individualzwecke niederer Ordnung heran, so hören dieselben auf, bloss natürlich zu sein, und werden, je nachdem sie in Harmonie oder Disharmonie mit den in dem sittlichen Bewusstsein ihren (gleichviel ob bewussten oder ahnungsweisen) Ausdruck findenden Zwecken höherer Ordnung stehen, ethisch gerechtfertigt oder verwerflich befunden. Die egoistischen Zwecke, die als Selbstzweck genommen sich selbst *ad absurdum* führen, werden als Mittel zu sittlichen Zwecken höherer Ordnung zwar ihrem Inhalt nach restituirt, aber eben in dieser teleologischen Restitution zugleich ihres egoistischen Charakters entkleidet (vgl. oben S. 574—575 und 601—605). Darum bleibt die Nothwendigkeit, den Egoismus durch die Selbstverläugnung zu brechen, in voller Kraft bestehen, auch wenn der Inhalt des egoistischen Strebens zum grössten Theil als Mittel für höhere sittliche Ziele mit positiv sittlichem Werthe bekleidet ist; denn nur die Aufhebung des Egoismus in der Selbstverläugnung kann einerseits vor der Selbsttäuschung schützen, den aus egoistischen Motiven entspringenden Willensentscheidungen sittlichen Werth beizumessen, weil sie zufällig

mit den höheren sittlichen Zwecken in Harmonie stehen, und kann andererseits eine Bürgschaft dagegen gewähren, dass im Fall einer Collision zwischen Zwecken höherer und niederer Ordnung nicht die letzteren den Sieg davon tragen, d. h. die Willensentscheidung nach der Seite des Bösen ausfällt. Deshalb ist auch nicht darin die sittlich werthvolle Selbstverläugnung zu sehen, dass man bei jedem Conflict eigener Interessen mit fremden die eigenen zurücksetzt, sondern darin, dass man die eigenen Interessen nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel für allgemeine Interessen, und nur insofern sie dies sind, vertritt; die eigenen, dem höheren Zweck dienstbaren Interessen zurücksetzen gegen fremde derselben Ordnung ist vielmehr pflichtwidrig, weil nur im Kampfe verschiedener Individualzwecke niederer Ordnung der höhere Zweck sich realisirt, und ein Zurückweichen vor diesem Kampfe ein individuelles Preisgeben des höheren Zweckes bedeutet (vgl. oben S. 600—605).

Hiermit wäre nun die Möglichkeit des Bösen innerhalb einer sittlichen Weltordnung genügend dargethan und wir können nun dazu übergehen, den Einfluss des Bösen auf die sittliche Weltordnung zu betrachten. —

Zunächst ist eine fatalistische Auffassung abzuwehren, welche sich dabei beruhigt, dass die Aufrechterhaltung und fortschreitende Verwirklichung der sittlichen Weltordnung durch die getroffenen Einrichtungen ja so wie so verbürgt sei, und deshalb das Handeln des einzelnen Menschen im guten oder bösen Sinne für das Endergebniss des Ganzen völlig irrelevant sein müsse. Ein solcher Fatalismus unterscheidet sich dadurch vom Determinismus, dass er die Nothwendigkeit des Endergebnisses als eine mystisch gesicherte losreisst von den determinirenden Factoren, aus deren Zusammenwirken das Endergebniss causal hervorgeht. Der Determinist hält die Wirkung zwar für nothwendig um der Ursachen willen und weil die Ursachen einmal gegeben sind, aber nicht abgelöst von derselben; der Fatalist, welcher diesen Zusammenhang verkennt, hat darum auch gar keine begründete Ueberzeugung, sondern bloss einen blinden Glauben. Nun sind aber die Factoren, welche die sittliche Weltordnung realisiren, die Willensentscheidungen der menschlichen Individuen; deshalb ist es widersinnig, zu behaupten, die objective sittliche Weltordnung sei von dem Thun und Lassen der Einzelnen unabhängig, wenngleich es nöthig ist, die durchschnittliche psychologische Ver-

anlagung der Individuen als eine solche anzusehen, dass das Gebahren der Menschheit im Grossen und Ganzen das Bestehen der sittlichen Weltordnung verbürgt. Wenn auch der Einzelne als Einzelner in den gewöhnlichen Lebensstellungen nicht allzuschwer für die Menschheit in's Gewicht fällt, von welcher er nur $\frac{1}{1300{,}000{,}000}$ darstellt, so darf er doch darum seine Betheiligung nicht für gleichgültig halten, weil sie nur einen so kleinen Bruchtheil der Gesammtthätigkeit der Menschheit repräsentirt, sondern hat sich gegenwärtig zu halten, dass ebenso gut wie Er auch so viele andere Einzelne sich in den Irrthum der Gleichgültigkeit ihrer Betheiligung einwiegen könnten, und dass so schliesslich das Ganze aus den Fugen ginge. Insbesondere darf man nicht vergessen, dass, wie oben gezeigt, das Princip der sittlichen Weltordnung (als solches oder in seinen verschiedenartigen Verhüllungen) selbst ein psychischer Factor ist, der ausnahmslos in jedem menschlichen Bewusstsein eine grössere oder geringere Wirksamkeit entfaltet, dass die Garantie des Bestehens der objectiven sittlichen Weltordnung wesentlich auf diesem psychischen Factor ruht, und dass der blindgläubige Fatalismus den Eckstein des Gebäudes der sittlichen Weltordnung mit dem Fusse wegstösst, wenn er diesen psychischen Factor für sich und Andere depotenziren zu können glaubt, in dem Wahne, dass der Bestand der sittlichen Weltordnung ja ohnehin gesichert sei, während er es doch nur durch diesen determinirenden Factor ist. Freilich ist auch dafür gesorgt, dass solcher Irrthum in der Menschheit nicht allgemein werde, aber auch dies wiederum nicht auf mystisch fatalistische Weise, sondern durch causale Determination, nämlich dadurch, dass solcher Irrthum, wo er immer auftaucht, auch Streiter für die Wahrheit wachruft, welche sich gedrungen fühlen, ihn zu bekämpfen.

Es ist also nicht anzunehmen, dass das Böse, wie vereinzelt es auch gefasst werden möge, auf den Lauf der sittlichen Weltordnung gar keinen Einfluss haben sollte, und es wird uns demnach die Aufgabe um so näher gerückt, zu untersuchen, welcher Art sein Einfluss sei. —

Der nächste und unmittelbare Effect ist offenbar eine Störung der objectiven sittlichen Weltordnung, sei es nun eine directe Störung der Institutionen, in welchen die sittliche Weltordnung sich verkörpert, sei es eine Beeinträchtigung fremder oder eigener Leistungsfähigkeit

durch Schädigung eigenen oder fremden Vermögens, Lebens, Gesundheit, Arbeitskraft, Arbeitsgelegenheit oder Arbeitsfreudigkeit. Jede solche Störung ist zugleich eine Hemmung für den genetischen Realisationsprocess der absoluten sittlichen Weltordnung, ein Steinchen, das den glatten Verlauf des teleologischen Weltprocesses hindert und demnach seine Gesammtdauer vergrössert, d. h. den Leidensweg des im Universum und speciell in der Menschheit incarnirten Gottes verlängert. Doch diese Fassung des Gedankens greift Dingen vor, die später erst zur Erörterung gelangen; wir wollen uns deshalb hier an der Behauptung genügen lassen, dass das Böse, als Widerstreit des Individualzweckes niederer Ordnung gegen den Individualzweck höherer Ordnung, den letzteren zwar hemmen und seine Realisirung erschweren und verlangsamen kann, dass aber der Individualzweck höherer Ordnung zugleich auch durch einen Individualwillen höherer Ordnung getragen ist, welcher dem Individualwillen niederer Ordnung in demselben Maasse überlegen ist, wie die höhere Individualitätsstufe der niederen. Aus diesem Grunde ist nicht zu besorgen, dass das Böse die Verwirklichung des Individualzweckes höherer Ordnung mehr als vorübergehend hemmen, dass es sie hindern könne; wenigstens so lange ist dies nicht zu besorgen, als nicht die Mehrheit der das Individuum höherer Ordnung constituirenden Individuen niederer Ordnung dauernd destructive Tendenzen verfolgt.

So lange es sich um das normale Böse handelt, ist dieser letztere Fall nicht in Aussicht zu nehmen, da alsdann immer die Mehrheit der constituirenden Individuen für den Individualzweck höherer Ordnung und nur eine jeweilige Minderheit gegen denselben in die Schranken tritt. Auch das abnorme Böse pflegt, insoweit es sich um einen bedrohlichen Grad desselben handelt, auf eine kleine Minderheit beschränkt zu sein; wenn es aber die Mehrheit der constituirenden Individuen ergreift, so beweist dies eine lebensgefährliche Degeneration und Desorganisation des betreffenden Individuums höherer Ordnung.*) Ein solcher Krankheitszustand kann, wenn er nicht durch innere Krisen oder äussere Hilfe Heilung findet, zu nichts anderem führen als zu dem Untergang oder Absterben des betreffenden Individuums höherer Ordnung, welches vom Standpunkt eines Individualzweckes

*) Vergl. hierzu „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“ 2. Aufl. S. 302—304 u. 312—315.

nach höherer Ordnung selbst wieder als ein Act der Naturheilkraft anzusehen ist, da durch denselben ein zur Erfüllung seiner Aufgabe unbrauchbar gewordenes Glied aus dem Process ausgeschaltet wird und den innegehabtem Platz gesünderen und brauchbaren Factoren einräumt. So sorgt der Stufenbau der Individualitäten in Natur und Geschichte dafür, dass der ganze Process im richtigen Gange bleibt, auch wenn Individuen verschiedener Ordnung erkranken und zur Ausfüllung ihres Platzes in der sittlichen Weltordnung unfähig werden. Denn die Erkrankung ist immer nur eine locale, und wenn sie als allgemeine erscheint, so ist es nur, weil man den Gesichtskreis der Betrachtung zu eng (z. B. innerhalb eines Volkes oder einer Völkergruppe) gewählt hat. Die Menschheit ist selbst ein Organismus, in dem eine teleologische Naturheilkraft waltet, und welcher die vorhandenen localen Schäden entweder ausbessert, oder, wenn das nicht mehr geht, wie Krebs und Spinne die unheilbar geschädigten Gliedmaassen abstösst und durch frischen Nachwuchs ersetzt.

Darwinistisch gesprochen bildet die objective sittliche Weltordnung ein Anpassungsgleichgewicht für die jeweiligen natürlichen und socialen Lebensbedingungen der Menschheit; was sich diesem Anpassungsgleichgewicht nicht zu accomodiren vermag, wird durch den Mechanismus der in ihm waltenden Kräfte früher oder später aus dem Process ausgeschaltet, während das Accommodirte sich erhält. Freilich ist die Dauer eines Menschenlebens oft so kurz, dass der natürliche Tod dem Scheitern am Anpassungsgleichgewicht zuvorkommt,*) aber was so am Individuum niederer Ordnung nicht zu Tage tritt, das wird um so sichtbarer an den langlebigen Individuen höherer Ordnung (den Familien, Geschlechtern, Stämmen, Völkern, Racen und Staaten). In kürzeren Zeiträumen, besonders in solchen, die ruhig und gleichförmig verlaufen, scheint dieses Anpassungsgleichgewicht ein stabiles zu sein; bei Betrachtung längerer Perioden oder kritischer Epochen erkennt man aber, dass es vielmehr ein labiles

*) Aus eben diesem Grunde würden die Vertreter der egoistischen Pseudomoral vergebens versuchen, aus dieser Auffassung der sittlichen Weltordnung Capital zu schlagen; das Individuum ist so wie so in der Lage eines zum Tode Verurtheilten, dem der Tag seiner Hinrichtung noch nicht mitgetheilt ist, und der deshalb um seiner selbst willen herzlich wenig Ursache hat, sich für das Gedeihen seines Vaterlandes oder die Zukunft seiner Familie oder seines Volkes zu bekümmern, vielmehr allein Grund zu denken: après nous le déluge.

ist, sich beständig verändert und zwar im Sinne der Entwickelung, als welche sich auch seine Genesis bis zu jeder beliebigen fixirten Phase darstellt. Der Umstand aber, dass der jeweilige objective Stand der sittlichen Weltordnung das mechanische Spiel seiner Widerstandskräfte ebensogut gegen die psychischen Factoren seiner Höherbildung wie gegen die Störungen des Bösen richtet, dass aber dieses mechanische Spiel nur gegen die letzteren siegreich bleibt und den ersteren gegenüber sich als ohnmächtig erweist, zeigt ebensogut wie das Auftreten jener auf Höherbildung gerichteten psychischen Factoren (der subjectiven Ideale der sittlichen Weltordnung), dass jener Mechanismus der Selbstbehauptung der jeweiligen objectiven sittlichen Weltordnung oder des jeweiligen natürlichen und socialen Anpassungsgleichgewichtes nicht letzter Grund ihres Daseins und ihrer Entstehung, sondern nur ein untergeordnetes mechanisches Vehikel, nur ein teleologisch verwerthetes technisches Hilfsmittel ihrer Aufrechterhaltung ist.

Hiermit ist nun verständlich gemacht, wie die sittliche Weltordnung die schädlichen Wirkungen des Bösen überwindet und trotz derselben sich behauptet und fortentwickelt; diese Betrachtung würde aber unvollständig sein, wenn sie nicht auch diejenigen indirecten Folgen des Bösen in's Auge fasste, durch welche dasselbe, der Absicht des Handelnden zuwider, befördernd auf die sittliche Weltordnung wirkt. —

Es ist ein trivialer Satz, dass auch der klügste Mensch schliesslich doch die Tragweite seiner Handlungen nicht zu berechnen vermag. Wenn der Pfeil vom Bogen, die Kugel aus dem Rohr und der Stein aus der Hand sind, so sind sie des Teufels, wie das Sprüchwort sagt. Dieses Sprüchwort geht nun zwar zunächst auf solche Handlungen, bei denen der Mensch keine böse Absicht verfolgt, und bloss nicht die schuldige Vorsicht zur Verhütung übler Folgen angewendet hat; indessen sie passen mit der nöthigen Veränderung ebensogut auch auf das Gegentheil. Faust nennt den Mephistopheles „einen Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft"; jene Kraft aber ist „der Böse" oder „das Böse an sich", und Goethe hat mit dieser Stelle den treffendsten Ausdruck gefunden für die Auffassung des Teufels in der deutschen Volkssage als eines „dummen Teufels", der stets um sein böses Ziel betrogen wird, und dessen Anstrengungen zur Verwirklichung seiner bösen Absichten im Erfolge stets in ihr Gegentheil umschlagen. Jeder concrete böse

Individualwille ist nun gleichfalls zu bestimmen als ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft; er steht nicht bloss negativ in der sittlichen Weltordnung als etwas von derselben zu Ueberwindendes und Auszuscheidendes, sondern auch positiv als wesentlicher, mitwirkender Factor im teleologischen Process.

Dies ist allerdings ein Gesichtspunkt, der den landläufigen moralischen Ansichten, insbesondere der Gefühlsmoral völlig fern liegt, der aber in jeder vorsehungsgläubigen Metaphysik gar nicht fehlen kann, und im christlichen Theismus nur zu Gunsten einer transcendenten Bestrafung des irdischen Bösen verdunkelt ist. Und doch heisst es: „es muss Aergerniss kommen; aber wehe dem, durch den Aergerniss kommt!“ Wer an die auf dem Standpunkt der unbewussten Teleologie stehende Schelling-Hegelsche Geschichtsauffasssung*) gewöhnt ist, für den kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die indirecten nützlichen Folgen des Bösen nur ein besonderer Fall des allgemeinen geschichtlichen Gesetzes sind, dass die Menschen nur selten und unklar wissen, zu welchen Zielen sie eigentlich wirken und dass die Ziele, denen sie mit ihrem bewussten Wollen zuzusteuern meinen, unter der Hand sich ihnen zu etwas ganz Anderem verkehren. Dies kann die Ironie des Weltprocesses genannt werden, welche aus der List der unbewussten Idee folgt; die ganze Geschichte der Menschheit im grössten Rahmen wie im kleinsten des täglichen Lebens ist voll von dieser Ironie, wenn man nur erst den Blick dafür geschärft hat, sie zu bemerken, und die Mitwirkung des Bösen an der Beförderung der sittlichen Weltordnung zeigt diese Ironie nur im Lichte des sittlichen Bewusstseins. Wenn die religiösen, socialen und politischen Parteien ihre Ziele nur erreichen um sich und ihr Programm *ad absurdum* geführt zu sehen, wenn an den überlebten Gliedern des geschichtlichen Processes die krampfhaftesten Bemühungen, sich zu behaupten und ihre weitere Lebensfähigkeit zu erweisen, nur dazu führen, ihr Absterben zu beschleunigen und bloss dem in aufsteigender Phase befindlichen Gegner zu Gute kommen, wenn so recht eigentlich alle gegen den Strom der Idee schimmernden Elemente lediglich *pour le roi de Prusse* arbeiten, so sind das vom Standpunkt der Moralprincipien des Culturfortschrittes und der

*) Vergl. Phil. d. Unb. Cap. B X.

sittlichen Weltordnung aus betrachtet ebenso viel Beweise dafür, dass auch die auf Störung und Hemmung des Guten gerichteten Bestrebungen im Dienste der sittlichen Weltordnung stehen und dieselbe zu fördern berufen sind.

In solchen Fällen wird ohne Zweifel oft genug die subjective böse Absicht fehlen; sie werden sich meistens charakterisiren aus einer das Beste erstrebenden Gesinnung, welche die Tragweite ihrer Absichten in doppelter Hinsicht verkennt: erstens, indem sie das bewusste Ziel ihres Strebens für segensreich hält, während es entweder unerreichbare Utopie oder unheilvoller Irrthum ist, und zweitens, indem sie zu diesem verkehrterweise für gut gehaltenen schlechten Ziel ihres Bewusstseins Mittel wählen, welche sie für die den Umständen nach zweckmässigen halten, während deren Unzweckmässigkeit für dieses Ziel und ihre Zweckmässigkeit für die Ziele ihrer Gegner durch den schliesslichen Erfolg zu Tage tritt. (Hier wird also zuerst die in That umgesetzte gute Absicht „des Teufels", hinterher aber muss dieser Teufel selbst doch wiederum Gott dienen.) Indessen in vielen anderen Fällen verbindet sich mit dem verkehrten Bewusstseinsziel auch unmittelbar unsittliche Gesinnung und böse Absicht; so bei allen Fractionen und „Ringen", welche behufs gewissenloser Ausbeutung der Aemter nach Erlangung der politischen Macht streben, bei Parteien und Individuen, welche den Sieg ihrer Principien durch unsittliche Mittel zu erringen oder zu beschleunigen suchen. Das Wort: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" steckt dem naiven Urtheil im Blute, und nichts ist geeigneter, Principien in den Augen der Masse zu discreditiren, als wenn zu Tage kommt, dass dieselben böse Früchte zeitigen. Was nun mit dem Winde der Idee segelt, das hat nicht nöthig, auf Förderung seiner Sache durch böse Mittel zu verfallen, weil dieselbe ohnehin schon durch Freund und Feind gefördert ist und nur manchmal etwas historische Geduld erforderlich ist, um sich das Langen nach unreifen Früchten zu versagen; deshalb sind es fast immer nur die in der Negative befindlichen Parteien, welche sich verleiten lassen, zu unsittlichen Mitteln zu greifen, und darum liegt eine gute Berechtigung in dem instinctiven Volksurtheil, das die Principien verdächtigt, welche durch solche unsaubere Mittel gestützt oder gerettet werden sollen. Es enthüllt sich eben auch hier ein tieferer Zusammenhang zwischen instinctivem moralischem Urtheil und den letzten und höchsten Auffassungen des

Sittlichen, der selbst wieder zum teleologischen Vehikel wird für die ironische Verwerthung des Bösen im Dienste des Guten.

Die häufigste Form dieser Verwerthung des Bösen in der sittlichen Weltordnung ist die der Verwendung als solicitirenden Reizmittels zur Erweckung und Anspornung der im Dienste des Guten thätigen Kräfte. Das Böse ist der Hecht im Karpfenteich der sittlichen Weltordnung, welcher verhindert, dass die guten Karpfen zu träge werden und den Karpfenteich durch ihre unthätige Ruhe versumpfen lassen. Wie im Zustande langen gesicherten Friedens von den Individuen vergessen wird, was alles sie dem Staate schulden und verdanken, und die Parteien über ihren untergeordneten Individualzwecken die allgemeinen Zwecke des Staates zu vernachlässigen geneigt werden, wie aber dann der Zustand des Krieges den schlummernden Patriotismus wachruft und das Drangsal der gemeinen Noth den Egoismus zu Opfern für das Gemeinwohl spornt, über deren Grösse dieser selbst erstaunt, — so geht es überall mit den Individuen und Trieben, welche dem Guten dienen: erst der Contrast mit dem sich realisirenden Bösen, erst die augenscheinliche Bedrohung der für gesichert gehaltenen sittlichen Zwecke rüttelt das auf seinen unbestrittenen Lorbeeren einschlummernde sittliche Bewusstsein wach, und mahnt es unsanft daran, dass das Gute, d. h. die Totalität der objectiven Zwecke nicht besessen, sondern nur täglich neu errungen und durch unermüdliches Streben und Arbeiten mehr und mehr verwirklicht werden kann.

Wenn die Urmenschen ein Hordenbewusstsein gewannen, anstatt vereinzelt in Familien zu leben, wenn die Horden sich zu Stämmen zusammenrotteten und einer einheitlichen Führung unterordneten, wenn diese Stämme sich zu primitiven Staaten consolidirten, und diese Staaten von geringem Umfang zu immer grösseren und grösseren Staaten concresciren, so entspringt das Alles freilich aus positiven politischen Instincten der menschlichen Natur; aber diese Instincte würden schwerlich zu so energischer Aeusserung und zu so hochgradiger Ueberwindung des Egoismus gelangt sein, wenn nicht die Feindseligkeit und Zwietracht, gestachelt durch Neid, Missgunst und Bosheit, potenzirt durch Rache und Hass, mit einem Wort, wenn nicht das Böse in der Menschennatur eine so gewaltige Pression auf den Egoismus ausgeübt hätte, dass er willig wurde, den politischen Instincten einen so breiten Spielraum zu gewähren. Da nun die

Staatenbildung und die grossstaatliche Potenzirung des politischen Lebens die Bedingung des Culturlebens überhaupt und seiner potenzirten modernen Formen ist, so kann man wohl sagen, dass das Böse, obschon nicht der Grund, doch der äussere Anlass zur realen Entfaltung des Guten sei.

Was so vom Culturleben im Ganzen gilt, das kann man auch innerhalb der heutigen Culturverhältnisse im Privat- und Familienleben sich vollziehen sehen. Wenn die Bekämpfung der natürlichen Uebel es ist, welche den Menschen zur Uebung, Anspannung und Entwickelung seiner physischen, intellectuellen und technischen Kräfte und Anlagen zwingt, so ist es doch wesentlich erst das Böse, das ihm zur Entfaltung seiner moralischen Anlagen, zur Anspannung seiner sittlichen Energie und zur Uebung seiner edelsten Tugenden Gelegenheit und Anreiz giebt. Wohl ist sie schön, die Liebe, die im Glück der Liebe sich sonnt, aber grösser und schöner noch ist die Liebe, die den Hass überwindet, oder durch unentwegte Geduld Gleichgültigkeit und Verkennung besiegt und in Liebe umwandelt, die Treue, die auch durch Untreue von der andern Seite sich nicht beirren lässt und den Strauchelnden zu sich zurückführt, die Sanftmuth, die auch den Jähzorn und die Ungerechtigkeit beschämt, das Erbarmen, das auch dem Todfeinde sein thätiges Mitleid nicht versagt. So blühen die reinsten und edelsten Blüthen der Sittlichkeit grade erst da auf, wo das Ammoniak des Bösen der Pflanze die höchsten und schärfsten Lebensreize zuführt; denn das Böse weckt nicht nur das sittliche Bewusstsein aus dem Traume seiner instinctiven Unbewusstheit, schärft es nicht nur durch den Contrast mit sich, sondern spornt auch die sittlichen Triebfedern zu ihrer kräftigen Bethätigung und stellt ihnen zugleich die höchsten Aufgaben, wie denn dem Guten die Martyrkrone nur von der Verfolgung auf's Haupt gedrückt werden kann.

Nicht anders als bei den Beziehungen verschiedener Individuen zu einander wirkt das Böse auch bei den Beziehungen der verschiedenen Triebe und Begehrungen zu einander innerhalb desselben Individuums. Lägen nicht im Menschen die Triebe, die ihn zum Bösen drängen, ebenso wohl wie die, welche ihn zum Guten leiten, so würde er das letztere gar nicht in seiner rechten Bedeutung zu schätzen wissen, und nicht die volle Energie seines Willens darauf richten, den guten Triebfedern geeignete Motive vorzuhalten. Ohne den Keim zur Bosheit und Schadenfreude im eignen Herzen würden ihre Aeusserungen

an Andern uns als etwas völlig Unverständliches gegenüberstehen, von dem wir auf uns keine Anwendung zu machen wüssten, und würde uns demgemäss die wahre Würdigung für Herzensgüte, Liebe und Mitleid fehlen, sowohl bei uns selbst wie bei dritten Personen. Um das Gute als Tugend in sich zu verwirklichen, d. h. um seiner als einer sittlichen Virtuosität sicher zu werden, dazu bedarf es des Heraustretens aus der Indifferenz der Unschuld und des Hindurchgehens durch den Kampf zwischen Pflicht und böser Neigung (vgl. oben S. 297—299 u. 303—305). Wie die Menschheit als Ganzes durch das actuelle Böse aus dem Stande der thierisch-paradiesischen Urmenschen-Unschuld herausgerissen werden musste, um ihre sittlichen Anlagen in einer langwierigen (noch in ihrem aufsteigenden Ast befindlichen) Periode harter sittlicher Kämpfe zu entwickeln, so muss auch der Einzelne diesen phylogenetischen Entwickelungsgang ontogenetisch recapituliren. Wer sittlich reif werden will, dem kann der Kampf mit dem Bösen als integrirendem Bestandtheil seiner Individualität nicht erspart bleiben. Es ist keineswegs nöthig, dass er dem Bösen zeitweilig unterliege, um es dauernd zu überwinden; aber die Versuchung muss er durchmachen, und wird in dieser Schule um so sicherer geschult sein, je stärkere Versuchungen er überwinden und beherrschen gelernt hat. Um aber der Versuchung begegnen zu können, dazu bedarf es nicht nur äusserer Motive, sondern auch innerer Triebfedern, welche auf solche Motive reagiren, d. h. der Anlagen zum Bösen. Diese Anlagen nicht emporwuchern zu lassen, sondern sie im keimartigen Zustande zu erhalten, ist eben die Aufgabe der heteronomen Erziehung und der autonomen sittlichen Selbstzucht, und der Lohn, welcher dem Sieger winkt, ist die völlige Zurückdrängung dieser Anlagen in die Latenz, oder mit andern Worten, da sich in diesem Kampfe die positiven sittlichen Triebfedern und Anlagen zu ihrem individuell erreichbaren Gipfelpunkt entfaltet haben: die Tugend.

Wir haben hiernach gesehen, dass die sittliche Weltordnung so eingerichtet ist, um erstens die schädlichen Folgen des Bösen zu überwinden, zweitens aber auch das Böse zum Guten zu kehren, dass sonach das Böse im socialen Leben so lange unentbehrlich ist, als die Vertreter des Guten noch eines Sporns zur vollen Aufbietung ihrer Kräfte bedürfen, und dass es endlich im individuellen Seelenleben als zu überwindende Versuchung für immer unentbehrlich bleiben wird.

Diese teleologische Rechtfertigung des Bösen, diese „Kakodicee", ist nun aber weit davon entfernt, zur moralischen Rechtfertigung des böse Handelnden verwendet werden zu können, wie die Sophistik des bösen Gewissens dies vielleicht versuchen möchte. Grade die Einsicht in den Zusammenhang der sittlichen Weltordnung belehrt uns ja, dass das Böse nur dazu da ist, um das Gute kräftiger zu stimuliren, damit es nicht nur durch das so gekräftigte Gute überwunden werde, sondern damit der Ueberschuss der Förderung des Endzweckes durch das Gute über die Schädigung desselben durch das Böse grösser werde als die Förderung desselben durch das Gute ausfallen würde, wenn letzteres nicht durch das zu überwindende Böse stimulirt würde. Hieraus ergiebt sich weiter, dass es nicht nur darum keinen Sinn hat, sich auf die Seite des Bösen zu schlagen, weil man damit sowohl seinen individual-eudämonistischen als auch seinen antiteleologischen und antimoralischen Zweck verfehlt, d. h. vom Mechanismus der sittlichen Weltordnung reprimirt, beziehungsweise eliminirt wird und seine Absicht im Erfolge in's Gegentheil umschlagen sieht, — sondern vor allen Dingen darum, weil derjenige, welcher erst dahin gelangt ist, die teleologische Bedeutung des Bösen im Allgemeinen zu verstehen, auch nicht mehr den Vorwand frei hat, seine Kräfte dem Process wirksamer im negativen als im positiven Sinne widmen zu können.

Wer noch negatives Werkzeug des Processes ist, der ist es, ohne es zu wissen; wenn aber ein solcher erst einmal erkennt, dass er mit seinem Zuwiderhandeln gegen die Individualzwecke höherer Ordnung doch nur in jeder Hinsicht sich selbst zum Narren hat, so muss eben diese Einsicht für ihn das Motiv werden, seine Kräfte künftighin dem Process nicht mehr indirect (als negativen Factor), sondern direct (als positiv sittliches Streben) zur Verfügung zu stellen. Wer das Verständniss in die teleologische Rolle des Bösen in der sittlichen Weltordnung erreicht hat, der hat eben in und mit diesem Verständniss auch die Erkenntniss gewonnen, dass das Böse nur insofern unschädlich gemacht und sogar zum Guten gewendet wird, als sich die positiv sittlichen Mächte zu seiner Ueberwindung vorfinden, dass es also ein Rückfall in den oben gerügten blindgläubigen Fatalismus wäre, wenn man nach erlangter Einsicht in diesen Zusammenhang es noch für gleichgültig halten wollte, ob man sich auf die Seite des Guten oder des Bösen schlägt, anstatt sich eben durch die Erschliessung

dieses Verständnisses zur Mitarbeit an der Ueberwindung des Bösen durch positiv sittliches Streben berufen zu fühlen, weil ohne die Ursache auch die Wirkung nicht erwartet werden kann. Individuen, die sich als negative Factoren nützlich machen, finden sich bei dem gegenwärtigen Zustand der Moralität allerwärts in so hinlänglicher Zahl, dass man vorläufig nicht zu fürchten braucht, der Process könne durch Schwäche der sollicitirenden Reize des Bösen einen zu trägen Lauf nehmen; was in weit höherem Grade noth thut, ist eine Verstärkung der positiv sittlichen Factoren behufs kräftigerer und rascherer Ueberwindung des Bösen.

Je mehr die Menschheit im Culturprocess die (dem Wilden gänzlich fehlende) Disposition zu ausdauernder stetiger Arbeit erwirbt, je mehr sie die Fähigkeit und das Bedürfniss einer spontanen Maximalentfaltung ihres Leistungsvermögens gewinnt, desto entbehrlicher wird die Stimulation dieser Kräfte durch das zur Ueberwindung herausfordernde actuell Böse. Wer auf einen Culturstandpunkt gelangt ist, von dem aus er die teleologische Bedeutung des Bösen in der sittlichen Weltordnung zu überblicken vermag, von dem wird man nicht ohne Grund voraussetzen dürfen, dass er die Fähigkeit zur Entfaltung seiner sittlichen Triebe auch ohne besondere Sollicitation durch negative Factoren in ausreichendem Maasse besitzt, um durch Eintreten als Kämpfer für das Gute sehr viel bessere Dienste zu leisten, als wenn er sich trotz seines Wissens als negative Instanz verbraucht. In ersterem Falle wird er Wissen und Wollen in sich im Einklang, im letzteren Falle hingegen beide im Widerspruch fühlen, weil er das Böse, d. h. die Negation des Weltzweckes will und durch dieses Wollen seiner Förderung zu dienen sich bewusst ist; schon dies würde genügen, seine Thätigkeit im letzteren Falle zu lähmen, im ersteren aber zu kräftigen und fruchtbar zu machen.

Wenn das Bewusstsein der sittlichen Weltordnung, oder die ideale subjective sittliche Weltordnung in irgend welcher unvollkommneren oder vollkommneren Gestalt das Hauptmittel ist, dessen das Unbewusste sich zur Ueberwindung des Bösen und zur Sicherstellung der teleologischen Entwickelung bedient, so folgt schon daraus, dass es das Unbewusstsein der sittlichen Weltordnung in irgend welcher Form der Täuschung oder der Illusion sein muss, welches allein im Stande ist, Vertreter des Bösen hervorzubringen, die nicht bloss wider Willen gewissen Lastern anhängen oder in einzelnen Fällen

durch Affecte zu Falle kommen, sondern principiell das Böse verfechten, d. h. gewisse subjectiv gesetzte Zwecke darum verfolgen, weil dieselben geeignet scheinen, die objectiven Individidualzwecke höherer Ordnung aufzuheben. Principiell das Böse zu wollen, dazu gehört demnach entweder eine gewisse Naivetät und Unkenntniss der dem Bösen in der sittlichen Weltordnung zugetheilten Rolle, oder, wenn diese Naivetät durch vollen und klaren Einblick in diesen Zusammenhang überwunden ist, so gehört dazu eine irrsinnige Verbohrtheit, welche gleich dem hartnäckigen Willen eines Geisteskranken ein Ziel verfolgt, das der Handelnde selbst als absurd anerkennen muss.

Zu alledem kommt nun aber noch eine weitere Erwägung, nämlich die, dass die teleologische oder evolutionistische Rechtfertigung des Bösen keineswegs eine eudämonologische Rechtfertigung desselben einschliesst, dass vielmehr das Böse zu jenen Mitteln der Culturentwickelung gehört, welche den Widerstreit des Evolutionismus und Eudämonismus in der schärfsten Gestalt vor Augen führen, und dass eben deshalb das Böse bestimmt ist, sobald als möglich in seiner teleologischen Bedeutung durch positive sittliche Momente ersetzt zu werden. Je mehr die Entwickelung der moralischen Instincte und des sittlichen Bewusstseins fortschreitet, je weiter die Gestaltung der social-politischen Organisation, zu deren Entstehung das Böse so wesentlich mitgewirkt hat, sich in seinem Bestande befestigt und nur noch der verfeinerten Durchbildung bedarf, je deutlicher endlich das Moralprincip der Culturentwickelung die leitende Stellung im sittlichen Bewusstsein der Culturvölker erobert und die ihm gewidmeten Tugenden verstärkt, desto mehr tritt die teleologische Bedeutung des Bösen in den Hintergrund und in desto höherem Grade kann man von ihm sagen, es habe seine Rolle ausgespielt. Je mehr aber das Böse teleologisch entbehrlich wird, zu desto energischerer Bekämpfung fordert dasselbe heraus; denn so lange es nothwendig ist, braucht es nur darum bekämpft zu werden, weil es erst in seiner Ueberwindung seinen Zweck erfüllt, — sobald es aber entbehrlich ist, muss es nicht nur aus dem Gesichtspunkt des evolutionistischen, sondern auch aus dem des eudämonistischen Moralprincipes bekämpft werden, weil es nun nicht bloss zwecklos-zweckwidrig, sondern auch sinnlos-qualbereitend ist.

Wie wir oben sahen, tritt Allem, was nicht aus dem höheren

evolutionistischen Gesichtspunkte gerechtfertigt ist, die social-eudämonistische Betrachtung mit vollem Recht entgegen, und wenn es die eine Aufgabe der sittlichen Weltordnung ist, den Weltprocess seinem Endzweck entgegenzuführen, so ist ihre andere Aufgabe die, dies auf möglichst schmerzlosem Wege zu thun. Darum liegt es in der sittlichen Weltordnung selbst begründet, dass das Böse nicht nur bekämpft wird, um dem Guten zum Siege zu verhelfen, sondern auch bekämpft wird als zwecklos schmerzbringend, insofern es intensiv oder extensiv das teleologisch erforderliche Maass überschreitet. Da nun der Culturfortschritt darin besteht, von Zuständen, wo das Böse dringend gebotener Sporn des Guten ist, zu solchen überzugehen, wo dieser Stimulus mehr und mehr entbehrlich wird, so liegt es auf der Hand, dass in jeder Culturphase ein gewisser Ueberschuss des Bösen über das teleologisch erforderliche Maass hinaus vorhanden sein muss, welcher ein erst durch sittliche Arbeit zu überwindendes Residuum früherer Culturperioden repräsentirt. Sonach ist der Kampf gegen das Böse aus social-eudämonistischem Gesichtspunkte jederzeit auch theoretisch bis zu einem gewissen Punkte in seinem Rechte; es kommt aber hinzu, dass derselbe, sofern er diesen Punkt überschreitet, wenngleich theoretisch in's Unrecht kommt, nichtsdestoweniger auch dann noch praktisch segensreich wirkt, weil er den evolutionistisch ohnehin geforderten, aber auf dieser Basis allein vielleicht psychologisch zu schwach gestützten Kampf gegen das Böse durch leichter verständliche Motive verstärkt. Der Kampf gegen das Böse ist darum der einzige Fall, wo der Widerstreit zwischen Evolutionismus und Eudämonismus, obwohl er auch hier theoretisch in Kraft besteht, praktisch nicht zu Tage tritt.

In Anwendung auf das vorher behandelte Problem gestaltet sich nun die Hinzunahme der eudämonistischen Betrachtungsweise im concreten Falle so, dass das Individum der sophistischen Entschuldigung für sein böses Thun durch den Hinweis auf die teleologische Nothwendigkeit des Bösen dadurch beraubt wird, dass der teleologische Bedarf an Bösem auch ohne sein Zuthun mehr als gedeckt ist, also seine böse That zu jenem Ueberschuss gehört, der als Residuum früherer Culturperioden die genetische Verwirklichung des Weltzweckes auch nicht einmal mehr negativ und indirect fördert, sondern nur noch hemmt, ohne doch sie hindern zu können. Was endlich diese Hemmung betrifft, so ist dieselbe für die Erreichung des Endzweckes

gleichgültig, da in teleologischer Beziehung die Zeit mit ihrem Früher oder Später gar keine Bedeutung hat; hingegen ist in eudämonologischer Hinsicht diese Verlangsamung allerdings von dem allergrössten Gewicht, da die Verlängerung der Dauer des Processes bis zum Endziel zugleich eine Verlängerung der Dauer des Schmerzes und der Leiden bedeutet, welche auf die Schultern der Träger des Processes gelegt sind. Wenn also auch das Böse durch die sittliche Weltordnung reprimirt und eliminirt wird, so kosten solche Naturheilprocesse und der Ersatz abgestossener Glieder doch Zeit, und die Vermehrung des Menschheitsjammers durch diese Verlängerung der Dauer des Processes muss als indirecte Folge des Bösen zu den concreten Leiden erster und zweiter Ordnung, welche es hervorruft,*) addirt werden.

Dies Alles lässt zur Genüge erkennen, welche Wichtigkeit in der sittlichen Weltordnung den Vorkehrungen beizumessen ist, denen die teleologische Aufgabe der Bekämpfung des Bösen und der Ermässigung seines Bestandes auf das jeweilig teleologisch erforderliche Minimum zufällt. Diese Vorkehrungen müssen geeignet sein, auf Individuen einzuwirken, die den psychologischen Gesetzen der Determination des Willens durch Motive unterworfen sind, sie müssen daher entweder Modificationen in der Beschaffenheit der Triebfedern des Handelns oder in der Beschaffenheit der diese Triebfedern erregenden Motive sein. Die charakterologische Qualität und Intensität der Triebe ist nun wiederum ein Product aus zwei Factoren, aus den organischen Entwickelungsgesetzen, als deren Träger der unbewusste organische Bildungstrieb erscheint, und aus der Gewöhnung an eine gewisse Art und Stärke des Functionirens. Das gesetzmässige Walten des Bildungstriebes in seiner Beherrschung der gegebenen äusseren Umstände und in seiner Beschränkung durch dieselben ist ein gänzlich in's Gebiet des Unbewussten fallender Factor; die Einwirkungen, welche uns von dieser Seite her offen bleiben, beschränken sich, mindestens für so lange, als ein rationelles System der Menschenzüchtung in's Gebiet unausführbarer Utopien fällt, auf die Applanirung der äusseren Um-

*) Zu den grössten Gefahren des Bösen gehört seine Eigenschaft, sich in weit schnellerer Progression als das Gute fortzeugend zu vermehren (durch Vergeltung, Beispiel, Verführung, absichtliche Fälschung des sittlichen Bewusstseins u. s. w.).

stände, innerhalb deren der unbewusste Bildungstrieb sich zu entfalten hat, d. h. auf hygieinische Veranstaltungen im weitesten Sinne des Wortes. Desto weiter hingegen ist der Spielraum, welchen der zweite Factor, die Gewöhnung der Triebe an eine bestimmte Art und Stärke des Functionirens, unserer Einwirkung auf eine intensive und qualitative Modification der Triebe offen lässt.

Nun entsteht die Gewöhnung an eine bestimmte Art und Stärke des Functionirens durch Häufung der Spuren, welche die betreffenden Thätigkeiten im Organismus und insbesondere in den Centralorganen des Nervensystems zurücklassen, die Gewöhnung ergiebt sich also von selbst, wenn man für häufige Entfaltung der Thätigkeit in der gewünschten Art und Stärke (beziehungsweise für Unterdrückung jeder Aeusserung des Triebes im Falle beabsichtigter Abschwächung desselben) sorgt. Die Aufgabe der Modification des Charakters reducirt sich mithin auf die einfachere Aufgabe, wiederholentlich gewisse Functionen von bestimmter Art und Stärke hervorzurufen, oder, da die Function ein Product aus der zeitweilig gegebenen Beschaffenheit des Triebes und den ihm vorgehaltenen Motiven ist, auf die noch einfachere Aufgabe der widerholten Zuführung geeigneter Motive. Hiermit sind wir aber von dem ersten Mittel zur Bekämpfung des Bösen zu dem zweiten gelangt, oder anders ausgedrückt: nicht nur für die augenblickliche Verhinderung bösen und Beförderung guten Handelns, sondern auch für die Schwächung der charakterologischen Disposition zu bösen Handlungen und für die Stärkung der Anlagen zu guten bleibt die Regulirung der die Triebe in ihrem jeweilig gegebenen Stand erregenden Motive das einzige Mittel, auf das wir, d. h. der bewusste menschliche Wille, Einfluss gewinnen können, und das unserer theoretischen Einsicht erschliessbar ist. Hier ist demnach der Punkt, wo wir unsere Hebel anzusetzen haben, um die uns im teleologischen Weltprocess zugewiesene Aufgabe zu erfüllen, und an der genetischen Realisirung der sittlichen Weltordnung das Unsrige zu thun.

Die Bekämpfung des Bösen und die Beförderung des Guten, d. h. der Kampf für die sittliche Weltordnung, vollzieht sich nun von Seiten der Motive her auf vierfache Art: erstens indem den Motiven zum Bösen vorgebeugt, also die Versuchung ferngehalten oder doch abgeschwächt wird; zweitens indem die Motive zum Guten eifrig

aufgesucht, möglichst verstärkt, beziehungsweise neue hinzugefügt werden; drittens indem die Gegenmotive gegen das Böse aufgesucht und verstärkt werden; viertens indem die Gegenmotive gegen das Gute ferngehalten, beseitigt oder doch thunlichst abgeschwächt werden. In dieser vierfachen Thätigkeit bewegen sich alle Leistungen, welche die Verbesserung des Zustandes der Sittlichkeit zum Ziel haben. Damit der gute Wille diese Arbeit auch am rechten Ende anfasst, muss er durch einen gewissen Grad von Einsicht geleitet sein, und die zusammenhängende wissenschaftliche Darstellung der zu diesem Kampf für die sittliche Weltordnung nöthigen oder wünschenswerthen Einsicht wird mit dem Namen „Ethik" bezeichnet.

Ueberschaut man das so bestimmte Gebiet der Ethik, so leuchtet ein, dass die innerhalb desselben fallenden, auf Regulirung der Motive abzweckenden Thätigkeiten sich in zwei Hauptgruppen sondern: in die erste fällt die Regulirung der Motive, welche ein Individuum sich selbst vorhält, in die zweite die Regulirung der Motive, welche den Individuen durch die Aussenwelt vorgehalten werden; in der ersten Gruppe richtet sich meine Thätigkeit auf geeignete Modification der für mein eigenes Handeln entscheidenden oder mitwirkenden Motive, in der zweiten Gruppe richtet es sich auf die Modification der äusseren Verhältnisse, insofern dieselben dadurch zur Motivation dritter Personen (oder der Gesammtheit) geeigneter im ethischen Sinne werden. In der ersten Gruppe wirke ich auf mich selbst durch Modification meiner subjectiven Anschauung der äusseren Weltlage, in der zweiten Gruppe wirke ich auf Andere, sei es durch Modification ihrer subjectiven Anschauungen von der äusseren Weltlage, sei es durch Modification der letzteren selbst. In der ersten Gruppe übe ich Selbstverbesserung durch sittliche Selbstzucht, in der zweiten Gruppe Menschenverbesserung durch Erziehung oder durch Verbesserung der natürlichen oder socialen Verhältnisse ihres Lebens. In der ersten Gruppe beziehe ich mich (gleichviel ob mit oder ohne Durchgang des Gedankens durch Andere) auf mich selbst, in der zweiten versetze ich mich in die Lage Anderer und suche ihnen die analoge Beziehung auf sich selbst oder die sittliche Selbstzucht durch Lehre oder durch günstigere Gestaltung ihrer socialen Verhältnisse zu erleichtern. In der ersten Gruppe suche ich als Individuum mich als Individuum zu

versittlichen, in der zweiten suche ich als abstracter Kämpfer für die sittliche Weltordnung die Menschheit als Gattung zu versittlichen, indem ich die sittlichen Zustände der Gesellschaft zu verbessern bemüht bin. In der ersteren bekämpfe ich das Böse durch Bekämpfung seiner subjectiven Ursachen, in der letzteren durch Bekämpfung seiner objectiven Ursachen. Man wird diese beiden Gruppen von Thätigkeiten in zwei gesonderten Theilen der Ethik behandeln müssen, und letztere als Individualethik und Socialethik zu unterscheiden haben. Die Individualethik lehrt das Böse in der Welt dadurch bekämpfen, dass jeder von Allen es bei sich selbst bekämpft, die Socialethik dadurch, dass die allgemeinen Bedingungen und Ursachen des Bösen für Alle bekämpft werden.

Beide Theile der Ethik setzen einander voraus, da keiner ohne die Ergänzung des anderen etwas Bedeutendes zu leisten vermag. Die Socialethik vermindert von aussen her die Versuchungen zum Bösen und erleichtert der menschlichen Schwachheit durch äussere Hilfen die Hinwendung zum Guten; wenn aber die so zunächst äusserliche Besserung des Verhaltens in's Innere hineinwirken soll, so ist das nur möglich, wenn das Streben nach Selbstversittlichung diese Erleichterungen ergreift, um sie auf dem Boden der Individualethik innerlich zu verwerthen und aus ihr einen Zuwachs an subjectiver sittlicher Gesinnung zu ziehen. Andererseits wird die Individualethik für sich allein nur bei charakterologisch günstig veranlagten Individuen erhebliche Resultate erzielen, während die Masse des Volkes wenigstens auf der heutigen Entwickelungsstufe der vorgeschrittensten Culturvölker wohl kaum schon über jenes Maass von Willensstärke und Selbstbeherrschung verfügt, um ohne die socialethische Unterstützung günstiger Lebensbedingungen eine wirksame und ausreichende sittliche Selbstzucht zu üben. Die Socialethik für sich allein würde den Boden einer äusserlich erleichterten Legalität des Verhaltens nicht überschreiten, wenn die Individualethik nicht darauf lauerte, diese so gebotenen Vortheile zur Steigerung der Moralität der Gesinnung auszunutzen; die Individualethik allein wäre zu schwach, um dem Menschen, wie er im Durchschnitt ist, zum Siege im Kampf mit dem Bösen zu verhelfen, wenn nicht die Socialethik für Erleichterung des legalen Verhaltens und dadurch für Erleichterung der sittlichen Selbstzucht sorgte.

Dass man die Nothwendigkeit einer Socialethik nicht früher be-

merkt hat, hat darin seinen Grund, dass man Haupttheile derselben in die Individualethik mit hineinzog. In neuerer Zeit ist in den Lehrbüchern der Ethik das Bestreben erkennbar, die eigentlich zur Socialethik gehörigen Theile wenigstens äusserlich neben einander zu gruppiren und so einen sich deutlich abhebenden Bruchtheil der principiell nur als Individualethik verstandenen Ethik bilden zu lassen; hierfür ist Hegels Rechtsphilosophie durch ihr Ausscheiden der „Sittlichkeit" vom Recht und der Moralität bahnbrechend geworden. Ganz neuerdings sind dann auch, durch die Fortschritte der Moralstatistik angeregt, Versuche zur gesonderten Behandlung der Socialethik hervorgetreten, denen man freilich eine tiefere principielle Erfassung ihres Gegenstandes kaum nachrühmen kann.

Das Bindeglied zwischen Individualethik und Socialethik bildet die Pädagogik. Die sittliche Selbstzucht ist ursprünglich durch Uebertragung der an der Erziehung Anderer gemachten Erfahrungen auf die Erziehung seiner selbst entstanden. Aber die Erziehung gehört doch nicht zur Individualethik, da bei ihr eine Wechselwirkung von mindestens zwei Personen stattfindet, sie also auf interindividualen oder socialen Beziehungen beruht. Erzogen wird man sein ganzes Leben, zuerst von Eltern, Dienstboten, Spielgenossen und Lehrern, dann vom Gatten, endlich von den Kindern und Enkeln, daneben von Vorgesetzten, Collegen und Untergebenen und nicht zum mindesten von den Personen, mit denen man in engerem geselligem Verkehr steht. Die Erziehung im engeren Sinne beschränkt sich innerhalb der autonomen Moral auf das Alter jugendlicher Unreife; in der heteronomen Moral aber wird der Mensch für immer als ein Unreifer betrachtet, und die gesammte Ethik zieht sich dann in Pädagogik zusammen. Die heteronome Moral ist eben darum eine Pseudomoral, weil sie gar keine Individualethik besitzt und nur Socialethik kennt, weil aber die Socialethik für sich allein nicht über die Beförderung der äusserlichen Legalität hinauskommt, wenn sie nicht mit Individualethik Hand in Hand arbeitet. Wie die Jugend der Erziehung bedarf, und dazu die socialethischen Institutionen des Erziehungswesens (Familie, Schule und Heer) unentbehrlich sind, so kann auch das Volk, so lange es noch nicht zur vollen sittlichen Reife gediehen ist, der heteronomen Autoritäten und ihrer socialethischen Erleichterung seines legalen Verhaltens nicht entbehren; wie aber eine gute Jugenderziehung darauf gerichtet sein muss, die sittliche Auto-

nomie des Zöglings zu wecken und in fortschreitendem Maasse an die Stelle der Autorität des Erziehers zu setzen, so muss auch die sittliche Erziehung der Völker und der Menschheit durch Staat und Kirche dahin abzielen, dieselben zur sittlichen Mündigkeit heranzubilden, nicht aber sie im Druck der Unmündigkeit zu erhalten.

Wenn die heteronome Moral diese ihre Bedeutung in der sittlichen Weltordnung als Propädeutik zur sittlichen Autonomie recht versteht, so wird sie vom grössten Segen; wenn sie dieselbe aber in ihrem provisorischen und zur Selbstaufhebung bestimmten Charakter verkennt, und sich als Definitivum mit List und Gewalt zu behaupten sucht, so wird sie zum schwersten Fluch, der auf einem Volke lasten kann. Gefahrvoll ist die Epoche des Ueberganges von der Heteronomie zur Autonomie im Volksleben allerdings und wird ebenso wenig ohne alle Ausschreitungen vorübergehen wie die Freisprechung eines Lehrlings oder die Entlassung eines Jünglings aus der Zucht des Hauses und der Schule zur Freiheit des Studentenlebens. Was bei solcher Krisis für das Gute verloren geht, das muss und kann die Welt verschmerzen; was die Probe besteht oder nach einigen Ausschreitungen zur sichern Selbstzucht gelangt, das ist nun erst wahrhaft für die Sittlichkeit gewonnen. Wird aber die Zeit der sittlichen Unfreiheit, der Knechtung durch heteronome Gewalten über Gebühr ausgedehnt, so ist doch die Hoffnung des schlechten Pädagogen irrig, den Zögling niemals seiner Fuchtel entwachsen zu sehen; der Tag kommt, wo der Sclave die Kette bricht und dann bewährt sich das Schiller'sche Wort:

„Vor dem Sclaven, wenn er die Kette bricht,
Vor dem freien Manne erzittre nicht!"

Glücklich preisen darf man die Völker, welche den Uebergang von der Heteronomie zur Autonomie allmählich durchgemacht haben: denn wenn sie bei der Niederreissung der letzten hinfällig gewordener Autoritäten anlangen, so haben sie längst sich selbst gebunden durch die innere Autorität der Vernunft. Je länger aber über das geschichtlich berechtigte Maass hinaus der Absolutismus in Staat und Kirche sich behauptet, desto schrecklicher werden die Krisen, wenn die hochgespannten Dämpfe die obsolet gewordenen Schranken zertrümmern, desto wilder toben die entfesselten Leidenschaften eines in sich selbst ungebändigten Pöbels, desto längerer Zeiträume bedarf es, bis das unhaltbare Alte und das in sich haltlose

Neue nach zahlreichen Peripetien und Katastrophen ihre Gegensätze abstumpfen und den Boden zu brauchbaren socialen Neubildungen gewinnen.

Auf dem Boden der Socialethik findet der Streit zwischen den einseitigen Vertretern heteronomer und autonomer Moral seinen natürlichen Abschluss. Wenn erstere den letzteren einräumen, dass ihr Standpunkt der Heteronomie nur einen propädeutischen, provisorischen, keineswegs definitiven Werth besitze, und dass ihre culturgeschichtliche und ethische Aufgabe wesentlich darin bestehe, die Möglichkeit der Aufgebung ihres eigenen Standpunktes vorzubereiten, so werden die Vertreter der Autonomie auf der andern Seite ihnen zugestehen können, dass die volle sittliche Mündigkeit und Reife im strengsten Sinne ein unerreichbares Ideal sei, dass nicht nur die Jugend, sondern auch das weibliche Geschlecht nur in bedingter Weise zur Autonomie befähigt sei, dass auch vom männlichen Geschlecht ein namhafter Bruchtheil sein Leben lang nicht zur sittlichen Mündigkeit kommt, und dass selbst der Rest in höherem oder geringerem Grade zur Bewahrung seiner sittlichen Autonomie ohne grobes Straucheln socialethischer Hilfen bedürftig ist, welche wenigstens theilweise (wie Rechtsordnung und Sitte) niemals ganz den Charakter einer äusseren Autorität werden verläugnen können, wenngleich sie autonom legitimirt worden sind als mit den subjectiven Forderungen der Gerechtigkeit, Billigkeit, Zweckmässigkeit für das Gesammtwohl und den Culturfortschritt u. s. w. übereinstimmend. Einer toleranten (d. h. die Berechtigung der Autonomie anerkennenden) und bescheidenen (d. h. sich ihres bloss surrogativen und propädeutischen Werthes bewussten) Heteronomie gegenüber befinden sich die Vertreter autonomer Moral in gar keinem Gegensatz, sondern können Hand in Hand mit ihr an der Vorbereitung und Beförderung der letzteren arbeiten; gegen eine intolerante und anspruchsvolle Heteronomie hingegen werden sie jederzeit den Krieg auf Tod und Leben führen müssen, da diese durch Verfälschung des sittlichen Bewusstseins in unserer Culturphase weit mehr schadet, als sie durch Beförderung der Legalität irgend noch nutzen kann.

Das letzte Ziel der Sittlichkeit ist weder die subjective sittliche Gesinnung, noch sind es die objectiven (socialethischen) Einrichtungen; sondern dies beides sind nur zwei Bestandtheile der sittlichen Weltordnung, die selbst etwas Uebersittliches zum End-

zweck hat. Sittliche Gesinnung und socialethische Institutionen sind beide von gleich hohem Werth, und es ist so müssig, über den Vorrang der beiden zu streiten, wie über den Vorrang der Magnetpole. Objectiv betrachtet scheint der Einfluss der sittlichen Gesinnung und ihrer Läuterung und Veredelung, so weit auf eine solche beim Durchschnittsmenschen überhaupt gerechnet werden kann, von geringerem Belang für die fortschreitende Realisirung der Zwecke des Weltprocesses als die Verbesserung der socialethischen Verhältnisse, durch welche diejenigen Ursachen des Bösen beseitigt werden, welche man mit einem leicht misszuverstehenden Ausdruck im Gegensatz zur Individualschuld als Collectivschuld oder Schuld der Gesellschaft bezeichnet hat; subjectiv betrachtet scheint hingegen der Einfluss der äusseren Umstände, in die ich gestellt bin, zurückzutreten gegen das, was meine sittliche Gesinnung aus denselben macht. Subjectiv und objectiv sind aber von höherem Standpunkte betrachtet ganz relativ; denn was in höherem oder geringerem Grade in jedem einzelnen Subjecte vorgeht, ist selbst eine allgemeine, objective Thatsache, und was von vornherein für objectiv gilt, wird doch nur darum sittlich werthvoll, nur dadurch von teleologischer Bedeutung, dass es in den psychologischen Process vieler Subjecte eingreift und deren subjective Entschliessungen modificirt.

So erweist sich auch hier auf ethischem Gebiete das Subjective und das Objective als das Doppelantlitz der einen Erscheinung des Absoluten; d. h. Individualethik und Socialethik, sittliche Gesinnung und sociale Einrichtungen sind nur zwei Seiten einer und derselben sittlichen Weltordnung. Der sittliche Werth beider liegt lediglich in ihrer Zweckmässigkeit als Mittel für die unbewussten Zwecke des Absoluten, und losgelöst von dieser Beziehung würde der Begriff des sittlichen Werthes überhaupt aufhören, einen Sinn zu haben. Somit können weder die socialethischen Einrichtungen, noch die sittliche Gesinnung einen Werth an und für sich beanspruchen, oder wegen solchen absoluten Werthes als Selbstzweck aufgestellt werden; denn der Werth beider beruht lediglich darin, äussere, beziehungsweise innere Garantien zu geben für einen der absoluten Idee entsprechenden Verlauf des Weltprocesses innerhalb der Menschheit, weil sie sich zu diesem Zweck als die relativ zweckmässigsten cooperirenden Mittel verhalten.

Mit dieser Auffassung ist ebenso sehr die katholisch-calvinistische,

als die lutherische Auffassung überwunden, deren erstere den Werth der sittlichen Gesinnung darin sucht, dass sie Mittel zur Production äusserer (socialethischer) Güter ist, deren letztere hingegen den Werth der Production solcher Güter nur in der sich dabei kundgebenden sittlichen Gesinnung sucht. Beide begehen den Fehler, zwei coordinirte Factoren, die erst in ihrer Vereinigung das zureichende Mittel eines höheren (d. h. über beide hinausliegenden) Zweckes bilden, zu einander in das Verhältniss von Mittel und Zweck zu setzen, und bald das eine, bald das andere derselben zum Selbstzweck zu erheben. Darum dreht sich auch alle theologische Discussion über Glaube und Werke*) im Kreise herum, weil jede Partei gegen die andere Recht hat. Der Glaube ist nichts ohne die Werke, die Werke nichts ohne den Glauben, — die Werke können nicht Zweck des Glaubens, die Glaubensbethätigung kann nicht Zweck der Werke sein; so weit ungefähr reicht das rein negative Ergebniss der theologischen Streitigkeiten, und nur ihre positive Lösung fehlt, dass beide gleichberechtigte Momente der sittlichen Weltordnung sind, beide ohne Werth an sich und nur von indirecter Bedeutung, beide nicht Selbstzweck, sondern in ihrer Einheit als sittliche Weltordnung erst Mittel zur genetisch-evolutionistischen Realisirung der Idee und Erfüllung des absoluten Zweckes.

Wie wenig die Individualethik allein ausreicht, das sieht man grade an der theologischen Ethik recht deutlich, insofern dieselbe eben aus der Unzulänglichkeit der Individualethik den Impuls schöpft, um von einer natürlichen zu einer übernatürlichen Moral, von der sittlichen Selbstzucht auf dem Wege der psychologischen Determination des Willens zu der Sündenerlösung und Heiligung durch Wunder und Gnade überzuspringen.

In der That ist es ganz von den Vorbedingungen der ererbten Anlagen und der Erziehung abhängig, ob die sämmtlichen von der

---

*) Ich weiss wohl, dass diese theologischen Discussionen sich noch gänzlich auf dem Boden der Individualethik bewegen; gleichwohl enthalten sie die Vorahnung des Gegensatzes von Individualethik und Socialethik und ist deshalb die Hindeutung auf dieselben nicht ungeeignet zur Illustration der hier behandelten Frage Denn die „Werke" sind doch nur zu verstehen als Production von „Gütern", und die „Güterlehre" der bisherigen Ethik (im Gegensatz zur „Pflichten- und Tugendlehre") gewinnt nur dann einen haltbaren Sinn, wenn die zu producirenden „Güter" als „socialethische Werthe" verstanden werden.

Individualethik dargebotenen Hilfsmittel ausreichen, um ein bestimmtes Individuum aus dem Kampf mit dem Bösen sowohl für den einzelnen Fall, als auch für das Facit seines Lebens als Sieger hervorgehen zu lassen. Viel vermag zwar die sittliche Gesinnung, d. h. der ernste, stetige Wille zur sittlichen Selbstzucht, aber erstens vermag er nicht alles, weil es eine, obschon subjectiv nicht erkennbare Grenze der Verantwortlichkeit (vgl. oben S. 436–444) für jeden Specialfall giebt; zweitens ist seine Macht selbst sehr variabel, je nachdem das Individuum erst eben aus dem Stande der Unschuld her austritt oder der vollendeten Virtuosität der Tugend nahe kommt, je nachdem also seine Herrschaft in der Seele eine erst beginnende oder eine durch lange Kämpfe und Uebung befestigte ist, und drittens muss er selbst doch erst gegeben sein, und zwar in einem Grade gegeben sein, welcher zur Besiegung der bösen Neigungen und der herangetretenen Versuchung genügt. Nun ist aber dieser Wille selbst ein nach psychologischen Gesetzen sich bildendes Product aus zwei Factoren: aus der Summe der moralischen Triebfedern und der Lage des sittlichen Bewusstseins, und jeder dieser Factoren ist selbst wieder durch Charakter und Erziehung, durch Intellect und Bildung des Individuums determinirt. Ist erst ein Ansatz zu jenem Willen der sittlichen Gesinnung vorhanden, so kann derselbe sich nicht nur durch Uebung stärken, sondern auch durch Steigerung des variablen Theiles seiner Ursachen (Charaktererziehung und Geistesbildung) steigern; aber hierbei ist doch immer schon ein nicht unerheblicher Anfang von jenem Willen vorausgesetzt und daneben immer noch äussere Umstände oder ein innerer Verstellungsverlauf, welche denselben motiviren, seine Energie nach dieser Richtung auszuströmen.

Sind mithin auch subjectiv die Grenzen der Selbstversittlichung des Individuums unbestimmbar und deshalb praktisch für die sittliche Selbstzucht ausser Acht zu lassen, so sind sie doch für eine objective Schätzung der durchschnittlichen Tragweite der letzteren sehr zu berücksichtigen, und führt ihre Betrachtung zweifellos zu dem Ergebniss, dass die Individualethik bei dem heute gegebenen durchschnittlichen Stande der Anlagen und der Bildung nur in sehr unvollkommener Weise im Stande ist, ihre Aufgabe (der Bewältigung des Bösen und Verwirklichung des Guten) zu erfüllen, und dass sie nur zu oft ihren Dienst gänzlich versagt. Die theologische Ethik, welche den Thatsachen der Vererbung der Anlagen und der Grenze

der Verantwortlichkeit in den Lehren von der Erbsünde und der Schwachheit des Fleisches Rechnung trägt, wird nun durch ihre Lehre von der individuellen Unsterblichkeit und dem transcendenten Gericht gehindert, das nach Lage der Dinge dem Bösen verfallene Individuum nach den von ihm geleisteten negativen Diensten einfach vom Process ausscheiden zu lassen, und durch seinen Tod jede Schuld des Lebens gesühnt zu erachten; sie supponirt deshalb übernatürliche Veranstaltungen, welche jedem Einzelnen Gelegenheit geben, die mangelnde individuelle Kraft zur Besserung durch Benutzung der dargebotenen Gnade zu ersetzen (vgl. oben S. 444).

Abstrahirt man von einer persönlichen Fortdauer, oder lässt man mindestens die Frage nach einem natürlichen Läuterungswege der abgeschiedenen Seelen offen, so schwindet jeder Impuls zu einer derartigen Ergänzung der Individualethik, da die Socialethik die geforderte Ergänzung auf dem natürlichem Wege einer continuirlichen irdischen Entwickelung der Menschheit thatsächlich bereits darbietet. Was dem Einzelnen in seinem Erdenleben mit Hilfe der Individualethik zu erreichen nicht möglich war, das wird die Menschheit erreichen, indem sie durch Vervollkommnung der socialistischen Einrichtungen künftigen Geschlechtern das Streben nach der Erfüllung ihrer individualethischen Aufgabe bis zum Gelingen erleichtert. Da die subjective sittliche Gesinnung nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel ist, so ist die Frage ohne ethische Bedeutung, ob dem Individuum als solchem in künftigen Lebensläufen noch Gelegenheit zu seiner persönlichen Läuterung geboten werde oder nicht; jedenfalls würde eine solche Forderung durch Seelenwanderung innerhalb der Menschheit ebensogut erfüllbar sein, als durch Seelenwanderung nach anderen Planeten und Sonnensystemen oder nach anderartigen Erscheinungswelten.

Alle solche Phantasien sind völlig bedeutungslos für denjenigen, welcher die Realität nur in der Sphäre der objectiven Erscheinung kennt und deshalb die Realität der Individuation nicht in der Substantialität der Individuen, sondern in ihrer objectiven Phänomenalität sieht. Für solchen Standpunkt ist nämlich das, was die Seelenwanderung auszudrücken bestimmt ist, die substantielle Identität verschiedener Individuen, nicht bloss für zeitlich getrennte, sondern auch für räumlich geschiedene Individuen wahr, nicht bloss für gewisse, sondern für alle Individuen. Die monistische Weltansicht erfüllt deshalb das, was die Hypothese der Seelenwanderung in ethischer

Hinsicht leisten soll, noch weit besser als diese, weil allgemeiner und vollständiger. In theoretischer Hinsicht aber deckt sie die Täuschung auf, in welcher sich die Annahme der Seelenwanderung befindet, als ob zwei räumlich oder zeitlich geschiedene Individuen jemals als ein und dasselbe Individuum betrachtet werden könnten: denn sie lässt erkennen, dass das an zwei solchen (gleichviel ob einander gleichen oder ungleichen) Individuen substantiell Identische immer nur das nichtindividuelle, jenseits der Sphäre der Individuation gelegene Wesen sein kann. Deshalb muss bestritten werden, dass es irgendein ethisches Interesse gebe, die sittliche Weltordnung anders als rein immanent zu verstehen, oder dieselbe über den erfahrungsmässig zu constatirenden Zusammenhang der objectiven Erscheinungswelt hinaus zu erweitern. Nur soviel ist zuzugeben, dass möglicherweise das Menschheitsleben nur einen so kleinen Ausschnitt der universellen sittlichen Weltordnung zeigt, wie die Erde ein kleines Stück des Kosmos bildet, und dass sich in späteren Phasen des Erdenlebens uns vielleicht natürliche Zusammenhänge dieser verschiedenen Ausschnitte der sittlichen Weltordnung kund geben können, ohne dass es dazu der Seelenwanderung und des Spiritismus bedarf.

Festzuhalten ist jedenfalls, dass nur auf dem Boden der geschichtlichen Weltanschauung und des teleologischen Evolutionismus eine Auffassung reifen konnte, welche im Stande ist, ohne ethische Bedenken das Individuum nach einem sittlich verfehlten Leben der individuellen Vernichtung anheimfallen zu sehen, und dass nicht die Individualethik für sich allein, sondern nur die Socialethik im Verein mit der Individualethik im Stande ist, die Perspective auf eine ethische Gattungsentwickelung zu eröffnen, welche für die zahlreichen, mangelhaften und gänzlich gescheiterten ethischen Einzelleben entschädigt. Anzuerkennen ist deshalb auch, dass vor Ausbildung und ethischer Verwerthung der geschichtlichen Weltanschauung und vor Aufstellung des Begriffes der Socialethik die theologische Ethik mit ihrer Einsicht in die Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der Individualethik ungleich wahrer und tiefer war, als die nichttheologischen Gestalten der philosophischen Ethik, welche sich über die Güte der menschlichen Natur und den Nutzen der Moral in wunderliche Illusionen einwiegten, bis die harte Faust des Schopenhauerschen Pessimismus auch diesen Optimismus (ebenso wie den eudämono-

logischen) aus seinen Träumen unsanft aufrüttelte, freilich ohne für die enthüllten Illusionen einen positiven Ersatz geben zu können oder auch nur zu wollen.

Wenn es gelungen ist, durch diese Betrachtungen eine annähernde Vorstellung von der ungeheueren Wichtigkeit der Socialethik zu geben, so ist nun weiter darauf aufmerksam zu machen, dass die subjectiven Moralprincipien wohl fähig sind, zu bestimmten Seiten der Socialethik hinzudrängen (so Ordnungs- und Gerechtigkeitssinn zur Staats- und Rechtsordnung, Vergeltungstrieb zur Strafrechtspflege, Mitleid zum Armenwesen, Geselligkeitstrieb und sittlicher Geschmack zu den Einrichtungen des geselligen Verkehrs, Liebe, Treue und Pietät zur Familie u. s. w.), dass aber auf diese Weise immer nur das individualethische Verhältniss des Einzelnen zu den socialethischen Einrichtungen in Betracht gezogen und niemals der Begriff der Socialethik selbst in ihrem Unterschiede und ihrem Gegensatz zu aller Individualethik herausgestellt wird. Weil die bisherige Ethik meistens sich auf einseitig subjective Moralprincipien stützte, darum konnte sie zu gar keiner andern Behandlung der socialethischen Probleme gelangen, als zu einer solchen, welche dieselben lediglich in ihrem individualethischen Widerschein betrachtet. Eine unmittelbare, d. h. nicht den subjectiven Reflex, sondern die objective Bedeutung in's Auge fassende Behandlung derselben war selbstverständlich erst aus dem Gesichtspunkt objectiver Moralprincipien möglich. Hätten wir nun den Hinweis auf die Socialethik schon bei den einseitigen objectiven Moralprincipien des Gesammtwohles und der Culturentwickelung vorwegnehmen wollen, so würden die dort sich ergebenden Ansichten an der Einseitigkeit jener Principien theilgenommen und keinen rechten Einblick in die bisher noch so wenig erkannte Bedeutung dieser objectiven Hälfte der Ethik erschlossen haben. Deshalb wurde die Perspective der Socialethik erst hier bei dem Princip der sittlichen Weltordnung eröffnet, welches die beiden einseitigen objectiven Moralprincipien in organischer Synthese in sich vereinigt; ein Rückblick auf die in den beiden vorhergehenden Abschnitten gegebenen Erörterungen aus dem nunmehr gewonnenen Gesichtspunkt der Socialethik wird aber hinreichen, um sich zu überzeugen, wie überwiegend dieselben sich ihrer Natur nach auf socialethischem Gebiet bewegt haben.

Auf den Inhalt der Socialethik und die besondere Art, in welcher sie ihre Aufgaben zu lösen hat, näher einzugehen, kann ebensowenig

im Sinne einer phänomenologischen Betrachtung liegen, als etwa die Absicht, eine Individualethik durch Vorwegnahme des von ihr zu Bietenden überflüssig machen zu wollen; die nähere Ausführung beider Gebiete muss späteren selbstständigen Werken vorbehalten bleiben.*) Hier kam es nur darauf an, die Bedeutung der Socialethik und ihre Unentbehrlichkeit neben der Individualethik darzulegen, und zu zeigen, dass nur das vollständige objective Moralprincip d. h. das Princip der sittlichen Weltordnung, im Stande ist, der Socialethik nach ihrem wahren Sinn in sich Aufnahme zu gewähren und ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Je besser den vorangehenden Darlegungen ihre Aufgabe gelungen ist, den Werth der Socialethik deutlich zu machen, desto klarer muss aus ihnen die hohe und unersetzliche Wichtigkeit des einzigen Moralprincipes einleuchten, das den principiellen Rahmen der Socialethik in diesem Sinne zu bieten vermag. Der ganze Begriff des Sittlichen gewinnt unter dem hier gebotenen Gesichtspunkt eine neue Beleuchtung, und der Begriff der sittlichen Weltordnung erhält durch diese wissenschaftliche Formulirung seines Inhaltes und seiner Consequenzen die ihm gebührende Stellung als Weltherrscher zurück.

Erst das Princip der sittlichen Weltordnung in seiner Vereinigung von Social-Eudämonismus und Evolutionismus, von Heteronomie und Autonomie, von Individualethik und Socialethik, von bösen und guten Willensbestrebungen ist das allumfassende und doch nicht bloss formale, sondern concret erfüllte Princip der gesammten Sittlichkeit, in welchem alle subjectiven und objectiven Moralprincipien, alle instinctiven und bewussten moralischen Triebfedern als aufgehobene Momente so befasst sind, dass ihnen zugleich ihr concreter Platz und damit ihr Rang im Verhältniss zu allen übrigen angewiesen ist. In ihm

*) Die oben (S. 728) angegebene Verbesserung der Hegel'schen Dreitheilung eines vollständigen Systems der Ethik (1. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 2. Individualethik, 3. Socialethik) kann nach den nunmehrigen Erörterungen noch dahin berichtigt werden, dass die Socialethik vor der Individualethik abgehandelt werden muss (1. Phän. d. sittl. Bew., 2. Socialethik, 3. Individualethik). Möglich wird dies dadurch, dass die Phänomenol. d. sittl. Bew. die leitenden Gesichtspunkte für beide bereits festgestellt hat; als nothwendig erscheint es deshalb, weil die erschöpfende Behandlung der Individualethik beständig mit Beziehungen des Individuums zu den socialethischen Einrichtungen zu thun hat und mit dem Widerschein der Socialethik im subjectiven Bewusstsein operirt, also die Behandlung der Socialethik bereits voraussetzt.

erst gewinnen alle Pflichtenkreise ihre sichere Abgrenzung im Stufenbau der Individualzwecke verschiedener Ordnung, erhält das Gemüthsbedürfniss des Wohlwollens den Spielraum angewiesen, wo es ohne Schaden für die objectiven Zwecke sich ergehen, ja sogar sie direct indirect fördern kann. Wer gegen den Begriff der sittlichen Weltordnung streitet, versteht sich selber nicht, es sei denn, dass er überhaupt jede Sittlichkeit leugne; denn wie dürftig und beschränkt auch sein Begriff oder sein Princip der Moral sein mag, — wenn es überhaupt eine weiter als bloss für sein Bewusstsein geltende Bedeutung haben soll, so muss es sich als sittliche Weltordnung verwirklichen, deren Bild dann freilich so dürftig und beschränkt ausfallen wird, wie das sie erzeugende Princip selbst ist. Ich habe nichts anderes gethan, als diesen einseitigen und oberflächlichen Begriffen von sittlicher Weltordnung gegenüber den Begriff in seiner ganzen Vollständigkeit und Tiefe zu entwickeln, in welcher jeder Leser den von ihm mitgebrachten Begriff der sittlichen Weltordnung als aufgehobenes Moment wiederfinden muss, sich also nur gegen die darüber hinaus vorgefundenen Bestandtheile, so wie gegen das einheitliche höchste Princip auflehnen kann, aus welchem heraus die Synthese aller vollzogen ist.

Mit diesem Ergebniss könnte nun die Aufgabe der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins erschöpft scheinen. Dem ist aber nicht so. Denn am Ende wird doch jeder nur das anerkennen, was er schon mitgebracht hat, mag es ihm auch theilweise erst durch die phänomenologische Untersuchung zum Bewusstsein gebracht sein. Es gehört ferner zu solcher Anerkennung nicht nur, dass der Leser sittliche Anlagen in seiner Individualität berge (denn diese Bedingung wird ja immer in gewissem Maasse erfüllt sein), sondern auch, dass er mit seinem bewussten Willen noch nicht in bewusste Opposition zu denselben getreten sei.

Nehmen wir an, es besitze Jemand wohl sittlichen Geschmack, aber er gefalle sich darin, denselben zu verhöhnen und gleich einem den Flegeljahren noch nicht entwachsenen Knaben das Gegentheil von dem zu thun, was sein Geschmack ihm als geschmackvoll zeigt. Nehmen wir an, derselbe besitze wohl sittliche Gefühle, aber er gefalle sich darin, diese Gefühle zu verläugnen, sich ihrer als einer kindischen oder weibischen Schwäche zu schämen und in seinen Entschlüssen und Handlungen als völlig gefühllos zu erscheinen. Nehmen wir endlich

an, derselbe besitze einen scharfen Verstand, aber er benutze denselben wesentlich nur im negativen, skeptischen Sinne zur kritischen Zersetzung seiner moralischen Instincte, aber keineswegs zur positiven Anerkennung objectiver Zwecke und der Vernünftigkeit ihrer Unterstützung. Ein solcher Mensch würde nichts in sich finden, was zur Herstellung autonomer sittlicher Grundsätze dienen könnte; ihm würde alles Sittliche als blosse äusserliche Heteronomie erscheinen, deren Zwang zu spotten ihm grade zum Vergnügen gereicht.

Individuen dieser Art bewegen sich zunächst auf dem Boden der egoistischen Pseudomoral; reicht ihr Verstand aus, zu begreifen, wie dieselbe sich selbst *ad absurdum* führt, so wird er auch ausreichen, sie erkennen zu lassen, dass das Sorgen für die Glückseligkeit Anderer gleichfalls, obschon in wesentlich anderem Sinne, zu absurden Consequenzen führt, wenn es nicht auf dem Boden fester Institutionen sich vollzieht, die nicht mehr aus eudämonistischen, sondern aus evolutionistischen oder teleologischen Quellen fliessen. Wenn erstere Einsicht ihn zur Selbstverläugnung führt, so muss letztere ihn nothwendig zur Verläugnung der Anderen führen, es sei denn, dass er sich auf den Boden einer Hingebung an objective Zwecke im evolutionistischen Sinne stellen wolle. Letzteres aber wird ein Mensch von der geschilderten Beschaffenheit ohne Zweifel ablehnen und etwa folgendes Argument einer solchen Zumuthung entgegenstellen: „Entweder giebt es keine objectiven Zwecke, dann ist die Zumuthung Unsinn; oder es giebt welche, dann sind sie nur dadurch objectiv, dass sie mir fremd, dass sie nicht meine Zwecke sind, und wie käme ich dazu, mich zum dienstbaren Werkzeug fremder Zwecke herzugeben?“ So tritt der praktischen Selbstverläugnung die praktische Weltverläugnung gegenüber, und die Wage steht wieder gleich; von allen unseren Erörterungen über subjective und objective Moralprincipien hat ein so veranlagtes Individuum sich nur die negative Seite aneignen können, d. h. alle unsere Versuche, das nach dem Bankerott des Egoismus seines Inhaltes beraubte Leben mit neuem, autonom-ethischem Inhalt zu erfüllen, sind für solche Natur verloren, und dieselbe steht nach ihrer Durchwanderung grade da, wo sie vor derselben stand, nämlich vor dem Selbstmord, als der einzig folgerichtigen Consequenz ihrer Welt- und Lebensanschauung.

Aber vielleicht liegt es solchem Individuum ebenso fern, consequent zu sein, wie sittlich zu sein, und er überlässt die Consequenz

spottend den „Narren der Vernunft". Vielleicht gesteht er auch ein, dass er in diesem Falle eigentlich nicht übel Lust hätte, einmal consequent zu sein, wenn ihm der dumme Lebenstrieb die Sache nur nicht zu schwer machte. Vielleicht sagt er aber auch: „Im Grunde ist alles so blödsinnig, dass es auf Eins herauskommt; Leben und Sterben ist gleich sinnlos und mir darum gleichgültig, — es fehlt mir der zureichende Grund, ein Leben abzuschütteln, dessen Narrheit ich vollständig einsehe. Ebenso ist es aber auch schlechthin gleichgültig, womit ich das Leben ausfülle, so lange ich zufällig fortvegetire. Aller Glaube an Sittlichkeit, an die Möglichkeit einer Besserung der Welt und des Lebens, an zweckvolles Handeln gilt mir als Illusion, womit die Menschen sich über das Elend ihrer Lage hinwegzutäuschen suchen. Illusion war es, dass ich selbst glücklich zu werden erwartete, — Illusion, dass ich wähnte, durch Selbstmord den Egoismus mit mir zu vernichten oder etwas Besseres für das Leben einzutauschen, — Illusion, dass ich Andere glücklich machen zu können hoffte, — Illusion, dass ich mir dereinst einbildete, der Weltprocess müsse doch irgend wozu da sein, und das Mitwirken an ihm müsse demnach irgend eine Pointe haben. Jetzt weiss ich, dass Alles, was geschieht, und Alles, was ich thun kann, absolut indifferent ist, da es am Elend der Welt nichts ändern und in den Unsinn ihres Processes keinen Sinn hineinbringen kann. Die Tragikomödie des universellen Lebens schleppt sich fort, und Tugend und Verbrechen, Strebsamkeit und Quietismus, Leben und Tod der Individuen ist für diesen Fortgang und seine Beschaffenheit schlechterdings irrelevant, — es ist Alles egal. So wenig wie die Hoffnung, so wenig kann die Furcht fernerhin meine Entschliessungen noch beschränken, denn was mir noch begegnet (Leben oder Tod), ist mir ja völlig gleichgültig; also kann es nur die grundlose Willkür sein, die fortan mein Handeln bestimmt, und in der That passt nur der Unsinn einer grundlosen subjectiven Willkür als adäquates Gegenstück auf den objectiven Unsinn des Daseins." Hiermit erst ist der Standpunkt der absoluten Indifferenz gegen allen und jeden Zweck erreicht, der grauenhafteste Zustand, der sich denken lässt, denn er ist in seiner totalen Ausgebranntheit gleich fern von positivem Interesse wie negativer Verzweiflung — wie die Leere des Abgrundes aller Nichtigkeit*). Zu diesem Standpunkt der praktischen

*) Grabbe schildert diesen Zustand in seinem „Herzog Theodor von Gothland" Act V letzte Scene:

Philosophie müssen aber nothwendig alle Anhänger einer theoretischen Philosophie gelangen, welche die objective Teleologie leugnen und die Welt als Ausfluss vernunftloser Kräfte betrachten, wenn sie und ihre Kinder und Kindeskinder nur erst Zeit genug gehabt haben, ihre aus entgegengesetzten Weltanschauungen ererbten moralischen Instincte durch die Kritik mittelst der Consequenzen ihres theoretischen Standpunktes zersetzen zu lassen. Praktisch zeigt sich dieser Standpunkt im russischen Nihilismus, formell ist er entwickelt von Max Stirner, der dazu nicht einmal des Pessimismus bedurft hat, da schon die Souveränität des Ich ihm dazu genügte.

In der That ruht dieser ganze Standpunkt auf der Souveränität des Ich, oder, theoretisch ausgedrückt, auf dem Glauben an die Absolutheit des Ich. Diese Absolutheit braucht hier nicht die Ewigkeit einzuschliessen; Stirner nennt das Ich ausdrücklich „den vergänglichen Schöpfer seiner selbst". Ja diese Absolutheit kann sogar als „abgeleitete Absolutheit", die Substanz des Ich als von einem primären Absoluten geschaffen betrachtet werden, ohne dass die Souveränität des Ich aufhört; das Geschöpf braucht sich dann eben nur in prometheischem Trotz gegen seinen Schöpfer zu kehren und ihm höhnend zuzurufen: „Warum hast Du mich geschaffen? So vernichte mich doch, oder zeige mir, ob Du noch ärgere Qualen für mich in Bereitschaft hast, als die ich täglich dulde!"

Gothland (tritt auf):
Der Neger wird mich nicht mehr auslachen! Eben
Hat er verröchelt! —
Ja und nun? Was soll
Ich nun thun? — Eigentlich sollt' ich nun gegen
Den König Olaf, der mit grosser Heeresmacht
Mir nach dem Leben trachtet, mich vertheidigen, (er gähnt)
aber
Das ist mir einerlei. — —
Ja ja,
Die Rache an dem Neger war
Das Letzte, was mich auf der Welt
Noch interessirte;
Jetzt, da ich sie befriedigt habe, wüsst'
Ich nichts mehr, was mich noch reizen könnte.
— Sogar des jetz'gen Daseins bin
Ich überdrüssig, doch dass ich deshalb
Mich selbst entleiben sollte, dazu ist
Der Tod mir ebenfalls zu gleichgültig. —
U. s. w.

Es liegt auf der Hand, dass gegen solche Auflehnung die bündigsten Beweise für die inhaltliche Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit des Daseienden und des Weltprocesses ebensowenig auszurichten vermögen, wie etwa die schönsten und erbaulichsten Ermahnungen zur Ehrfurcht gegen den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden; denn so wenig das Ich gegen den Schöpfer etwas Anderes einzuwenden hat, als dass er ihm durch seine Vorschriften und Zwecke seine souveräne Selbstständigkeit verkümmert, ebensowenig hasst es die Vernunft um ihrer selbst willen, oder aus besonderer sachlicher Vorliebe für die Unvernunft, sondern es lehnt sich nur darum gegen die Vernunft auf, weil dieselbe ihm einen partiellen Verzicht auf seine Souveränität zumuthet, eine Unterordnung seiner Willkür unter Zwecke, die nicht seine Zwecke sind.

So erhebt sich nach allen Anstrengungen, die wir gemacht haben, eine autonome Sittlichkeit zu begründen, zum letzten Male der Widersacher, der Böse in eigenster Person, d. h. der souveräne Eigenwille, dem alle seine (normalen oder abnormen) Zwecke als Zwecke für zufällig, und nur als seine Zwecke für wesentlich und wichtig gelten. Vergebens war es, dass wir ihm zeigten, dass er seine Zwecke doch nicht erreiche, vergebens, dass wir ihm die objectiven Zwecke zeigten, an deren Erreichung er mitwirken könne, und die Triebfedern, durch welche er zu der Erfüllung dieses seines Berufes befähigt sei; denn wenn er schon die Hoffnung auf die Erfüllung seiner Zwecke fahren lassen musste, so wollte er doch das formelle Recht nicht fahren lassen, keine anderen Zwecke als die seinigen zu verfolgen, — dieses Recht, das ihm die praktische Verkörperung seiner Selbstherrlichkeit darstellt. Diese Auflehnung des Eigenwillens gegen die Zumuthung des formellen Verzichtes auf seine Souveränität ist aber nicht etwa ein ungewöhnliches, absonderliches Phänomen, sondern es ist das radical Böse selbst, jene tiefinnerste Wurzel des Bösen, die in jedem Herzen wuchert, wenn auch nicht in jedem ihre Schösslinge unbeschnitten an's Licht kommen. Wie sehr auch das Ich die Vernunft als die eine Seite seiner Selbst, als das eine Attribut seines Wesens anerkennen mag, es bleibt doch immer im verborgensten Winkel des Bewusstseins ein dunkleres oder deutlicheres Widerstreben gegen die Unterwerfung unter die Forderungen der Vernunft zurück, welches in dem anderen Attribut seines Wesens, im

blinden Willen wurzelt und in der Individuation als Eigenwille concrescirt.

Wir müssen demnach eingestehen: alle unsere bisherigen Betrachtungen mögen, wenn das Glück gut ist, wohl ausreichen, den Widersacher grollend in seinen finsteren Winkel zurückzuscheuchen, aber sie sind nicht im Stande ihn zu beschwören, d. h. das Wort zu nennen, das sein angemaasstes Scheinrecht in seiner ganzen Nichtigkeit enthüllt, und gerade seine Opposition gegen das Gute als das Allgemeine als Folge einer blossen Illusion entlarvt. Darum ist die Aufgabe der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins noch nicht erfüllt, so lange die Potenz der Wurzel des Bösen, das radical Böse oder Urböse, der souverän sein wollende Eigenwille noch schmollend und grollend über die seiner Schwäche entrissene Abdankung zu Gunsten höherer Zwecke im Hintergrunde auf die Gelegenheit zur Wiedereroberung seines Herrschaftsgebietes lauert.

Liegt das Hinderniss in dem Glauben des Ich an seine Selbstständigkeit (d. h. Substantialität), in dem Gebahren des Eigenwillens als eines absoluten, so kann die Lösung unserer Aufgabe nur gewonnen werden, wenn wir über die Sphäre der Individuation hinausgehen und das letzte Princip oder den Urgrund der Moral tiefer als in der objectiven Erscheinungswelt suchen, nämlich in dem Verhältniss des Individuums zum All-Einen, des Eigenwillens zum absoluten Willen, des Ich zum Unbewussten. Die alte Streitfrage nach dem Verhältniss zwischen Ethik und Metaphysik rückt hiermit abermals in eine veränderte Beleuchtung: wohl ist der Ausbau der Ethik ohne Rücksicht auf Metaphysik bis zu einem gewissen Grade möglich, aber solche Ethik schwebt gewissermaasen in der Luft, d. h. ihr fehlt der Eckstein, der ihr Gebäude erst haltbar macht für alle, die nicht schon ohnehin durch ihre Veranlagung oder Gewöhnung geneigt sind, auf den Nachweis eines letzten Urgrundes der Sittlichkeit zu verzichten. An verschiedenen früheren Stellen (S. 95—97, 579—580, 662—664) haben wir bereits Anlass gehabt, auf den Zusammenhang des praktischen Verhaltens der Individuen und Völker mit ihrer theoretischen Weltanschauung hinzuweisen und die Gründe anzudeuten, welche geeignet sind, die Anerkennung dieses Zusammenhanges zu verdunkeln. Aber damals handelte es sich (mit Ausnahme der geforderten positiven Voraussetzung einer objectiven Teleologie im Sinne der historischen Weltanschauung) mehr noch um die Ein-

sicht, dass gewisse erkenntniss-theoretische und metaphysische Standpunkte consequenter Weise eine echte Moral ausschliessen und unmöglich machen; jetzt dagegen gelangen wir zu der Erkenntniss, dass eine feste, begründete, echte Moral überhaupt erst durch ein metaphysisches Fundament möglich gemacht wird. Wenn also früher die Berührungen zwischen theoretischer und praktischer Philosophie mehr negativer Art schienen, so ergiebt sich jetzt eine positive Zusammengehörigkeit, ein organisches Verwachsensein beider, das jede ethische Untersuchung, die unbekümmert um metaphysische Voraussetzungen ihr Werk zu vollenden gedächte, von vornherein zu einem verfehlten Unternehmen stempelt.

C. Der Urgrund der Sittlichkeit
oder die absoluten Moralprincipien.

I. Das monistische Moralprincip
oder das Moralprincip der Wesensidentität der Individuen.

Die vorstehenden Untersuchungen haben uns erstens gezeigt, was nicht Sittlichkeit ist (bloss das Seine zu suchen oder bloss einem fremden Willen sich zu unterwerfen), zweitens, was Sittlichkeit ist (an der Erhaltung und Beförderung der sittlichen Weltordnung als des menschheitlichen Theiles des teleologischen Weltplanes mitwirken, sei es durch Beförderung der Culturentwickelung, sei es durch eine dieser letzteren nicht widersprechende Beförderung fremden Wohles), und drittens unter welchen subjectiven psychologischen Voraussetzungen (Entfaltung von Geschmack, Gefühl und Vernunft) die Sittlichkeit grössere oder geringere Aussicht hat, individuell verwirklicht zu werden. Die Erkenntniss, was die Sittlichkeit nicht ist, lässt zunächst die Frage offen, ob es Sittlichkeit gebe oder nicht; die Erkenntniss, was die Sittlichkeit ist, löst zwar diese Frage im bejahenden Sinne, aber doch nicht ohne die Einschränkung, dass die Unsittlichkeit ebenso thatsächlich gegeben sei wie die Sittlichkeit, und lässt darum die andere Frage offen, warum die Sittlichkeit zu wählen sei und nicht die Unsittlichkeit trotz aller zur letzteren hindrängenden Versuchungen. Die Erkenntniss, durch welche psychischen Factoren der Mensch in den Stand gesetzt werde, diesen Versuchungen zu

widerstehen und die Sittlichkeit in sich zu verwirklichen, bietet zwar neben ihrem theoretischen Interesse auch den praktischen Gewinn der Aufklärung darüber, welche Factoren seines Innern der Mensch zu kräftigen habe, wenn er die Sittlichkeit in sich zu verwirklichen beabsichtigt; aber sie stellt es den Zufälligkeiten seiner charakterologischen und intellectuellen Veranlagung anheim, ob der Mensch ein solcher ist, der die Sittlichkeit in sich zu verwirklichen wünscht oder nicht, und ob im ersteren Falle seine Veranlagung zur annähernden Erfüllung dieses Wunsches ausreicht oder nicht.

Der zureichende Grund der Sittlichkeit kann mit einem Wort weder ein bloss objectiver, noch ein bloss subjectiver sein; ersteres nicht, weil das Objective keine Verbindlichkeit für's Subject beanspruchen und von ihm nach seinem Ermessen sowohl acceptirt wie abgelehnt werden kann; letzteres nicht, weil das Subjective etwas Zufälliges ist und keine objective Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Zwar sind die subjectiven Triebfedern der Sittlichkeit selbst allgemein und darum mehr als bloss subjectiv im zufälligen Sinne, aber dasselbe gilt auch von den subjectiven Triebfedern der Unsittlichkeit, so dass diese Thatsache keinen Entscheidungsgrund zu Gunsten der einen oder der andern Seite abgeben kann. Sowohl die Sittlichkeit wie die Unsittlichkeit hat einerseits subjective, andrerseits objective Gründe, welche mit einander in innigster Wechselwirkung stehen; wir kommen also in der Begründung der Sittlichkeit nicht weiter, wenn wir ihre subjectiven und objectiven Gründe bloss combiniren wollen, da dieselbe Combination auch für die subjectiven und objectiven Gründe der Unsittlichkeit in Kraft treten muss. Immer bleibt die Entscheidung jedes einzelnen Subjectes seiner Willkür überlassen, und nichts hindert dasselbe, seine frühere Entscheidung zu Gunsten der Sittlichkeit zu irgend welcher Zeit umzustossen und das Gegentheil an ihre Stelle zu setzen, wenn es seine Erkenntniss des Weltlaufes oder seiner eigenen Veranlagung durch vollständigere Erfahrungen oder bessere Einsicht berichtigt zu haben glaubt. So hat das sittliche Bewusstsein zwar zwei Stützpunkte, aber der objective ist subjectiv unverbindlich, so lange er nicht subjectiv bestätigt ist, und der subjective ist objectiv genommen zufällig, weil von der Zufälligkeit der individuellen Veranlagung abhängig. Das sittliche Bewusstsein ruht demnach auf zwei Stützpunkten, die beide in der Luft schweben, und schwebt somit selbst in der Luft.

Nun liegt es aber in der Natur des sittlichen Bewusstseins, sich bei solchem Zustande nicht beruhigen zu können, sondern nach einem unerschütterlichen festen Grunde seiner selbst zu verlangen. Das sittliche Bewusstsein trägt zweifellos als Moment seines Wesens das Streben nach einer Begründung in sich, durch deren Besitz es allererst zu einem in sich geschlossenen und gefesteten wird. Dieses Moment des sittlichen Bewusstseins verkennen, hiesse seine Charakteristik verstümmeln durch Ignorirung einer schlechthin wesentlichen Seite seines Inhaltes. Ein sittliches Bewusstsein, das nicht ein seiner selbst gewisses Bewusstsein ist, dessen Imperative nicht „kategorisch" sind, ist ein noch unreifes, das zugleich seine Unreife eben dadurch selbst anerkennt, dass es das Bedürfniss fühlt, nach seiner sicheren Begründung zu *suchen*. Auf jeder seiner Entwickelungsstufen wiegt sich das sittliche Bewusstsein in eine naive Selbstgewissheit ein, weil sein Drang nach Begründung so stark ist, dass es die sich ihm jeweilig als letzte darbietende principielle Fassung für eine absolute statt für eine relative nimmt. Im Fortgang des Processes ist aber diese Naivetät der Reflexion gegenüber doch nicht aufrecht zu erhalten und die unabweisliche Kritik zersetzt den Schein einer absoluten Begründung jedes relativen Moralprincipes; dann tritt aber sofort die dem sittlichen Bewusstsein wesentliche Seite der Gewissheit als Postulat wieder auf, wenn sie als vermeintlicher Besitz zerstört ist, und die Entwickelung schreitet zu einer höheren principiellen Fassung fort, es sei denn, dass die Energie des sittlichen Bewusstseins durch die vorhergegangenen Kämpfe in einem Einzelnen oder einer Culturperiode allzusehr gelähmt wäre, um sich der triumphirenden Skepsis und der Verzweiflung an sich selbst ferner erwehren zu können.

Wenn nun aber das sittliche Bewusstsein in seinem Entwickelungsgange dahin gelangt ist, kritisch zu begreifen, dass die gesuchte Begründung weder in bloss *subjectiven*, noch in bloss *objectiven* Principien, noch auch in einer blossen *Combination* beider zu finden ist, so kann es dieselbe fernerhin nur noch da suchen, wo die gemeinsame Wurzel des Objectiven und Subjectiven liegt, aus welcher diese beiden als coordinirte Zweige hervorwachsen. Hier oder nirgends muss der von allen subjectiven Zufälligkeiten unabhängige und keiner subjectiven Bestätigung unterworfene Grund für die Entscheidung zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit zu finden sein. Wurden die subjectiven und objectiven Moralprincipien nur irrthümlicher Weise

von dem Bewusstsein auf seiner jeweiligen Entwickelungsstufe für absolute gehalten, so wissen wir jetzt, dass die wahrhaft absoluten Moralprincipien, falls es überhaupt solche giebt, jenseits der subjectiven Triebfedern und der objectiven Ziele der Sittlichkeit liegen müssen, d. h. in der metaphysischen Sphäre jenseits des Reiches der Individuation, welches letztere zugleich das Gebiet der Differenzirung des Subjectiven und Objectiven ist.

Es ist wohl zu beachten, dass dieses Resultat sich, ebenso wie alle früheren und die noch fernerhin zu erzielenden, rein aus der phänomenologischen Untersuchung des sittlichen Bewusstseins ergeben hat; ob die Einrichtung des psychologischen Mechanismus, aus welchem die Entwickelung des sittlichen Bewusstseins wahr oder illusorisch ist, das bleibt dabei vorläufig ganz ausser Betracht. Die Aufgabe der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins ist erschöpft, wenn der Inhalt des sittlichen Bewusstseins vollständig entwickelt ist; die Untersuchung, ob dieser Inhalt transcendenten Correlaten correspondire oder nicht, gehört nicht mehr zur Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, sondern zur Metaphysik. Nichts liegt meiner Anschauungsweise ferner als der völlig unwissenschaftliche Versuch, allein aus Postulaten des sittlichen Bewusstseins metaphysische Realitäten construiren zu wollen, die eingestandener Maassen jeder anderen Stütze entbehren; wohl aber wird der vollständig und sorgfältig entwickelte Inhalt des sittlichen Bewusstseins selbst den Werth einer empirischen psychologischen Thatsache beanspruchen dürfen, welche der Erklärung bedürftig ist und wird die ausschliessliche Befähigung einer bestimmten Metaphysik zu ihrer Erklärung als ein wissenschaftlicher Vorzug dieser Metaphysik vor allen andern anerkannt werden müssen. Hier bei der phänomenologischen Untersuchung des sittlichen Bewusstseins aber haben wir nicht danach zu fragen, welche Metaphysik die theoretisch bestbegründete sei, sondern welche durch die Beschaffenheit eines hochentwickelten sittlichen Bewusstseins als Grundlage und metaphysische Voraussetzung desselben gefordert werde. —

Um nun das Problem zu lösen, welche Art von Metaphysik vom sittlichen Bewusstsein als die Voraussetzung seiner Begründetheit erfordert werde, schlagen wir am besten den Weg der Elimination ein, der die als möglich übrig bleibenden Lösungen Schritt vor Schritt einschränkt. Ein individualistischer oder atomistischer Pluralis-

mus *) kann so wenig zu einer ächten Moral gelangen, wie ein abstracter Monismus, da der erstere die Einheit des Weltganzen zu einem äusserlichen Aggregat völlig unabhängiger Substanzen herabsetzt, der letztere hingegen die Realität des organisch-psychischen Individuums zu einem wahrheitslosen Schein verflüchtigt. Ist der Pluralismus das letzte Wort der Metaphysik, so ist die absolute Souveränität des (gleichviel ob metaphysisch einfachen, oder atomistisch zusammengesetzten) Individuums das letzte Wort der praktischen Philosophie, und nur egoistische Klugheitsrücksichten können es sein, welche der Willkür dieser Souveränität eine Beschränkung auferlegen; dann ist also keine ächte Moral, sondern nur egoistische Pseudomoral möglich, und selbst die heteronomen Gebote objectiver Autoritäten können nur aus Selbstsucht Beachtung finden (wenn nämlich ihre Nichtbefolgung dem eigenen Wohl mehr Schaden und weniger Nutzen bringt als ihre Befolgung). Ist hingegen das Eine allein wahrhaft seiend und alle Vielheit der Individuen eine blosse (subjective) Illusion, ein jeder Realität entbehrender Schein, dann sind auch alle in diesem Scheine vorgehenden Veränderungen (Leben und Tod, Handeln und Leiden der Individuen) nur Illusionen ohne alle Realität und Wahrheit, die das wahrhaft und allein Seiende ganz unberührt lassen und deren Beschaffenheit daher in der That völlig gleichgültig ist; d. h. ob die scheinbaren Veränderungen des Scheines gewissen scheinbaren Beurtheilungssubjecten gut oder nicht gut scheinen, ist eine Frage, welcher nur vom Standpunkte einer Verneinung der illusorischen Beschaffenheit dieses ganzen Scheines, nicht aber vom Standpunkte der metaphysischen Anerkennung desselben, irgend welche Bedeutung zugesprochen werden kann.

Dieser abstracte, d. h. die Realität der Vielheit negirende Monismus kann ein zwiefaches Antlitz zeigen: entweder man geht in eleatisch-spinozistischer Weise vom Einen Seienden aus, wo dann die Unmöglichkeit, aus der abstracten ruhenden Einheit zur Vielheit und Bewegung zu gelangen, dazu zwingt, die Individuation und den Process für blossen Schein zu erklären; oder man geht davon aus, dass

*) Der moderne naturwissenschaftliche Materialismus ist durchweg Atomismus, d. h. atomistischer Pluralismus. Versuche, die materiellen Atome als blosse Erscheinungen eines allen gemeinsamen (dann natürlich immateriell zu denkenden) Wesens aufzufassen, sind von naturwissenschaftlicher und materialistischer Seite bisher kaum zu Tage getreten.

die Formen der Vielheit und des Processes bloss subjectiver, also wahrheitsloser Schein seien, wo dann natürlich für das in Wahrheit Seiende nur eine abstracte ruhende Einheit übrig bleibt. Dass Spinoza jede ächte Moral leugnen muss und die egoistische Pseudomoral an ihre Stelle setzt, haben wir oben (S. 8–14) gesehen; aber auch Berkeley, Kant, Fichte und Schopenhauer machen es sich nur dadurch möglich, zu irgend welcher Moral zu gelangen, dass sie im Widerspruch mit dem durch ihre erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen bedingten abstracten Monismus den persönlichen gottgeschaffenen Geistern, den intelligenten Charakteren, den verschiedenen empirischen Beschränkungen des absoluten Ich, beziehungsweise den metaphysischen Individualwillen, eine (dem Schein gegenüber) transcendente Realität beilegen, also in ihrer praktischen Philosophie thatsächlich dem transcendentalen Realismus huldigen, während sie in ihrer theoretischen Philosophie das stricte Gegentheil (den transcendentalen Idealismus) behaupten. —

Die Unmöglichkeit, durch eines dieser metaphysischen Extreme dem sittlichen Bewusstsein genug zu thun, führte von jeher zu Vermittelungsversuchen, die aber bisher nicht in klarer und präciser Gestalt zu einer speculativen Synthese gelangten, sondern bei mehr oder minder widerspruchsvollen synkretistischen Combinationen oder bei schillernden Halbheiten stehen blieben. Wenn der Pluralismus sich dadurch zu helfen sucht, dass er (wie Bahnsen andeutet und Mainländer offen ausführt) die Individuen für die *disjecta membra* eines *ci-devant*-Gottes erklärt, so ist damit in Wahrheit gar nichts gewonnen; denn wenn das Individuum gegenwärtig unabhängige, zusammenhangslose Substanz ist, so ist es eben schlechthin souverän, gleichviel was es vor unvordenklichen Zeiten einmal gewesen sein mag, ehe das Absolute das Platzen kriegte. Daher ist auch Bahnsens Ethicismus eine offenbare Inconsequenz gegen seinen metaphysischen Standpunkt, während Mainländer in voller Uebereinstimmung mit seiner Metaphysik jede Moral ausser der auf dem individual-eudämonistischen (Pseudo-) Moralprincip ruhenden für unmöglich erklärt. Pfiffiger fängt es schon Herbart an, der, wenn er mit seiner pluralistischen Metaphysik am Rande ist, eine theistische Anleihe beim christlichen Glauben macht, nur dass eine solche „doppelte Buchführung" von Wissenschaft und Glaube vom sittlichen Bewusstsein perhorrescirt wird. Wir prüfen daher lieber gleich den philosophischen Theismus, der als der eigent-

liche Typus der falschen Vermittelung zwischen abstractem Monismus und Pluralismus zu bezeichnen ist. —

Die Sonderung zwischen der Sphäre der Einheit und derjenigen der Vielheit wird im Theismus durch den Schöpfungsbegriff vollzogen: Der Schöpfer ist das Eine, die Schöpfung das Viele. Das Richtige hieran ist, dass die Sphäre der Einheit der Grund für die Sphäre der Vielheit ist, das Falsche daran ist die dem Geschaffenen zugeschriebene Substantialität, welche einen substantiellen Dualismus zwischen Schöpfer und Geschöpf herbeiführt. Dieser Dualismus bewirkt auf der einen Seite (in der Creatur) eine karrikirende Nachäffung des Absoluten durch den Begriff der „abgeleiteten Absolutheit" der geschaffenen Substanz, und auf der anderen Seite (im Schöpfer) bewirkt er eine anthropopathische Nachäffung des Geschöpfes durch den Begriff der göttlichen Persönlichkeit. Geschaffene Substantialität, derivirte Absolutheit und Persönlichkeit des Absoluten sind die drei Begriffe des Theismus, in welchen der widerspruchsvolle Synkretismus dieses ganzen Standpunktes gipfelt, und welche daher von jeher der schönste Tummelplatz unfruchtbarer Sophistik gewesen sind. — Geschichtlich betrachtet verdankt diese theistische Metaphysik ihre Entstehung dem Bestreben, die religiöse und sittliche Heteronomie besser, als es durch die irdische Vergeltung des Judenthums möglich war, durch ein transcendentes Gericht sicher zu stellen (d. h. auf egoistische Klugheit zu gründen), und zu diesem Zwecke einerseits die Unsterblichkeit, andererseits die indeterministische Willensfreiheit als unerlässliche Voraussetzungen einer transcendenten Vergeltung aufrecht zu erhalten. Um unsterblich zu sein, musste das Geschöpf Substantialität, um frei zu sein, musste es Absolutheit der Willensentscheidung besitzen; wenn es aber als absolute Substanz gefasst wurde, so war es nach einmal vollzogener Schöpfung dem Schöpfer so selbstständig gegenüber gestellt und der Schöpfer ihm so sehr entrückt und entfremdet, dass es diesen nothwendig als seines Gleichen, d. h. als Person betrachten musste, wenn es noch irgend welche gemüthliche und religiöse Beziehungen zu demselben aufrecht erhalten wollte. — Metaphysisch genommen entspringt hingegen die Annahme der Substantialität des Geschaffenen aus dem Irrthum, die Realität in der Substantialität, anstatt in der Kraftäusserung (Energie) zu suchen; die Annahme der Absolutheit der Creatur aus dem Irrthum, als ob die Verantwortlichkeit sich jemals auf indeterministische Willens-

freiheit (im immanenten oder transcendenten Sinne) und nur auf diese stützen könnte; endlich die Annahme der Persönlichkeit Gottes aus dem Irrthum, als ob die Folgen, welche in der Sphäre der Vielheit in die Erscheinung treten, nun auch als eben solche, nicht bloss als correspondirender Grund, in der Sphäre der Einheit liegend gedacht werden müssten.

Für die hier vorliegende Aufgabe genügt die oben gegebene Kritik der jenseitigen Vergeltung, des Unsterblichkeits- und Freiheitsbegriffes (S. 27—33, 761—763, und Abschnitt 3—6 d. Vernunftmoral), um diese Grundpfeiler des Theismus als irrthümliche Postulate eines sich selbst missverstehenden sittlichen Bewusstseins auf relativ untergeordneter Entwickelungsstufe erkennen zu lassen, während die Persönlichkeit des Absoluten ein Postulat des religiösen Bewusstseins ist, das nur so lange einen Sinn hat, als die unnatürliche und wahrheitswidrige Entfremdung ungehoben bleibt, in welche lediglich die theistische Metaphysik den Schöpfer seinem Geschöpf entrückt hat. Fallen so die Stützen hinweg, welche das sittliche und religiöse Bewusstsein grade der theistischen Metaphysik als solcher zu bieten schien, so bleibt derselben nur noch die eine Bedeutung, ein Vermittelungsversuch zwischen abstractem Monismus und Pluralismus zu sein, der höchstens so lange einen gewissen provisorischen Werth für sich beanspruchen konnte, als er der einzige seiner Art war, der aber seinen Werth mit demjenigen anderer Vermittelungsversuche messen muss, sobald solche auftreten.

Genauer betrachtet ist aber ein höher entwickeltes sittliches Bewusstsein auf alle Fälle ausser Stande, den Theismus als eine annehmbare metaphysische Voraussetzung seiner selbst anzuerkennen. Zwei Fälle sind nur möglich: entweder das sittliche Bewusstsein begnügt sich mit der Sphäre der Vielheit als seiner Grundlage und ignorirt den Schöpfer, ausser insofern er dazu dient, die Beziehungslosigkeit der Individuen unter einander (wie sie in einem Pluralismus bestehen müsste) zu beseitigen; oder aber es nimmt die Sphäre der Einheit zu seiner Grundlage und betrachtet das Geschöpf und seine Beziehungen zu den Mitgeschöpfen als gottgesetzte, gottgeordnete und gottgewollte. Im ersteren Falle ist es um nichts besser daran, als im reinen Pluralismus, d. h. es kommt nur durch handgreifliche Inconsequenzen gegen seine metaphysischen Voraussetzungen über den Standpunkt einer egoistischen Pseudomoral hinaus; im letz-

teren Falle bleibt es in den Kreis einer gottgewollten Ordnung gebannt, welche bei der substantiellen Fremdheit Gottes ihm als die eines fremden Willens gelten muss und welche von der substantiellen Absolutheit seines Eigenwillens als eine octroyirte Fessel empfunden werden muss, — d. h. es kommt nicht über den Standpunkt der heteronomen Pseudomoral hinaus. Ueber das Schwanken zwischen egoistischer und heteronomer Pseudomoral und über eine mehr oder minder geschickte Verquickung beider kann deshalb der Theismus gar nicht hinauskommen, so lange er reiner Theismus bleibt und nicht Bestandtheile eines höheren metaphysischen Systems inconsequenter Weise in sich aufnimmt.

Die Heteronomie des Theismus ist allenfalls für so lange erträglich, als einerseits der Glaube an Unsterblichkeit und jenseitige Vergeltung ihr als individual-eudämonistische Stütze dient, und als andererseits die naive optimistische Ueberzeugung, dass das Leben an und für sich ein unermesslich hohes Gut sei, das Geschöpf zur Dankbarkeit gegen seinen Schöpfer führt, aus der dann wiederum Pietät als autonome Triebfeder der Befolgung der heteronomen Gebote Gottes erwächst; aber diese Heteronomie wird unerträglich und empörend für den sich als absolut und substantiell geltenden Eigenwillen, sobald er die künstliche Verknüpfung der heteronomen und transcendent-egoistischen Pseudomoral als phantastischen Köder für seine geduldige Unterwerfung und das Leben als eine schwere Last betrachten lernt, die vernünftiger Weise niemals aus individual-eudämonistischen, sondern lediglich aus sittlichen Beweggründen geduldig ertragen werden kann. Dann kehrt sich das Verhältniss um; nicht mehr der Schöpfer fordert das Geschöpf, sondern dieses jenen vor das Gericht seines sittlichen Bewusstseins, und verlangt Rechenschaft, warum er es geschaffen und zu welchem Zweck er ihm die Bürde auferlegt habe, ein Leben zu tragen, das, an und für sich schon werthlos, durch den Zwang der heteronomen Gebote noch unerträglichere Einengung erleide. Und der Schöpfer bleibt stumm auf diese Fragen, so wohlberechtigt sie von dem Standpunkt der eingeimpften theistischen Metaphysik aus auch sein mögen, und überlässt es dem gemarterten Gewissen des Geschöpfes, ob es sich knirschend dem Joche fügen will, in das es gespannt ist, oder ob es sich gegen die vermeintliche Ungerechtigkeit des vermeintlichen Schöpfers in titanischem Trotz aufbäumen und die Ketten der Heteronomie zer-

brechen will, oder ob es endlich sich besinnen will über die Haltbarkeit jenes menschlichen Gedankengespinstes, unter dessen Voraussetzung allein diese Fragen und Kämpfe einen Sinn haben. Den theistischen Pfaffen bleibt es dann überlassen, über die sittliche Verruchtheit, Gottesfeindschaft und Gotteslästerung ihrer irregeleiteten Opfer Zeter zu schreien, während sie selbst es sind, welche die Gottheit lästern, indem sie in ihrer theistischen Metaphysik ein Bild derselben entwerfen, das nach allen Begriffen eines unverfälschten sittlichen Bewusstseins nur verabscheuungswürdig*) genannt werden kann.

Mag nun das sittliche Bewusstsein bei seinen theistischen Voraussetzungen auf der Stufe einer egoistischen oder heteronomen Pseudomoral stehen bleiben, oder mag es den Bann beider durchbrechen und sich in moralischen Skepticismus und Nihilismus verlieren, auf alle Fälle giebt es keine Brücke, die vom Theismus zu einer wahren, d. h. autonomen Sittlichkeit führte. Nur die Möglichkeit bleibt offen, dass trotz der herrschenden theistischen Weltanschauung sich innerhalb ihres Herrschaftsgebietes in unvermerktem Widerspruch gegen dieselbe selbstständig (d. h. ohne logischen Zusammenhang mit jener Metaphysik) niedere oder höhere Gestalten des autonomen sittlichen Bewusstseins entwickeln, wie dies in der That in den letzten Jahrhunderten im christlichen Europa geschehen ist. Die nothwendige, und über kurz oder lang unausbleibliche Folge solchen Entwickelungsganges ist dann aber die, dass das erstarkende autonom-sittliche Bewusstsein auf die theistiche Weltanschauung eine stets wachsende Rückwirkung äussert, und dieselbe zu mehr und mehr Zugeständnissen und sophistischen Verclausulirungen nöthigt, bis endlich das erstere

*) Weshalb erschafft dieser Gott Geschöpfe zu einem Leben, das an sich schon Leiden und Qual ist und doppelt qualvoll wird durch die auf Verletzung der göttlichen Gebote gesetzten Strafen? Da er bei seiner Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit keinerlei Entschuldigung oder Ausflucht für die mit vollem Bewusstsein vollzogene Schöpfung hat, so bleibt unter dem Gesichtspunkt des Theismus nichts als die Annahme übrig, dass er trotz des vorhergesehenen Elends die Schöpfung nur darum nicht unterlassen habe, weil er das Bedürfniss fühlte, ein Publikum zu haben, das ihn lobpreisen und ehren konnte, mochte immerhin dieses Lobpreisen ein Resultat verblendeter Dummheit oder eine aus sclavischer Furcht entspringende Heuchelei sein. Und in der That ist es von jüdischen und christlichen Theologen unter begründeter Berufung auf die Offenbarungsurkunden oft genug behauptet worden, dass das tiefste und entscheidende Motiv der Schöpfung darin zu suchen sei, dass Gott die Welt „zu seiner Ehre", in majorem dei gloriam, d. h. aus Eitelkeit geschaffen habe.

zu einem Grade der Selbstständigkeit, Selbstgewissheit und Klarheit gediehen ist, wo es die Unverträglichkeit solcher metaphysischen Voraussetzungen mit sich nicht nur deutlich erkennt, sondern auch den Kampf gegen dieselben offen aufnimmt.

Dieser Moment ist der geschichtliche Wendepunkt der theistischen Weltanschauung und ihrer bisherigen Weltherrschaft in den christlichen Culturnationen; ist er einmal eingetreten, so ist er nicht wieder rückgängig zu machen, sondern die bis dahin langsame Zersetzung schlägt von ihm ab ein immer reissenderes Tempo ein. Allen rein theologischen Angriffen konnte der in der christlichen Dogmatik verkörperte Theismus so lange siegreich Widerstand leisten, als er auf seine Ethik als auf das Palladium seiner Wahrheit und praktischen Unentbehrlichkeit hinzuweisen vermochte; sobald aber das sittliche Bewusstsein selbst in's Vordertreffen gegen den Theismus rückt, ist derselbe verloren, und muss einer neuen, anderartigen Weltanschauung weichen. Deshalb ist jener Augenblick, wo die Philosophie aufhört, das Christenthum nach ihren Wünschen modeln zu wollen, und sich dem Theismus zu accommodiren, — jener Augenblick, wo eine auf der Höhe ihrer Zeit stehende Philosophie von unleugbar rigoristischem ethischen Charakter sich aus ethischen Gründen gegen den Theismus wendet und seine Uhr für abgelaufen erklärt, — weit mehr als ein blosser Wendepunkt in dem Entwickelungsgang der philosophischen Speculation, sondern der ideale Abschluss eines grossen culturgeschichtlichen Zeitabschnittes und die Inauguration einer neuen Culturperiode, deren Signatur sich heute noch nicht mit einem Wort, wie die der verflossenen christlichen, angeben lässt, von der man aber soviel sagen kann, dass sie die Periode des autonomen sittlichen Bewusstseins auf metaphysischer Basis werden wird, wie das klassische Alterthum die Periode der egoistischen, und das christliche Zeitalter die Periode der heteronomen Pseudomoral war.

Der Philosoph aber, der jenen Wendepunkt zweier Culturperioden repräsentirt, heisst Arthur Schopenhauer, und in diesem Sinne wird sein Name als einer der Marksteine des menschheitlichen Entwickelungsganges aufrecht stehen, so lange es Menschen geben wird, welche mit Interesse auf diesen Entwickelungsgang zurückblicken. Niemand hat schärfer die Philosophie Schopenhauers kritisirt, niemand schonungsloser das zusammenhangslose und widerspruchsvolle Aggregat seiner

blendenden Aphorismen zerfasert, niemand objectiver das Gewirr genialer Aperçus und anspruchsvoller Schrullen gesondert als ich selbst; aber niemand wird auch bereitwilliger als ich ihm die in gewisser Hinsicht unvergleichliche Ehre zugestehen, die diesem begnadigten Sonderling von Menschen und Denker gebührt. Wenn ich weiter oben seine negativ-eudämonistische Verirrung zur Askese, seine wunderliche Ueberschätzung des Mitleides und seinen unhaltbaren Begriff der transcendentalen Freiheit unnachsichtig kritisirt habe, so gereicht es mir nunmehr zu um so grösserer Genugthuung, das wahre und echte Verdienst Schopenhauers um die Neubegründung der Ethik hier in das rechte Licht zu stellen, und ihm in dieser theoretisch wie praktisch gleich wichtigen Frage den Platz einzuräumen, der ihm geziemt.

Wenn nämlich der Theismus mit seiner Ideentrias von persönlicher Gottheit, Unsterblichkeit und Freiheit die falsche Vermittelung zwischen abstractem Monismus und Pluralismus ist, so besteht die wahre Vermittelung, d. h. die speculative Synthese beider Extreme in einem substantiellen Monismus des Wesens, der aber die innere Vielheit der realen (d. h. objectiv-phänomenalen) Manifestationen oder Objectivationen des All-Einen nicht aus-, sondern einschliesst, — in einem Monismus, der das Bewusstsein und die Persönlichkeit nur in der Sphäre der Individuation (nicht in derjenigen der Einheit) sucht, und alle Objectivationen des Absoluten als schlechthin determinirt und als vergänglich betrachtet unbeschadet der Freiheit und Ewigkeit des all-einen Wesens, das in ihnen sich manifestirt.

Dies ist der gemeinsame Standpunkt Hegels und Schopenhauers, und es schiene fast, als ob mit der einseitigen Hervorhebung Schopenhauers an dieser Stelle Hegel Unrecht gethan sein könnte. Aber erstens hat Hegel für die ethischen Fragen seine Metaphysik allzusehr unbenutzt gelassen, indem er wie Aristoteles und Spinoza auf ethischem Gebiet einem einseitigen Intellectualismus zuneigte, und den schillernden negativen Begriff der Freiheit (nicht im indeterministischen, sondern im rational-intelluctualistischen Sinne) zum Angelpunkt des Rechtes und der Moral machte; zweitens hat er die Frage der individuellen Unsterblichkeit und der göttlichen Persönlichkeit unberührt gelassen, so dass sich nach seinem Tode eine Rechte und eine Linke in seiner Schule bilden konnte, von der nur die letztere die wahren Consequenzen der Hegelschen Metaphysik zog und dadurch Schopenhauer näher trat; drittens hat er nicht nur durch

den schillernden Missbrauch des Begriffes der Freiheit und das Offenlassen der beiden andern theistischen Probleme, sondern in noch weit höherem Grade durch den Versuch, das in seinem Sinne gedeutete Christenthum als die absolute Religion zu erweisen, sein Lebenswerk in das grosse Erbbegräbniss der „christlichen Philosophie" bestattet, wobei ihm vielleicht seine Stellung als Philosophieprofessor zur Entschuldigung dienen mag. Erst der linken Seite seiner Schule war es vorbehalten, die antichristischen Consequenzen seiner Metaphysik zu ziehen und so deren schlummernde Funken praktisch-ethischer Wahrheit zum Leben zu erwecken; aber diese Leistung erfolgte einerseits lange nach Schopenhauer, und blieb andererseits rein negativ in ethischer (wenngleich nicht in religions-philosophischer) Beziehung, so dass durch schmählichen Rückfall der Rechten in heteronome und der Linken in eudämonistische Pseudomoral die ganze hegelsche Schule sich zersetzte und ethisch fruchtlos blieb, was keineswegs einem Zufall, sondern den genannten principiellen Irrthümern ihres Meisters zuzuschreiben ist. In um so hellerem Glanze strahlt in dieser Hinsicht der Ruhm Schopenhauers, als er keinen Schüler gefunden, der von diesem seinem Hauptverdienst auch nur eine Ahnung gezeigt hätte.*)

Nun bildet Schopenhauers Metaphysik die speculative Synthese des abstracten Monismus und Pluralismus allerdings nur dann, wenn man sie im Sinne eines transcendentalen Realismus interpretirt, also im Widerspruch mit Schopenhauers eigner Erkenntnisstheorie, welche transcendentaler Idealismus ist. Dass Schopenhauers ganzes System ein fortlaufender Widerspruch zwischen seiner idealistischen Erkenntnisstheorie und seiner auf realistischen Voraussetzungen fussenden Metaphysik ist, dürfte nachgrade anerkannt sein; man hat nur die Alternative, entweder seine Erkenntnisstheorie oder seine Metaphysik fallen zu lassen. Ersteres haben thatsächlich alle namhaften Schopenhauerianer ganz ebenso wie ich gethan, letzteres hingegen Lange und die übrigen Neukantianer, welche aber folgerichtig Schopenhauers

*) Bahnsen negirt Schopenhauers Monismus, Mainländer fällt wie Feuerbach in den seichtesten Individual-Eudämonismus zurück, und Frauenstädt scheut zu sehr das Eingehen auf metaphysische Fragen, um nicht allen Irrthümern Schopenhauers auf ethischem Gebiet ein grösseres positives Gewicht beizulegen als seinem genialen Grundgedanken (vgl. Neukant., Schop. u. Heg. S. 168—171).

Namen verläugnen, obwohl dieser zweifellos der geistige Vater des Neukantianismus ist.*) Will man das ganze System Schopenhauers in seiner Vollständigkeit treu darstellen oder richtig wägen, so hat man es als historisch gegebene Erscheinung *mit* diesem ihm immanenten Fundamentalwiderspruch in Erwägung zu ziehen; beschränkt man sich hingegen auf die Würdigung einer einzelnen bestimmten Seite desselben, so hat man, ohne Rücksicht auf deren Widersprüche zu den übrigen Bestandtheilen, lediglich diejenige Interpretation der gegebenen Lehren gelten zu lassen, welche für diesen speciellen Theil des Systems die naturgemässe und den principiellen Intentionen des Verfassers entsprechende ist.

Hätte man also Schopenhauers Einfluss auf die Entwickelung der Erkenntnisstheorie zu schätzen, so würde ausschliesslich sein transcendentaler Idealismus und keineswegs seine sporadischen realistischen Anläufe oder Inconsequenzen zu berücksichtigen sein; haben wir hingegen die Bedeutung seiner Leistungen auf dem Gebiete der Ethik zu würdigen, so dürfen wir, unbekümmert um seine idealistische Erkenntnisstheorie, seine metaphysischen Grundlehren durchaus nur in der realistischen Beleuchtung sehen, in welcher allein der zweite und vierte Theil seines Hauptwerkes (im Gegensatz zum ersten und dritten) eine metaphysische Bedeutung gewinnen, während die Wahrheit seiner idealistischen Erkenntnisstheorie *seine* Metaphysik so unmöglich machen würde wie jede andere. So gefasst aber decken sich die metaphysischen Voraussetzungen seiner Ethik mit den oben gegebenen Grundlinien einer speculativen Synthese zwischen abstractem Monismus und Pluralismus, d. h. das Individuum ist reale aber vergängliche und determinirte Objectivation des All-Einen Wesens, der Eigenwille concrete Erscheinung des Allwillens in seiner Erhebung (des Willens zum Leben). Nicht die transcendente Sphäre der Einheit, sondern die der Individuation ist das Reale, trotzdem sie nur Erscheinung des allein wesenhaften Einen ist. Diese Paradoxie ist darum kein Widerspruch, weil die Vielheit der Erscheinung auf diesem Standpunkt nicht ein bloss subjectiv erzeugter Schein, sondern eine aller subjectiven Perception vorhergehende (durch die Platonische Ideenwelt und ihre innere Mannichfaltigkeit vermittelte) Manifestation oder Objectivation des All-Einen ist. Nur unter dieser Voraussetzung eröffnet sich die Aussicht,

*) Vgl. Neukant., Schop. u. Heg. S. 17—22, 121—127, 178 u. a. m.

einem völlig indifferentistischen Quietismus ausweichen und von einem Hinaustreten des Individuums aus dem feurigen Kreislauf des Weltprocesses reden zu können (W. a. W. u. V. I 449), oder die Frage aufwerfen zu können, wie tief die Wurzeln der Individuation in's Wesen hineinreichen. Es ist einzuräumen, dass Schopenhauer selbst sich über diesen Unterschied völlig unklar war und beispielsweise in der Schrift über die Grundlage der Moral § 22 S. 270—271 eine Ausdrucksweise braucht, welche den Begriff „Erscheinung" als etwas Nichtreales im subjectiv-idealistischen Sinne zu interpretiren nöthigt: aber solche gelegentliche Inconsequenzen dürfen uns nicht hindern, das vierte Buch des Hauptwerkes im Zusammenhang mit dem zweiten aus realistischem Gesichtspunkt aufzufassen, während eine Interpretation des ganzen Systems aus diesem einseitigen Gesichtspunkte (wie Frauenstädt sie in einer Reihe von Schriften versucht hat) mit der historischen Objectivität nicht vereinbar ist.

Der wesentliche Inhalt des metaphysischen Moralprincipes Schopenhauers ist nun folgender. So lange das Individuum sich für wesenhaft und substantiell als Individuum hält, so lange es allen übrigen Individuen fremd und substantiell getrennt gegenüber zu stehen glaubt, hat es gar keinen Grund, sich um etwas anderes als um sich selbst zu bekümmern, d. h. muss es absoluter Egoist sein. Aus dem unbeschränkten Egoismus aber entspringt, wenn der Wille nur stark genug ist, erstens das Unrecht, zweitens (aus dem Vergleich eigenen Leidens mit fremdem Genuss) der Neid und drittens (als Mittel zur Stillung des quälenden Neides) die Bosheit und Schadenfreude (W. a. W. u. V. I S. 428—430). Sobald hingegen das Individuum sich als bloss phänomenale Objectivation des all-einen Wesens anerkennt, und begreift, dass dasjenige in allen Individuen, was nicht Erscheinung, sondern substantielles Wesen ist, eines und dasselbe und in allen absolut identisch ist, so ist es nicht mehr im Stande, die anderen Individuen als ihm selber wesensfremd und substantiell getrennt zu betrachten, sondern weiss sich als wesentlich Eins mit ihnen, und erkennt, dass es Alles, was er einem von ihnen Böses oder Gutes anthut, dem Wesen angethan hat, was auch es selbst ist, was den Kern auch seines Ich, und dessen Wohl letzten Endes das Strebensziel seines Egoismus bildet. Dann wird jedes Unrechtthun zu einem Widerspruch mit sich selbst, weil es eine Förderung des Wohles des all-einen Wesens in mir mit einer grösseren Schädigung des Wohles

des all-einen Wesens in Andern erkauft; jede Gutthat hingegen wird zur Förderung des Wohles des all-einen Wesens, das ja auch das Wesen des eigenen Ichs ist (ebd. 437—442). Die Formel, welche dieses Verhältniss des Ich zu anderen Individuen am kürzesten und treffendsten ausdrückt, lautet *tat twam asi*, d. h. dies (das andere) bist Du.

Schopenhauer erkennt an, dass die Erkenntniss der Wesensidentität der Individuen keine abstracte, sondern nur eine intuitive (genauer ausgedrückt unbewusste, und nur durch ihre Wirkungen in's Bewusstsein fallende) zu sein braucht, während andererseits die abstracte Erkenntniss im Kopfe des Philosophen todtes Wissen bleiben könne. Hierbei verkennt er aber einerseits die Nothwendigkeit psychologischer Mittelglieder zwischen der unbewussten intuitiven Erkenntniss und dem sittlichen Handeln, und andererseits die motivirende Kraft auch der abstracten Erkenntniss. Von allen zu solchen Mittelgliedern dienenden instinctiven Trieben einzig und allein das Mitleid herauszugreifen (W. a. W. u. V. § 67), ist eine schon oben gerügte Einseitigkeit, und die motivirende Kraft auch der abstracten metaphysischen Erkenntniss leugnen, weil sie nur zu oft der Stärke der bösen Triebe nicht gewachsen ist, ist eine psychologische Kurzsichtigkeit, welche man bei Schopenhauer um so weniger erwarten sollte, als er selbst durch seinen Hinweis auf das religiöse Bewusstsein der Inder das Mittelglied anzeigt, durch welches die abstracte metaphysische Erkenntniss selbst da auf den Willen wirken kann, wo ihre unmittelbare (d. h. durch den Vernunftstrieb gegebene) Wirkung verschwindend klein ist.

Wenn Schopenhauer (W. a. W. u. V. § 63) besonderes Gewicht darauf legt, dass sein metaphysisches Moralprincip die ewige Gerechtigkeit in der Welt dadurch rette, dass es den Unrecht Thuenden zugleich als den Unrecht Leidenden, den Schuldigen zugleich als den Bestraften erkennen lässt, so hat diese Argumentation nur einen relativen Werth und kann leicht irre leiten. Ganz berechtigt ist sie als *argumentatio ad hominem* gegen Einen, der sich über die himmelschreiende Ungerechtigkeit im Weltlauf beschweren wollte, um ihm zu zeigen, dass selbst dann, wenn man auf seinen Standpunkt hinübertrete, doch von Ungerechtigkeit noch keine Rede sein könne.*) Sach-

*) Ich selbst habe in diesem Sinne das Argument unter anderen mit verwerthet, vgl. Ges. Stud. u. Aufs. S. 157.

lich genommen aber ist jene Argumentation zu Gunsten der ewigen Gerechtigkeit ebenso grundlos wie die Klage über die ewige Ungerechtigkeit, weil beide einen Maassstab, der nur innerhalb eines socialpolitischen Verbandes von selbstbewussten Individuen einen Sinn hat, auf eine Sphäre übertragen, wo die Begriffe Schuld und Sühne unanwendbar werden. Dass Schopenhauer diese Argumentation wirklich in diesem irreleitenden sachlichen Sinne gemeint hat, erklärt sich daraus, dass er die Verantwortlichkeit und folglich auch die eigentliche Schuld jenseits des Bereiches der Determination, also nicht mehr im zeitlichen *operari*, sondern im überzeitlichen *esse* sucht. Nun kann aber alle Schuld doch nur Individualschuld sein, und es ist nichts weniger als gerecht, vielmehr einfach sinnlos, mich für eine Schuld zu strafen, die ein anderes Individuum begeht, gleichviel ob diese Schuld letzten Endes aus der Beschaffenheit des absoluten Willens entspringt, der auch mein Wesen ausmacht (W. a. W. u. V. I 419). Dies fühlt denn auch Schopenhauer selbst wieder in gewisser Weise, und wesentlich um den widersinnigen Begriff einer transcendenten Schuld aufrecht erhalten zu können, geschieht es, dass er Schellings Unbegriff der transcendentalen Freiheit des Individualwillens in modificirter Gestalt in sein System hineinnimmt. Damit sprengt er aber das monistische Fundament desselben auseinander. Denn der Monismus besteht eben in der Annahme, dass alle Vielheit der Individuen nur in der Sphäre der (objectiv-realen) Erscheinung Wahrheit hat, in der metaphysisch transcendenten Sphäre der substantiellen Wesenheit aber nicht; wenn also dem Individuum als solchem eine unzeitliche ewige Existenz als reale Basis seiner indeterministisch-freien Entschlussfähigkeit zugeschrieben wird, so ist der wahre Monismus hier ebenso zu Gunsten eines metaphysischen Pluralismus durchbrochen, wie in der Erkenntnisstheorie Schopenhauers zu Gunsten eines abstracten (alle Vielheit zu bloss subjectivem Schein verflüchtigenden) Monismus.

Dieser inconsequente metaphysische Pluralismus musste Schopenhauer in seiner Ehik um so willkommener sein, als die quietistischen Consequenzen seiner unhistorischen Weltanschauung ihm den Wunsch nahe legten, wenigstens das Individuum aus dem feurigen Kreislauf des Processes seitwärts salviren zu können, was bei strengem Innehalten des Monismus natürlich nicht möglich gewesen wäre. So führt bei Schopenhauer ebenso wie in den indischen Religionen die un-

historische Weltanschauung dem metaphysischen Moralprincip der Wesensidentität der Individuen zum Hohn zu einem Rückfall in individual-eudämonistische Pseudomoral. Die individuelle Freiheitsthat der Verneinung des Willens zum Leben (W. a. W. u. V. § 68 und 70) wird zum Correlat der anderen individuellen Freiheitsthat der Bejahung des Willens zum Leben, und beide verhalten sich zu einander wie Sühne und Schuld, wie Erlösung und Uebel. Beide sollen unzeitlich sein, und doch treten sie in gesonderten Zeitabschnitten in die Erscheinung; beide sollen unabhängig von jeder Motivation sein, und doch soll das erfahrene Leiden als Quietiv des Willens wirken und die Willensverneinung durch freiwillige Askese unterstützt werden können. Das alles sind widerspruchsvolle Phantasmen, deren Werth nur darin besteht, zu zeigen, wohin ein monistischer Denker sich verirren muss, der frei von optimistischen Illusionen die historische Weltanschauung grundsätzlich leugnet. Aber es liegt auf der Hand, dass das metaphysische Moralprincip der Wesensidentität der Individuen ganz unabhängig von diesen es bei Schopenhauer verunstaltenden Beimengungen gefasst werden und dann eine sehr erhebliche Motivationskraft als Begründung der Moral entfalten kann.

Allerdings wird diese Begründung sich wesentlich nur auf die social-eudämonistischen Ziele des sittlichen Bewusstseins erstrecken können, auf die Vermeidung von Unrecht und die Erweisung von Wohlthaten in so weiter Ausdehnung als möglich. Wenn ich das Wesen des Andern als mein eigenes anerkennen muss, so kann ich nicht ohne Widerspruch so gegen dasselbe handeln, als ob es mir als ein mir völlig fremdes und substantiell getrenntes Wesen gegenüber stände; ich werde also in dieser Einsicht erst den metaphysischen Grund dafür besitzen, dass mein sittliches Bewusstsein sich die Förderung des fremden Wohles zum Ziele setzt, und werde die Wesensidentität aller Individuen unter einander zugleich als den metaphysischen Realgrund aller derjenigen instinctiven moralischen Triebfedern betrachten müssen, welche dazu dienen, die Sorge für fremdes Wohl psychologisch zu ermöglichen und zu vermitteln. So lange der aus diesen subjectiven Triebfedern stammende Inhalt des sittlichen Bewusstseins die einzige Begründung für dessen objectives Ziel bildet, schweben beide in der Luft; sobald aber die Wesensidentität der Individuen als metaphysisches Moralprincip in's Bewusstsein getreten ist, erweisen alle jene instinctiven moralischen Triebfedern sich nur

als die farbigen Strahlen, in welche gebrochen das reine Licht der absoluten Wesenseinheit in den psychologischen Process der Individuen vor allem Philosophiren hineinscheint, und stellt sich das social-eudämonistische Moralprincip als die zunächst instinctiv erfasste ethische Aufgabe dar, welche sich aus der Wiedervereinigung aller jener farbigen Strahlen im Brennpunkt des Hohlspiegels des Bewusstseins reconstruirte. So gewinnen sowohl die subjectiven als auch die objectiven Moralprincipien erst an den absoluten ihre Rückenlehne, welche sie vor dem Sturz in den Abgrund des Skepticismus bewahrt.

Mit der Anerkennung dieses Principes der Wesensidentität ist der skeptischen Kritik der Moral jeder Angriffspunkt entzogen, und sie ist logisch gezwungen, Alles als erwiesen gelten zu lassen, was das sittliche Bewusstsein als praktische Consequenzen des social-eudämonistischen Moralprincipes und der zu diesem in näherer Beziehung stehenden subjectiven Moralprincipien entwickelt hat.*) Das ist aber ein ungeheurer culturgeschichtlicher Gewinn, mag derselbe sich auch im einzelnen psychologischen Beobachtungsfall oft gering genug darstellen. Wenn auch der böse veranlagte Charakter durch die Anerkennung dieses Principes keineswegs zu einem guten umgewandelt wird, so wird ihm durch dieselbe doch der skeptische Vorwand zur Bemäntelung seiner Unsittlichkeit entzogen, und das ist schon sehr viel werth. Noch mehr aber bedeutet es, wenn der von Zweifeln Gequälte, durch die egoistische und heteronome Pseudomoral Unbefriedigte, durch das Schwanken der zahllosen einander befehdenden Moralprincipien Verwirrte und doch noch redlich nach einem sittlichen Halt Suchende hier zum ersten Mal den festen Ankergrund findet, an welchen er sein wind- und wellengeschaukeltes Lebensschifflein heften kann. In solchen Fällen, wo die charakterologischen Anlagen zum Guten und Bösen sich nahezu das Gleichgewicht halten.

---

*) Die untriftigen Einwendungen, welche gegen das Princip der Wesensidentität der Individuen erhoben werden können, sind die nämlichen, welche bereits oben bei der Behandlung des social-eudämonistischen Principes zurückgewiesen sind. Zu den trivialsten Specialitäten dieser Gattung gehört die Bemerkung, dass ich z. B. dem besser situirten Nächsten mit gutem Gewissen seinen Wein wegtrinken könne, da es ja doch dasselbe Wesen sei, welches den Trunk in mir geniesst, und welches denselben in jenem Andern genossen haben würde. Dieser Einwand entspringt aus jener psychologischen Kurzsichtigkeit, für welche Uebel zweiter Ordnung im Bentham'schen Sinne des Wortes nicht existiren (vgl. oben S. 611–612).

wo die edlen instinctiven Neigungen eines sittlichen Bewusstseins erfolglos mit den kritischen Zweifeln ringen, da kann das einfallende Licht eines absoluten metaphysischen Moralprincipes auch psychologisch von gewaltiger Wirkung sein, wie eine frisch eingreifende Reserve ein lange Zeit stehendes Gefecht endgültig entscheidet, oder wie auf den gleichbelasteten Schalen einer empfindlichen Waage das zugelegte Gramm den Ausschlag giebt. Der neu gewonnene Leitstern, der alles Schwanken über den einzuschlagenden Weg beendigt, kann alsdann dem ganzen künftigen Leben unverrückt leuchten, und somit kann das blitzartige Einleuchten einer solchen metaphysischen Wahrheit, wie die Wesensidentität der Individuen, unter günstig vorbereiteten Umständen eine psychologische Erscheinung hervorrufen, welche in der That derjenigen sehr ähnlich ist, die von der christlichen Theologie als Wiedergeburt beschrieben wird. —

Wäre das Christenthum nicht geschichtlich mit dem falschen Vermittelungsversuch des Theismus so unentwirrbar verwickelt, so dürfte man sich füglich wundern, dass dasselbe von diesem relativ so motivationskräftigen metaphysischen Moralprincip noch gar keinen Gebrauch zu machen gewagt hat, während es doch an Versuchen nicht fehlt, die neuerdings wieder von Fichte, Schelling und Hegel proclamirte Wesensidentität des Individuums mit dem Absoluten in das Christenthum aufzunehmen, von welcher die Wesensidentität der Individuen unter einander ja die unmittelbare Consequenz ist. Aber gegen diese Consequenz haben die christlichen Theologen bisher krampfhaft die Augen geschlossen, weil in ihr die Widersprüche zwischen der theistischen und monistischen Metaphysik weit greller zu Tage treten als in der Wesenseinheit des Individuums mit dem Absoluten, wo sie sich noch eher sophistisch vertuschen lassen. Und doch ist ersteres Princip diejenige von beiden Fassungen, welche bei weitem unmittelbarer in die praktisch zur Bewältigung gestellten Aufgaben eingreift; denn ich habe es beim sittlichen Handeln unmittelbar mit anderen Individuen und nicht mit dem Absoluten zu thun.

Anstatt die Wesensidentität meiner selbst und meines Nächsten anzuerkennen, begnügt sich das Christenthum mit dem Hinweis darauf, dass ich und er Kinder eines Vaters, also christliche Brüder seien, und glaubt aus diesem rhetorischen Bilde von zweifelhaftem Werth die Forderung christlicher Bruderliebe ableiten zu können. Nun bietet aber das geschwisterliche Verhältniss der Entfaltung des

Hasses ebenso fruchtbaren Boden als derjenigen der Liebe, und es ist selbst schon eine sittliche Forderung, dass unter Geschwistern nicht der Hass, sondern die Liebe walten solle. Und zwar muss diese Forderung ihre Begründung finden unabhängig von der Blutsverwandtschaft und ihren natürlichen Folgen; denn sonst würde man sich ja im Kreise drehen, indem man die Pflicht der Nächstenliebe auf die gemeinsame Gotteskindschaft und Brüderlichkeit, und die Brüderlichkeit im guten Sinne auf die Pflicht der allgemeinen Nächstenliebe stützt. Gründet man aber erst die Forderung, dass Geschwister sich nicht hassen sondern lieben sollen, auf irgend ein anderes Moralprincip, so tritt letzteres an die Stelle der gemeinsamen Gotteskindschaft, d. h. letztere erweist sich als ethisch bedeutungslos, so lange sie nicht als Wesensidentität der Individuen verstanden wird. Geschieht aber letzteres, so tritt damit ein präciser Begriff an die Stelle eines zweideutigen Ausdruckes, der wörtlich genommen Unsinn ist, und bildlich gefasst zu werthloser Unbestimmtheit zerfliesst. Sollte sich uns weiterhin herausstellen, dass der Ausdruck der Gotteskindschaft durchaus nur als Wesensidentität des Individuums mit dem Absoluten einen haltbaren Sinn gewinnt, so würde daraus ohne Weiteres folgen, dass auch der Ausdruck der gemeinsamen Gotteskindschaft nothwendig zu dem Begriff der Wesensidentität der Individuen unter einander sich abklären muss. Nur wenn das Christenthum in diesem unzweideutigen Sinne monistisch oder pantheistisch wird, kann es, wie ich schon anderwärts*) auseinandergesetzt habe, sich selbst und die in ihm liegenden brauchbaren Bestandtheile und Keime vor dem Untergang bewahren. Nur indem es das metaphysische Moralprincip der Wesensidentität der Individuen zu dem seinigen macht und dadurch den mächtigsten religiös-sittlichen Factor des Brahmanismus und Buddhismus, der ihm bisher gänzlich gefehlt hat, sich aneignet, kann es eine Stellung gewinnen, die dem modernen sittlichen Bewusstsein Genüge thut.

Wie für den Buddhismus das Mitleid, so ist für das Christenthum die Liebe das entscheidende und charakteristische subjective Moralprincip; dem geschichtlichen Christenthum aber fehlt es an einem metaphysischen Moralprincip, welches jene subjective Maxime der

*) Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. II. Aufl. S. 109—113.

Nächstenliebe begründen könnte. Ja noch mehr, die theistische Metaphysik des Christenthums macht die Liebe da, wo sie thatsächlich gegeben ist, zu einer in ihrem innersten Kern illusorischen Triebfeder. Denn wir haben oben gesehen, dass der tiefste Sinn der Liebe der ist, den Geliebten so zu behandeln, als ob er mit dem eigenen Ich seinem Wesen nach identisch wäre; ist nun aber diese instinctive Voraussetzung der Liebe eine Illusion, so ist es auch die ganze Liebe, die in dieser Voraussetzung wurzelt. Soll hingegen die Liebe unter allen instinctiven moralischen Triebfedern als die höchste, edelste und göttlichste gelten, dann darf sie und ihre (gleichviel ob bewusste oder unbewusste) fundamentale Voraussetzung auch keine Illusion sein, dann müssen wir in ihrer gefühlsmässigen Anticipation und partiellen Verwirklichung des Principes der Wesensidentität der Individuen eine unbewusst inspirirte Ahnung sehen, die auf den absoluten Grund der Sittlichkeit und seine Wahrheit prophetisch hinweist. Wenn ich oben (S. 278—279) bemerkte, dass das Christenthum in der Ausbildung dieses Johanneischen subjectiven Moralprincipes seine praktische Zukunft suchen müsse, dass es aber dieselbe auch hier nicht finden könne, so lange das Moralprincip der Liebe auf sich allein gestellt wäre, so kennen wir jetzt den metaphysischen Unterbau, der allein im Stande ist, die „Religion der Liebe" zu einem innerlich haltbaren Gebäude zu consolidiren, ohne damit behaupten zu wollen, dass mit diesem einen, wichtigsten Schritte schon alle zur lebensfähigen Neugestaltung des Christenthums erforderlichen Schritte gethan wären.

Die Liebe ist gefühlsmässig und partiell das Nämliche, was die Einsicht in die Wesensidentität der Individuen theoretisch und universell ist; die Liebe beschränkt die Anwendung des absoluten Moralprincipes der Wesensidentität zwar auf wenige Personen, aber sie gewährt für diese auch die gefühlsmässige Garantie der praktischen Durchführung, während die theoretische Einsicht in die universelle Wesensidentität erst danach ringen muss, mit Hülfe des Vernunfttriebes oder des religiösen Gefühls eine praktische Motivationskraft zu gewinnen. Die Einsicht in die Wesensidentität macht den Egoismus zwar theoretisch zur Illusion, aber sie lässt ihn praktisch zunächst unberührt und lässt deshalb auch die Aufgabe bestehen, diese thatsächliche Macht in den Fällen, wo sie actuell werden will, zu bekämpfen und zu brechen; die Liebe hingegen ist sich ihres meta-

physischen Grundes gewöhnlich gar nicht bewusst, und trotzdem ist sie den Geliebten gegenüber die instinctive und reelle Ueberwindung des Egoismus, und in um so höherem Grade, je stärker sie ist. Das absolute Moralprincip der Wesensidentität stellt eine allgemeine sittliche Aufgabe (die Ueberwindung des Egoismus zu Gunsten des in allen Individuen identischen Einen Wesens); die Liebe *ist* bereits die gesuchte Lösung, wenn auch nur im particularen Sinne, weil ihr die Allgemeinheit der Aufgabe, ja vielleicht die Aufgabe selbst gar nicht bekannt ist. Darum darf der Werth der Liebe und aller übrigen subjectiven Moralprincipien als der Vermittelungsglieder zur Verwirklichung des absoluten Moralprincipes nicht verkannt werden; aber auch das Bedürfniss, alle diese subjectiven und objectiven Moralprincipien auf ein absolutes zu stützen, darf nicht ausser Acht gelassen werden, denn was anderes soll uns dazu bringen können, liebreicher werden zu wollen, als wir uns vorfinden, wenn nicht die Einsicht, dass die Liebe nichts ist als die Uebersetzung des wahren metaphysischen Sachverhalts in motivationskräftige Gefühlswirklichkeit.

Die Selbstverläugnung, soweit sie sich uns aus dem Bankerott des Egoismus ergeben hatte, war rein negativ: ein Ergebniss der Verzweiflung am Streben nach eigenem Glück; die Sorge für fremdes Wohl, welche dem so entleerten Willen ein neues, minder widerspruchsvolles Ziel eröffnen sollte, erschien gleichsam wie ein Verlegenheitsspielzeug des thatendurstigen Willens ohne positive Begründung; das Moralprincip der Wesensidentität beseitigt mit einem Schlage die Verzweiflung über den Bankerott des Egoismus und die grundlose Willkürlichkeit der Sorge für fremdes Wohl, indem sie den Menschen lehrt, in dem Nächsten, dessen Wohl er fördert, sein eigenes Wesen wiederzuerkennen. Wer das Streben nach eigenem Glück aufgiebt, um sein Streben fremdem Wohl zu widmen, der hat nur den Schleier der Maja von seinem geblendeten Auge zu reissen, um inne zu werden, dass er bloss das Mittel zur Verwirklichung seines Strebens gewechselt hat, dass es aber in Wahrheit dasselbe Wesen ist, dessen Wohl er in beiden Fällen zu fördern bemüht war. Der Unterschied ist nur der, dass er im ersten Falle seinem egoistischen Instinct *folgt*, im letzteren Falle ihn *überwindet*, d. h. dass im ersteren Falle sein Handeln sittlich werthlos oder gar unsittlich, im letzteren Falle aber sittlich werthvoll ist. So wird durch das Moralprincip der Wesensidentität auf der einen Seite die Bitterkeit aufgehoben, welche in der

Selbstzerstörung des Egoismus und der rein negativ erzwungenen Abdankung desselben liegt; auf der anderen Seite hört der Egoismus keineswegs schon darum auf, lebendig wirksame Macht zu sein, weil er theoretisch als eine (teleologisch begründete) instinctive Illusion durchschaut ist, sondern es bleibt die sittliche Aufgabe seiner stetigen Ueberwindung und der praktischen Verwirklichung jener metaphysischen Einsicht in voller Kraft bestehen und der sittliche Werth einer fortschreitenden relativen Lösung dieser Aufgabe wird deshalb durch den Monismus um nichts vermindert.*) Es wird nur dem Menschen, der in seiner Veranlagung und in der dieser durch Erziehung und Schicksale zu Theil gewordenen Ausbildung nicht die Mittel zur Lösung seiner sittlichen Lebensaufgaben findet, die zunächst unscheinbare aber bei rechtem Gebrauch doch immer mächtiger und mächtiger wirkende Handhabe geboten, mit Hülfe deren er Selbstverläugnung und Allliebe in sich hervorbringen und nähren kann (um hier nur zwei der wichtigsten Momente der subjectiven Sittlichkeit hervorzuheben, welche zugleich von den Consequenzen des Moralprincipes der Wesensidentität am unmittelbarsten berührt werden).

So haben wir denn an dem Moralprincip der Wesensidentität der Individuen wirklich ein Princip gewonnen, das dem Einspruch des Eigenwillens gegen die Zumuthung einer Abdankung zu Gunsten sittlicher Willensthätigkeit die Spitze abbricht, und damit zugleich dem sittlichen Bewusstsein den gesuchten absoluten Stützpunkt bietet, ohne doch das Gebiet der sittlichen Aufgaben zu verkleinern oder den Werth der sittlichen Arbeit herabzudrücken. Wenn wir bei der Betrachtung der egoistischen Pseudomoral den relativen propädeutischen Werth derselben als Vorstufe ächter Sittlichkeit bereits hervorheben durften; wenn wir später die relative Berechtigung der Selbsterhaltung und Selbstförderung im Gegensatz zu einer missverstandenen Selbstverläug-

*) Wollte man behaupten, dass ein Handeln um der Wesensidentität willen selbst egoistischer Natur sei, also nicht von sittlichem Werthe sein könne, so würde man dabei verkennen, dass der Egoismus doch zunächst nur auf das Ich, d. h. auf das subjective Erscheinungsindividuum geht, wenn er auch wesentlich darin besteht, diese subjective Erscheinung mit dem ihr zu Grunde liegenden nichtindividuellen Wesen zu verwechseln, dass demnach ein Streben, welches das wahre Wesen der eigenen Persönlichkeit jenseits der Sphäre der Individualität sucht, keinenfalls mehr mit dem Worte Egoismus bezeichnet werden darf (vgl. hierzu „Neukant., Schop. u. Heg." S. 212—216).

nung bei Erörterung der sogenannten Pflichten gegen sich selbst (vgl. oben S. 574—575, 601—605) anerkennen durften, so sind wir nunmehr mit unserem Verständniss zu einer definitiven Ueberwindung des Zwiespaltes zwischen Egoismus und Sittlichkeit gelangt, indem dieser ganze Zwiespalt als nur der Sphäre der Erscheinung angehörig durchschaut wurde, während er doch grade nur daraus entspringt, und seine Kraft schöpft, dass der Gegensatz von Ich und Du irrthümlicher Weise als ein über die Erscheinung hinausgreifender, wesenhafter oder substantieller angesehen wird. Die metaphysische Vermittelung von abstractem Monismus und Pluralismus hat hiernach vollständig gehalten, was wir von ihr erwarteten: sie hat nicht bloss dem sittlichen Bewusstsein die Möglichkeit seiner Selbstbehauptung und Entfaltung (welche ihm von den anderen metaphysischen Standpunkten abgeschnitten war) neu eröffnet, sondern sie hat ihm auch die gesuchte Begründung seiner selbst gewährt, den Angelpunkt seiner Bethätigung und Entwickelung, das δός μοι ποῦ στῶ, von welchem aus es die natürliche Welt aus ihren Angeln heben kann und wird. —

Aber trotz dieser hochbedeutenden Wirkungen kann doch das Moralprincip der Wesensidentität der Individuen nicht das letzte Wort des sittlichen Bewusstseins repräsentiren, kann es unmöglich die vollständige und höchste Fassung sein, in welcher der wahre Monismus sich dem sittlichen Bewusstsein als Moralprincip darbietet. Denn erwägen wir, was die Anerkennung der Wesensidentität der Individuen an praktischen Früchten zeitigen kann, so beschränkten sich diese auf die Ausdehnung des eudämonistischen Strebens des Willens von der eigenen Individualität auf die Gesammtheit der Individuen, als in welcher allein das gemeinsame Wesen der Einwirkung durch individuelles Handeln erreichbar ist. So unzweifelhaft solches social-eudämonistisches Handeln um der Wesensidentität willen ein nichtegoistisches, also sittlich qualificirtes ist, so wenig findet es doch in seinem Princip einen Anhalt dafür, was denn das wahre Wohl des All-Einen Wesens sei, und auf welche Weise dasselbe durch Einwirkung auf die Erscheinungswelt am zweckdienlichsten gefördert werden könne.

Diese Frage ist um so dringender, und ihre Beantwortung um so schwieriger, als nicht nur das Streben nach dem eigenen Wohl zum völligen Bankerott führte, sondern auch das Streben nach der Be-

förderung des wahren Wohles des all-einen Wesens durch die höchstmögliche Beförderung der Glückseligkeit der grösstmöglichsten Zahl von Individuen zu Consequenzen führt, die, wie wir oben gesehen haben, wohl geeignet sind, an der Wahrheit dieser letzteren Fassung des Principes irre zu machen. Und doch ist wiederum auf der anderen Seite nicht abzusehen, wie wir das Wohl des all-einen Wesens anders als durch die Beförderung der Glückseligkeit möglichst vieler Erscheinungsindividuen befördern sollen, so lange wir uns darauf beschränken, bloss auf die Wesensidentität der Individuen unter einander zu reflectiren. Da jedes dieser Erscheinungsindividuen für sich, also auch alle zusammen von Anfang an zum Leiden und zur Qual verurtheilt sind, und man ihnen diese Qual verhältnissmässig noch am meisten lindert, wenn man auf die Verthierung der geistig höher entwickelten Species Mensch hinwirkt, so ist klar, dass das absolute Moralprincip der Wesensidentität der Individuen zwar tiefer wurzelt, aber nicht weiter trägt als das objective Moralprincip des Social-Eudämonismus, nämlich ebenfalls in den Quiëtismus der Desperation und in praktischen Nihilismus ausmündet.

Da nun das sittliche Bewusstsein bei diesem Endergebniss nicht stehen bleiben kann, und durch die Ueberwindung des social-eudämonistischen Moralprincipes durch andere objective Moralprincipien bereits früher einen Fingerzeig erhalten hat, in welcher Richtung die nothwendige Ergänzung zu suchen sei; da ferner eine Veränderung der metaphysischen Voraussetzungen noch weniger Aussicht bieten würde, als die Beibehaltung und weitere Durchforschung der letztgewonnenen, so bleibt demselben kaum etwas anderes übrig, als das bisher ausser Acht gelassene directe Verhältniss des Individuums zum all-einen Wesen genauer zu untersuchen, aus welchem erst indirect das Verhältniss der Individuen unter einander folgt. Wir hatten dieses directe Verhältniss zunächst übersprungen zu Gunsten des indirecten, weil letzteres unmittelbarere praktische Bedeutung zu besitzen schien; vielleicht aber gelingt es uns erst durch die Untersuchung des ersteren, einen festen Rahmen zu gewinnen, dem dann auch die Consequenzen des letzteren sich fruchtbringend einfügen lassen, während sie für sich allein betrachtet uns um so rathloser dastehen lassen, je folgerichtiger wir sie zu Ende denken.

II. Das religiöse Moralprincip

oder das Moralprincip der Wesensidentität mit dem Absoluten.

Fassen wir die Beziehung des Individuums zum Absoluten in's Auge, so sind wir damit auf metaphysische Standpunkte jenseits des abstracten Pluralismus beschränkt; denn dieser besteht in der Negation des Begriffes des Absoluten, da er zwar die Individuen wo möglich absolut setzen möchte, dies aber wegen ihrer empirisch gegebenen Beschränktheit durch einander nicht kann. Statt des Gegensatzes von abstractem Monismus und Pluralismus haben wir es hier vielmehr mit einem Gegensatz innerhalb des abstracten Monismus zu thun, der sich folgendermaassen entwickelt.

Der Vielheit der Erscheinungswelt gegenüber wird die Einheit zunächst in einer transcendenten Sphäre gesucht und mit Recht gefunden; aber der Fehler des abstracten Monismus ist es eben, die Einheit dadurch sicherstellen zu wollen, dass die Vielheit zu einer unreellen Illusion, einem eitlen Schein herabgesetzt wird, d. h. dass der Monismus durch Akosmismus erkauft wird. Damit ist zunächst die Realität des Individuums für ein Blendwerk erklärt, und der Glaube an die Individualität als an eine reelle für eine Verstrickung in Unwahrheit, so dass das wahre Verhältniss des Individuums zum Absoluten in der Durchschauung dieses Blendwerks und in der entsprechend praktischen Verneinung der Individualität, der Ichheit und Selbstheit besteht. Alle Mystik von der indischen bis zur deutschen hat mit mehr oder minder Entschiedenheit diesen Weg eingeschlagen; überall handelt es sich darum, den falschen Schein der Wirklichkeit eines aussergöttlichen Daseins zu tilgen durch Vernichtung der Individualität

selbst, um nach der Aufhebung des individuellen Scheindaseins das allein wahre absolute Sein übrig zu behalten.

Nun hat aber alles Handeln die Realität des Individuums zur Voraussetzung und bejaht dieselbe durch sich selbst; wer den falschen Schein dieser Realität negiren will, muss sich deshalb vor Allem des Handelns entschlagen, also dem Quietismus huldigen, und zwar nicht bloss in äusserlicher Hinsicht, sondern auch innerlich sich jede individuelle Bethätigung durch Denken, Fühlen oder Begehren strengstens versagen.*) Wer so äusserlich und innerlich aufhört, thätig zu sein, der gelangt zu jener Ruhe, Stille und Abgeschiedenheit, welche in aller Mystik als die unerlässliche Vorbereitung zum Einswerden mit Gott gilt. Dieselbe drückt sich äusserlich durch Bewegungslosigkeit des Körpers und der Gesichtszüge, innerlich durch Wunschlosigkeit, Fühllosigkeit und vollständige Gedankenlosigkeit aus; sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als den geistigen und leiblichen Tod bei lebendiger Seele und lebendigem Leibe. Um zu diesem widernatürlichen Zustand des lebendigen Todes zu gelangen, muss eine allmähliche Mortification oder Abtödtung des Leibes und der Seele vorhergehen, wozu die Uebung im geduldigen Ertragen von Leiden das wirksamste Mittel ist. Stellen sich die Leiden nicht von selbst ein, so müssen sie aufgesucht werden, d. h. das Ideal des Quietismus ist nur durch Askese zu verwirklichen. Ist auf diese Weise Wunschlosigkeit erlangt, so bedarf es gewissermaasen noch einer intellectuellen Askese um die Gedankenlosigkeit zu erzielen; die Vorschriften, seinen Nabel oder seine Nasenspitze unverrückt zu betrachten, oder fortwährend das Wort *Om* innerlich herzusagen, dienen diesem Zweck.

Ist durch alle solche widernatürliche Misshandlungen des Leibes und der Seele ein widernatürlicher Zustand der Ekstase endlich herbeigeführt worden, in welchem der Mystiker die Anschauung des Absoluten zu geniessen wähnt, während er thatsächlich nur in abnormen Erregungszuständen seines gemarterten Nervensystems schwelgt, so ist doch in solchem ekstatischen Zustande, auch ganz abgesehen

*) Alle Mystiker, welche, obwohl auf dem Boden des abstracten Monismus und Akosmismus stehend, doch dieser Consequenz die Spitze abzubrechen suchen und (wie z. B. Meister Eckhart) die Askese zu Gunsten praktischer Liebesthätigkeit verwerfen, machen durch diesen Verstoss gegen ihr Princip ihrem gesunden Sinne mehr Ehre als der Folgerichtigkeit ihres Denkens.

von seiner relativ kurzen Dauer, doch nicht das erreicht worden, was beabsichtigt war, die Negation des Individuums; denn das Individuum giebt ja durch die ihm verbleibende Erinnerung jener Verzückung zu erkennen, dass es als bewusstes individuelles Subject jene Anschauung hatte, welche es für die Anschauung des Absoluten hielt, dass es also eben nicht vernichtet war, sondern in der vermeintlich höchsten Bethätigung seiner Fähigkeiten den höchsten Selbstgenuss feierte. So lange die *unio mystica* mit Bewusstsein vollzogen wird, bleibt das Individuum als Subject und das Absolute als vermeintliches Object dieser intellectuellen Anschauung sich gegenüberstehen, bleiben also die Vernichtung des Scheines der Individualität unerfülltes Postulat und der Besitz des Absoluten eine aus der Verwechselung von Anschauungsobject und Ding an sich entspringende Illusion; sobald die intellectuelle Anschauung (Spinoza's dritte Erkenntnissgattung) als schlechthin unbewusste Function anerkannt und die *unio mystica* in die Sphäre des Unbewussten entrückt wird, (wie dies bei Eckhart und Spinoza mit ziemlich unzweideutigen Redewendungen geschieht), so wird zwar die Vernichtung der Individualität in ihr zur Wahrheit, aber dann hört auch die *unio* auf *unio*, d. h. Ver-ein-igung zu sein, weil von den beiden zu Vereinigenden nur noch Eins übrig geblieben ist, und es verschwindet jedes Interesse des Individuums an der Herbeiführung eines Zustandes, von dem es als Individuum niemals ein Bewusstsein erlangen, eine Erinnerung behalten oder praktische Einflüsse auf sich erfahren kann.

In der That hat alle Mystik insoweit einen individual-eudämonistischen Charakter bewahrt, um die angestrebte ekstatische Einswerdung mit dem Absoluten auch individuell geniessen, also mit Bewusstsein erleben zu wollen; d. h. alle Mystik befindet sich in dem Widerspruch, das Ich im Absoluten zwar verschwinden lassen zu wollen, aber doch nicht, ohne dasselbe als Zuschauer seines Verschwundenseins dabei stehen zu lassen. Macht man, um diesem Widerspruch zu entgehen, mit der Unbewusstheit der Einswerdung Ernst, so muss dieselbe aufhören, Strebensziel des Individuums als solchen zu sein, da sie entweder nur nach dem Tode des Individuums realisirbar ist, oder aber schon bei seinen Lebzeiten besteht und zwar dann immer und unaufhörlich besteht, ganz unabhängig von allem das Bewusstsein irreleitenden Schein unwirklicher Handlungen. Findet man sich hingegen darein, dass die Einswerdung nur zwischen zweien

möglich ist, dass also das Individuum oder der Schein der Individualität selbst in der *unio mystica* nicht verschwindet, so muss man sich an den Gedanken gewöhnen, mit diesem Schein als einem auf alle Fälle unvertilgbaren, nicht in die Einheit aufgehenden und somit *quasi* reellen, zu rechnen. Beide Lösungen des Widerspruchs lassen sich ganz gut zugleich acceptiren: man kann das Individuum einerseits als in beständiger unbewusster Einheit mit dem Absoluten stehend betrachten, und andererseits als in dem unzerstörbaren Schein des Bewusstseins befangen, dass es vom Absoluten verschieden sei. Die unbewusste Einheit kann dann nicht mehr Strebensziel sein, weil sie ja ohnehin beständig erreicht ist, die bewusste kann es nicht mehr sein, weil sie ihrem Begriff nach unerreichbar ist. Gleichviel welche von beiden Lösungsarten des Widerspruchs angenommen werden mag, oder auch wenn beide zugleich angenommen werden, — auf alle Fälle verliert die mystische Tendenz der Annihilirung des Individuums in das Absolute mit ihren quiëtistischen Consequenzen ihren Sinn, und an ihre Stelle tritt der diametral entgegengesetzte Standpunkt der Verabsolutirung des Individuums mit der praktischen Consequenz des absoluten sittlichen Indifferentismus und der Libertinage. —

Nachdem der abstracte Monismus und Akosmismus seine klassische Ausprägung in objectiver Gestalt in Spinoza gewonnen hatte, bedurfte es erst der erkenntniss-theoretischen Entwickelung des subjectiven Idealismus durch Berkeley und Kant, um in Fichte einen Vertreter der subjectivistischen Gestalt des abstracten Monismus erstehen zu lassen, welcher ihn zu einer solchen Höhe der Ausbildung führen konnte, dass sein Umschlag in das System der Verabsolutirung des Individuums unvermeidlich wurde und in Max Stirner seinen geschichtlichen Repräsentanten fand.

Die logische Nothwendigkeit ist bei Fichte wie bei Spinoza der einzige Grund von der Beschaffenheit alles Seins; aber während bei Spinoza der Schein dieser Entfaltung des Einen als ein so zu sagen selbstverständlicher Ergänzungsbegriff zu dem Grundbegriff der einen seienden Substanz naiv postulirt wird, darf Fichte den Schein der Vielheit ausdrücklich als eine zu tilgende unwahre Illusion behandeln, weil er sich in Betreff ihres „bloss" subjectiven Ursprunges auf Kant berufen zu können glaubt. Die Erscheinungswelt, welche den Inhalt meines Bewusstseins ausmacht, ist ungöttlich, weil sie ja bloss mein

Product ist; da ich selbst nur Schein bin, so ist sie nur der Schein eines Scheines, die Unwahrheit in zweiter Potenz. Das aussergöttliche Dasein, von dessen Einheit mit Gott sich reden lässt, ist nicht die Welt, sondern nur der Geist, der sie sich producirt, d. h. das absolute (unbewusste) Ich in seiner Beschränkung zum empirischen, individuellen (bewussten) Ich. Dieses letztere ist das eine geistige Leben, seinem Wesen nach ein Geist, der sich aber anschaut als ein System vieler Geister. Nur das Bewusstsein ist der Schein aus erster Hand; die Welt, welche dieses Bewusstsein füllt, ist erst Schein aus zweiter Hand. Das geistige (bewusste) Leben ist eines; denn sonst wäre die Einheit der Erscheinungswelt nicht zu retten, die doch nur subjective Erscheinung dieses Bewusstseins ist. Die Vielheit der Bewusstseine gehört somit selbst zu dem Schein aus zweiter Hand, da sie nur zu der den Bewusstseinsinhalt bildenden Erscheinungswelt gehört. Das absolute Ich muss sich als beschränktes empirisches Ich anschauen, um sich überhaupt anschauen zu können; das empirische Ich muss sich als eines unter vielen Ich's anschauen, um sich als empirisch beschränktes Ich anschauen zu können. Aber diese logische Nothwendigkeit dieses Scheines hindert doch nicht, dass er Schein ist und bleibt, d. h. dass es eine Illusion meines Bewusstseins ist, mein Ich als eines unter Vielen (als Sohn, Gatten, Vater neben Eltern, Frau und Kindern u. s. w.) anzuschauen.

Aus einer solchen erkenntniss-theoretischen und metaphysischen Grundansicht ergeben sich nun aber in Wahrheit ganz andere Consequenzen, als Fichte sie gezogen hat. Ist der Schein aus zweiter Hand ein gottentfremdeter, zu tilgender, oder doch, da dies unmöglich ist, wenigstens praktisch zu verläugnender Schein, während das geistige Leben als solches, das Bewusstsein schlechthin, das einzige aussergöttliche Dasein bildet, dem Gott unmittelbar immanent ist, so ist praktisch genommen der unmittelbare Schein des Bewusstseins selbst das Absolute, weil die einzig mögliche Form der logisch nothwendigen Bethätigung des Absoluten. Das eine geistige Leben des Bewusstseins ist aber das, welches ich mein Geistesleben zu nennen pflege, obschon ich als empirisches Subject dieses Bewusstseins, ebenso wie die übrigen anscheinend mit mir verkehrenden Bewusstseinssubjecte, nur zum Schein aus zweiter Hand gehöre. „Das Bewusstsein" ist „das unmittelbar gegebene empirische Bewusstsein", nicht aber irgend welcher Begriff eines nach Analogie

des ersteren aus dessen Inhalt erschlossenen anderweitigen Bewusstseins; d. h. nur mein Bewusstsein ist göttliches Bewusstsein aus beschränktem Gesichtspunkte, aber das von mir nach Analogie erschlossene Bewusstsein anderer Menschen gehört zu dem zu tilgenden oder doch praktisch zu verläugnenden Schein aus zweiter Hand, zu dem erst von mir producirten Vorstellungsinhalt meines Bewusstseins.

Das Verhältniss ist ähnlich wie im Traume: ich sehe träumend mich und andere Menschen handeln und sprechen, obwohl ich und diese anderen ruhig in ihren Betten liegen und schlafen; die erste, zweite und dritte Person im Traume sind also rein imaginäre Illusionen, und bloss der Traum selbst ist im Verhältniss zu diesen eine reelle Illusion zu nennen, und zwar nicht der Traum von Hinz oder Kunz, sondern der Traum, den ich träume. So ist auch mein unmittelbares geistiges Leben im Vergleich mit den dabei auftretenden handelnden Personen eine relativ reelle Illusion zu nennen, welche tilgen wollen das Leben des Absoluten selbst tilgen hiesse. Die handelnden Personen aber, welche in dem wachen Traumleben meines Bewusstseins auftreten und agiren, sind, mich selbst mit eingerechnet, imaginäre Illusionen, welche ich als Schein vertilgen, oder doch praktisch verläugnen muss, wenn ich mein praktisches Verhalten mit meiner theoretischen Einsicht in Einklang bringen will.

Hieraus erhellt, dass das Absolute nur Ein Leben lebt, nämlich das geistige Leben „des Bewusstseins", welches mir unmittelbar gegeben und bekannt ist, und welches ich deshalb in einer allerdings ungenauen Ausdrucksweise „mein Bewusstsein" zu nennen pflege. Mein Bewusstsein ist das einzige Bewusstsein des Absoluten, mein Bewusstseinsinhalt ist das einzige Universum, mein Ich ist das absolute Ich in der durch den Begriff des Bewusstseins nothwendig gegebenen Beschränkung, oder genauer gesprochen (da das Absolute zum „Ich" nur als empirisch beschränktes werden kann): das Absolute bin Ich, und zwar in dem eminenten Sinne, dass „kein Ich neben Mir" ist. Ich bin als Ich der Einzige. und die Welt und ihre Herrlichkeit ist Mein Eigenthum, denn sie ist Mein Product. Es gehört mit zu den imaginären Illusionen meines Bewusstseinsinhaltes, dass Ich Mich anschauen muss als ein Ich unter Vielen; aber *in abstracto* durchschaue Ich diese Illusion und weiss Mich als den Einzigen, als den Gott, der keine Götter neben sich hat. Mit den Illusionen, die Ich für Mitmenschen halte, mit dem Abstractum der Humanität, das

Ich von diesen imaginären Menschen abgezogen habe, schalte Ich, der Einzige, als mit Meinem rechtmässigen Eigenthum; auf dem Trümmerhaufen der sittlichen Ideen und der imaginären Realitäten sitze Ich als der einzige lachende Erbe, als der vergängliche Schöpfer, der endlich von seinen Geschöpfen Besitz ergreift.

Man sieht hier, wie Stirners Verabsolutirung des Ich die wahre praktische Consequenz des subjectivistischen Monismus Fichte's ist, während Fichte selbst viel zu eingefleischter ethischer Idealist war, um die auf der Hand liegenden Folgerungen seiner Philosophie auch nur zu sehen, geschweige denn anzuerkennen. Dass Sittlichkeit unmöglich ist, wenn das Subject und die Objecte des Handelns als blosser Schein ohne Realität betrachtet werden, haben wir schon oben gesehen; dass sie doppelt unmöglich ist, wenn das Bewusstsein des handelnden Individuums sich selbst als das Absolute ansieht, bedarf keines Beweises. Wird schon durch ersteres ein wirklicher Indifferentismus in sittlicher Hinsicht begründet, so folgt aus letzterem die Libertinage der souveränen Laune des Individuums, dem sein Leben als das absolute Leben gilt.

Somit erweisen sich die beiden aus dem abstracten Monismus folgenden Gestalten der Beziehung des Individuums zum Absoluten als gleich unfähig, dem sittlichen Bewusstsein eine haltbare Voraussetzung zu liefern; die Annihilirung des Ich zu Gunsten des Absoluten ist ebenso wenig wie die Verabsolutirung des Ich im Stande, Sittlichkeit zu begründen, oder dem sittlichen Bewusstsein zur Grundlage zu dienen. Das letztere sieht sich daher auch bei diesem Problem genöthigt, Umschau zu halten nach einer Vermittelung dieser Extreme, bei welcher weder das Ich im Absoluten, noch das Absolute im Ich untergeht, sondern beide als seiend (wenn auch in verschiedenem Sinne) anerkannt werden und in einem realen Verhältniss stehen, das der Sittlichkeit zum Ausgangspunkt dienen könne. —

Auch hier bietet sich zunächst wieder die falsche Vermittelung des Theismus dar, und behauptet lange Zeit das Feld, bevor die schwerer zu verstehende wahre Synthese des concreten Monismus vom Bewusstsein erfasst wird. Nach dem im vorigen Abschnitte Gesagten könnten wir uns der Mühe überhoben erachten, die vom Theismus behaupteten Beziehungen zwischen dem Absoluten und dem Ich kritisch zu beleuchten; wenn wir gleichwohl auf diesen Gegenstand eingehen, so geschieht es nur, um zu zeigen, wie die vom Theismus ge-

botenen Lösungen der verschiedensten Probleme sich überall als Scheinlösungen erweisen, welche über den Theismus hinausweisen und zum concreten Monismus hindrängen.

Da der Theismus Gott und den Menschen als zwei sich substantiell getrennt gegenüberstehende Persönlichkeiten betrachtet, so muss er, so lange er sich selbst treu und consequent bleibt, die Wesensidentität schlechthin negiren, und kann an deren Stelle nur die Wesensgleichheit setzen, welche aus der Schöpfung nach dem Ebenbilde des Schöpfers folgt, und ihren bildlichen Ausdruck im Begriff der Gotteskindschaft findet. Das Verhältniss, welches zwischen beiden Persönlichkeiten unter diesen Voraussetzungen sich entspinnen kann, kann füglich nicht über das Verhältniss zwischen einem patriarchalischen Familienoberhaupt und seinen Kindern im weiteren Sinne hinausgehen; eine gewisse Nuancirung kann in dasselbe nur dadurch hineinkommen, dass entweder mehr der Herr oder der Vater in Gott, mehr die Ehrfurcht oder die Liebe im Menschen betont wird. Diese Begriffe sind keineswegs bloss jüdisch-christlich, sondern kehren ausnahmslos in allen Religionen wieder, wo das Absolute zu einer obersten göttlichen Persönlichkeit anthropomorphisirt wird (*Allvaddur, πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*). Im Christenthum hat sich nur darum die letztere Seite des Verhältnisses am entschiedensten ausgeprägt, weil dieselbe einer höheren geistigen Bildungsstufe entspricht und das Christenthum zufällig die Religion derjenigen Völker wurde, welche höhere Gemüths- und Geistesbildung mit religiösem Sinne verbanden. Beide Seiten des Verhältnisses bieten einen heteronomen und einen autonomen Adspect dar; denn die Ehrfurcht oder Pietät kann, wie wir gesehen haben, sehr wohl eine autonom-sittliche Bedeutung haben, und die Liebe schliesst die heteronome Veräusserlichung des sittlichen Verhaltens nicht aus, da das, was ich nur den Wünschen eines Dritten zu Liebe thue, eigentlich nicht mehr meine autonome That genannt werden kann. Immerhin ist die Hinneigung zur Autonomie grösser, wo die Liebe zu Gott in den Vordergrund gestellt wird, als da, wo die Gottesfurcht das erste und letzte Wort bildet; die Umbildung der Gottesfurcht zur Gottesliebe dient also innerhalb der heteronomen theologischen Pseudomoral selbst zur Vorbereitung der Stufe der Autonomie und zur Entfernung von der mit der Gottesfurcht so eng verknüpften individual-eudämonistischen Pseudomoral, und bildet aus beiden Gründen einen culturgeschichtlich hochwichtigen

Fortschritt des religiösen Bewusstseins. Je mehr sich die anfängliche Kluft zwischen Mensch und Gott im religiösen Bewusstsein verringert, je vertrauter und intimer der Mensch sein Verhältniss zu Gott empfindet, desto vollständiger verdrängt die Liebe die Furcht und bleibt zuletzt allein übrig, wenn das kindliche Vertrauen zum Vater die Scheu vor dem Herrn gänzlich besiegt hat. Die Liebe zu Gott ist alsdann das erste und höchste der Gebote (an das sich die Liebe des Nächsten erst in zweiter Reihe anlehnt) und kann in diesem Sinne geradezu als Princip der christlichen Ethik bezeichnet werden.

Die Liebe zu Gott kann sich nun aber nicht ohne zureichende Beweggründe entwickeln; um jemand lieben zu können, muss ich ihn irgendwie liebenswürdig finden. Die Mitleid erweckende Hilfsbedürftigkeit kann es am Gott des Theismus nicht sein, was die Liebe des Menschen zu ihm wachruft (wie etwa bei der Mutter die Liebe zu ihrem Neugeborenen); die Achtung, welche als Grundlage der Liebe sehr werthvoll ist, ist hier zwar vorhanden, aber in einem Grade der Ehrfurcht, welcher der Entstehung der Liebe eher hinderlich als förderlich ist. Die Motive für die Liebe zu Gott, welche gewöhnlich angeführt werden, sind die Pflicht der Dankbarkeit für die empfangenen Wohlthaten und die Pflicht der Gegenliebe für die zuerst entgegengebrachte Liebe Gottes. Dass Gott den Menschen zuerst geliebt habe, soll wieder dadurch erwiesen werden, dass er uns so grosse Wohlthaten erwiesen hat, welche nur dadurch erklärlich werden, dass Gott die Liebe selbst ist. Wären die erwiesenen Wohlthaten illusorisch, so würde nicht nur die Pflicht der Dankbarkeit wegfallen, sondern auch die Beweise für die Behauptung verschwinden, dass Gott den Menschen zuerst geliebt habe.

Diese angeblichen Wohlthaten bestehen nun darin, dass Gott den Menschen geschaffen, ihm die Mittel zur Erhaltung seiner selbst und seines Geschlechtes gewährt, und die durch Missbrauch der Willensfreiheit entstandene Entfremdung von ihm durch Vermittelung seines Sohnes potentiell wieder aufgehoben hat. Nun kann aber der Mensch seine Erschaffung und Erhaltung offenbar nur so lange als dankenswerthe Wohlthat ansehen, als er einem eudämonologischen Optimismus huldigt; sobald er hingegen das Leben als eine Qual betrachtet, muss er entweder in seinem Schöpfer „die Bosheit" anstatt der Liebe sehen, oder er muss annehmen, dass derselbe bei seiner Erschaffung nicht

aus freier Entschliessung gehandelt habe. In den beiden letzteren Fällen hört die Erschaffung auf, ein Liebeserweis zu sein, der zur Dankbarkeit und Gegenliebe auffordert. — Noch schlimmer aber sieht es mit der Dankbarkeit für die getroffenen Erlösungseinrichtungen aus. Hätte Gott die Schöpfung unterwegs gelassen, so brauchte er sich weder mit der Erhaltung noch mit der Erlösung seiner Geschöpfe zu bemühen; wollte oder konnte er aber die Schöpfung nicht unterlassen, so hätte er wenigstens für eine Beschaffenheit seiner Geschöpfe Sorge tragen sollen, welche diesen die Qual der Gottentfremdung und Erlösungsbedürftigkeit und ihm die Erlösungsanstalten erspart hätte; wäre aber die Erschaffung solcher Geschöpfe als unmöglich, sogar für einen allmächtigen Gott, zu bezeichnen, so hätte diese Unmöglichkeit ihm ein doppelt starkes Motiv zur Unterlassung einer in jeder Hinsicht so elenden Schöpfung bieten sollen, zumal seine äussersten Anstrengungen für die Erlösung der gefallenen Geschöpfe (Opferung seines Sohnes) doch zum bei weitem grössten Theil ihren Zweck verfehlen. Die Kritik der angeblichen Liebeserweise ergiebt demnach das Gegentheil, nämlich die Unmöglichkeit, dass Gott die Welt aus Liebe zu den Geschöpfen geschaffen haben könne, und die Unmöglichkeit, einen solchen Gott zu lieben, falls er wirklich als Persönlichkeit gedacht werden müsste.

Unter solchen Umständen erscheint es als die einzige Rettung des Menschen vor Hass und Groll gegen seinen Schöpfer, wenn man ihm klar macht, dass Gott gar keine Persönlichkeit ist, und niemals weder Subject noch Object der Liebe sein könne, dass also das verkehrte Resultat nur aus der verkehrten theistischen Stellung des Problems entsprang. So lange der Mensch seinen Gottesbegriff durch Verabsolutirung seines Ideals von einem Menschen bildet, ist es kein Wunder, wenn er das Bild liebenswürdig findet, dem er alle ihm an seines Gleichen als liebenswürdig geltenden Züge und Eigenschaften im höchsten Grade geliehen hat; deshalb ist die Liebe zu Gott das natürliche Verhältniss des Menschen zu einem anthropopathisch construirten Gottesbegriff. Aber dieses Idealbild hält nicht Stand, wenn es an der Realität gemessen wird, deren Grund es doch sein soll, und der Einzelne, wie die Menschheit, darf von Glück sagen, wenn ihre Einsicht in die Unzulässigkeit aller anthropopathischen Gottesvorstellungen mit der Zerstörung der optimistischen Illusionen gleichen Schritt hält, damit es ihr erspart bleibt, ihre Gottesvorstellung hassen

zu müssen, weil sie nicht früh genug aufhören konnte, dieses anthropopathische Phantom zu lieben.

Gott ist nicht Subject der Liebe, weil er Alles ist und in den Erscheinungsindividuen doch nur sich selbst lieben würde; er ist nicht Object der Liebe, erstens weil nur ein mögliches Subject der Liebe Object der Liebe sein kann (d. h. weil ich nur ein Wesen lieben kann, das im Stande ist, mich wieder zu lieben), und zweitens, weil ich in Gott nur mein eigenes Wesen lieben würde. Nicht aus Liebe, sondern aus der grundlosen Natur des absoluten Willens entsprang jener erste Impuls, der über die Existenz einer Welt entschied; nicht aus Liebe, sondern aus der logischen Nothwendigkeit des Absoluten entsprang die Beschaffenheit der so gesetzten Welt. Nicht „die Liebe" ist Gott, sondern der Grund der Liebe zwischen Erscheinungsindividuen, insofern erstens die Identität seines Wesens in den letzteren die Möglichkeit ihrer ahnungsvollen gefühlsmässigen Verwirklichung dieser Identität eröffnet, und zweitens der von ihm gesetzte Weltprocess ein solcher ist, dass Individuen mit dem Bedürfniss und der Befähigung, einander zu lieben, aus ihm hervorgehen. Nicht Gott als solchen kann ich lieben, weil er gar kein eigenes Dasein ausser der Welt hat, sondern nur die Erscheinungen, in welchen er sich offenbart, insoweit dieselben fähig sind, meine Liebe zu erwidern: aber doch ist auch etwas Wahres in der Idee der Liebe zu Gott, wenn darunter nichts anderes verstanden wird, als dass ich den Nächsten nur lieben kann, insofern ich Gott in ihm liebe, oder insofern Gott in mir sich selber in meinem Nächsten liebt. Hiernach sind die unzulänglichen Bestimmungen Spinozas zu berichtigen. Derselbe hat erstens eine höchst dürftige Definition der Liebe, welche selbst die Liebe zu Gott auf die Stufe der egoistischen Pseudomoral herabdrückt (vgl. oben S. 13), und zweitens hält er an der Liebe des Menschen zu Gott als solchen im theistischen Sinne fest, obwohl er doch anerkennt, dass Gott den Menschen nicht wieder lieben kann (Theil V Satz 17 Folgesatz) und der Mensch keine Gegenliebe von Gott verlangen darf (Theil V Satz 19). Hätte er eingesehen, dass Liebe nur zwischen Subjecten, die der Gegenliebe fähig sind, d. h. zwischen Erscheinungsindividuen möglich, und doch wiederum zwischen diesen nur durch ihre Wesensidentität mit Gott ermöglicht ist, so würde er damit zu einem metaphysischen Moralprincip gelangt sein, das seine egoistische Pseudomoral von Grund auf umgestürzt hätte.

Die Liebe Gottes zum Menschen ist eine vorstellungsmässige Verhüllung der Wahrheit, dass alle Liebe in der Welt nur durch die Wesensidentität der Liebenden mit Gott ermöglicht wird; die Liebe des Menschen zu Gott ist eine vorstellungsmässige Verhüllung der Wahrheit, dass der Mensch seinen Nächsten nur lieben kann, insofern er Gott in ihm liebt. Gott als solcher liebt nicht und kann nicht geliebt werden; lieben kann nur Gott als Mensch, und geliebt werden kann nur der Mensch als Gott. Anders ausgedrückt: die Wahrheit der Liebe zu Gott ist die Nächstenliebe, und die Nächstenliebe hat hat ihre Wahrheit nur als Liebe des Gottmenschen zum Menschgott. Gottesliebe und Nächstenliebe sind Eins wie Seele und Leib; die Nächstenliebe ist Gottes-Nächstenliebe, auch wenn ihre Göttlichkeit ihr noch unbewusst bleibt, und Gottesliebe und Nächstenliebe sind reell selbst dann noch eins, wenn das theistisch irre geleitete Bewusstsein sie in der Vorstellung gewaltsam auseinander reisst. So führt die recht verstandene Idee der Gottesliebe zur gottinnigen Nächstenliebe zurück, d. h. die Beziehung des Individuums zum Absoluten, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der Liebe gefasst wird, weist uns auf die Wesensidentität der Individuen hin, wie wir dieselbe im vorigen Abschnitt (S. 786—796) erörtert haben. Mit anderen Worten: das als Liebe gefasste Verhältniss von Mensch und Gott ist in seinem eigentlichen, theistischen Sinne unhaltbar; in dem monistischen Sinne aber, zu dem sich diese theistische Vorstellung emporläutert, führt es uns wiederum nicht über den Standpunkt des vorigen Abschnittes hinaus, den wir bereits als unzulänglich erkannt haben, wenngleich es über diesen letzteren noch helleres Licht zu verbreiten geeignet ist. —

Es ergiebt sich hieraus die Aufforderung, danach zu forschen, ob in der theistischen Vermittelung der oben aufgezeigten Extreme nicht noch andere Momente gesetzt sind, welche uns über den Standpunkt des vorigen Abschnittes hinausführen, wenn sie einer kritischen Läuterung unterworfen werden, wobei sie dann freilich auch über den Theismus mit hinausführen müssen. Und in der That sind solche Momente gegeben in der Entwickelung, welche der Theismus in der christlichen Theologie gefunden hat.

In der Liebe wird das Verhältniss zwischen Gott und Mensch wesentlich nur nach seiner Gefühlsseite aufgefasst; diese Auffassung bedarf aber der Ergänzung durch die auf den Verstand und auf

den Willen des Menschen gerichtete Beziehung Gottes zu ihm. Die auf den Verstand des Menschen gerichtete Bethätigung Gottes heisst nun Offenbarung, die auf seinen Willen gerichtete Gnade; die aufnehmende und aneignende Thätigkeit des Menschen gegenüber diesen Bethätigungen Gottes heisst Glaube, wobei in ersterer Hinsicht der Glaube als theoretisches Fürwahrhalten, in letzterer Hinsicht der Glaube als praktische Gesinnung überwiegt. Mit der Offenbarung haben wir es hier nur zu thun, insofern sie und der Glaube an dieselbe die theoretische Voraussetzung für die Möglichkeit der Aneignung der Gnade bildet; deshalb sei hier nur bemerkt, dass Offenbarung unmittelbar nur als ein Act der unmittelbaren Selbstaufschliessung des Absoluten in einem Menschengeist gedacht werden kann. Der unmittelbare Glaube kann nur solcher unmittelbaren Offenbarung entsprechen, während der Glaube an die einem Dritten zu Theil gewordene Offenbarung nicht nur von der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsträgers, sondern auch von der Glaubwürdigkeit der sie berichtenden Mittelsmänner abhängt. Die Gnade, als Einwirkung Gottes auf den Willen, kann nun überhaupt nicht anders als unmittelbar gedacht werden, weil jede Vermittelung der Gnade durch äusserliche Anstalten entweder ihren supranaturalistischen Charakter vernichtet, oder sie zu einer naturwidrigen Erlösungsmagie verkehrt, oder endlich sie zu einem überflüssigen und darum sinnlosen Behelf des Absoluten bei seiner unmittelbaren Gnadenwirkung herabsetzt. Die Gnade als Function des Absoluten kann demnach nur mit der unmittelbaren Offenbarung, und der Glaube als Heilsaneignung nur mit dem Glauben als Aneignung der directen Erschliessung des Absoluten parallelisirt werden, während der Glaube an eine äusserlich oder menschlich vermittelte Gnade eine blosse Superstition des pseudoreligiösen Bewusstseins ist.

Nach dieser Abgrenzung des Begriffes der Gnade, welcher die Basis der christlichen Heilslehre bildet, werden wir seinen Kern am sichersten dadurch bestimmen, dass wir auf die sprachliche Bedeutung des Wortes zurückgehen, wonach das aus Gnaden Verliehene ein subjectiv unverdient Empfangenes ist. Was durch die Gnade verliehen wird, die Wiedergeburt, gilt als der sühnende Abschluss des sündigen, gottentfremdeten Lebens und zugleich als der positive Ausgangspunkt eines neuen, geheiligten, mit Gott versöhnten Lebens; wie dieser Umschwung aus dem Zwiespalt zur Versöhnung mit Gott nach theologischer Auffassung nicht aus der eigenen Kraft des natürlichen

Menschen erfolgen konnte, so hat auch das Verdienst desselben keinen Antheil an ihm, da zwar die Abweisung der dargebotenen Gnade als Verstockung in der Sünde getadelt, aber die Annahme derselben nicht als ein Verdienst gelobt werden kann.

Fragen wir nun aber weiter, was denn positiv im Menschen durch die Gnade gesetzt werde, deren Eintritt als Wiedergeburt bezeichnet wird, so ist es nichts anderes als die Kindschaft Gottes, d. h. dasjenige Verhältniss des religiösen Bewusstseins zu Gott, in welchem dasselbe sich nicht mehr von ihm getrennt und entfremdet, sondern mit ihm vereint und versöhnt fühlt und weiss. Nun ist aber, wie wir schon oben (S. 791—792) sahen, die Gotteskindschaft nur der bildliche Ausdruck, den der Theismus für ein in Wahrheit weit engeres Verhältniss braucht, nämlich für das der Gottmenschheit oder Wesensidentität des Menschen mit Gott, und die Anerkennung dieser Wahrheit liegt darin, dass die Gnade nur dem zu Theil wird, der an Christus als den wahren Gott und wahren Menschen in einer Person glaubt und durch die Wiedergeburt mit Christus eins, d. h. selbst Repräsentant des Principes der Gottmenschheit wird. Mit andern Worten: das Positive, was durch die Gnade gewirkt wird, wenn sie vollständig sich auswirkt, ist die Hinführung des religiösen Bewusstseins zum Innewerden der eigenen Gottmenschheit. Auf der einen Seite wäre es eine superstitiöse Annahme magischer Wesensumwandlung, wenn man glauben wollte, dass erst durch die Wiedergeburt eine Wesensidentität des Menschen mit Gott gesetzt werde, welche vorher nicht bestand; auf der anderen Seite wäre es eine kurzsichtige Unterschätzung der praktischen Folgen, welche das religiöse Bewusstsein für das ganze Denken, Fühlen und Wollen des Menschen hat, wenn man nicht anerkennen wollte, dass das Bewusstwerden der an sich von jeher gegebenen, aber durch den Zwiespalt des gottentfremdeten Bewusstseins verdunkelten Wesensidentität des Menschen mit Gott die bedeutungsvollste Epoche im geistigen Individualleben bildet.

In dem Moment der Gnade würden wir also diejenige göttliche Function auf den Menschen zu sehen haben, welche in letzterem das Fürsichwerden der an sich von jeher bestehenden Gottmenschheit vermittelt. Ist das unterscheidende Merkmal der christlichen Religion von allen anderen Religionen, dass der Mensch nur durch Christus seine Versöhnung mit Gott finden, nur durch Einswerden mit Christo die Einswerdung mit Gott erlangen könne, ist aber Christus wiederum

nur ein Name für die Wesensidentität des Absoluten mit seiner menschlichen Erscheinungsform (der seine Erklärung in der kirchlichen Annahme der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Erlöser findet), so ist der Kern des Christenthums darin zu suchen, dass der Mensch dazu gelange, sich principiell als identisch mit Christus, d. h. sich als Gottmensch zu wissen und zu fühlen, wodurch er sich gleichzeitig sowohl seiner substantiellen Identität als auch seiner phänomenalen Verschiedenheit von Gott bewusst wird. Die Gnade ist dann nur das relativ gleichgültige Mittel, um zu diesem Bewusstsein der Gottmenschheit (oder nach mystischer Redeweise: zur Geburt des Sohnes in der Seele) zu gelangen; das Ziel aber, zu welchem sie als Mittel dient, ist ein solches, welches den Standpunkt des Theismus verläugnet und mitten in den concreten Monismus, als in die wahre Vermittelung zwischen Annihilirung und Verabsolutirung des Individuums, hineinführt.

Von dem so gewonnenen Gesichtspunkt aus erscheint dann aber der Begriff der Gnade doppelt revisionsbedürftig. Wie der Begriff der unmittelbaren Offenbarung nur die Wahl hat, entweder sich zu einem widernatürlichen Eingriff der nicht zu diesem Individuum gehörenden Functionen des Absoluten in den individuellen psychologischen Process zu verhärten, oder sich zu einer naturgesetzmässigen Entfaltung der potentiellen intellectuellen Anlagen des Individuums zu verflüchtigen, d. h. in dem allgemeinen Begriff der geistigen Entwickelung unterzugehen, so bleibt auch dem Begriff der Gnade nur die Alternative, entweder unter theistischem Gesichtspunkt zu einem widernatürlichen Wunder, zu einem magischen Eingriff der absoluten Substanz in die geschaffene Substanz dogmatisch zu erstarren, oder aber in den Begriff einer naturgesetzmässigen Entfaltung der im Menschengeist providentiell niedergelegten Keime edelsten Geisteslebens überzugehen. Im ersteren Falle erhält die heilsunfähige Creatur durch ein Geschenk von aussen diejenigen Modificationen seiner charakterologischen Veranlagung, welche sie nunmehr befähigen, zum Heile zu gelangen; im letzteren Falle hat die Vorsehung das Individuum schon bei seiner Entstehung mit denjenigen potentiellen Anlagen ausgerüstet, welche es bei einer ungestörten geistigen Entwickelung und unter begünstigenden äusseren Umständen (Erziehung, Geistesbildung) in Stand setzen, ohne äusserliche Wunderhülfe zum Stand der Gotteskindschaft zu gelangen. Im ersteren Falle erscheint der religiös-

sittliche Zustand des Wiedergeborenen als die verharrende oder öfters wiederholte Wirkung göttlicher Magie, gleicht also formell genommen eher dem Zustande dämonischer Besessenheit als demjenigen sittlicher Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit; im letzteren Falle haben wir es mit einer autonomen Entfaltung providentiell gesetzter Anlagen zu thun. Nur die letztere Auffassung macht es ohne Widerspruch möglich, die Gnade als Mittel zur Herbeiführung des Bewusstseins der Gottmenschheit zu betrachten, während die erstere auf metaphysischen Voraussetzungen ruht, die jenen esoterischen Kern der christlichen Idee nothwendig als Häresie ausschliessen.

Ohne Zweifel kann auch der Besitz von Anlagen, die eine solche geistige Entwickelung ermöglichen, als Gnade bezeichnet werden, insofern dieselben als providentielle, d. h. teleologische Mitgift des Individuums verstanden werden. So gut man von Denkern und Künstlern als von „begnadigten" Geschöpfen oder Naturen spricht, so gut kann man es auch von solchen Menschen, die mit hervorragenden Anlagen zur Entfaltung eines gesteigerten religiösen Bewusstseins ausgerüstet sind, und von einer „Gnadenwahl" kann man dort so gut wie hier reden, da es doch immer nur ein mässiger Procentsatz von Individuen ist, deren Anlagen ausreichend sind, um unter den gegebenen Durchschnittsverhältnissen zu einer höheren Entfaltung in künstlerischer, wissenschaftlicher oder religiöser Richtung zu gelangen. Soweit also die Erhebung des Bewusstseins zur Gottmenschheit auf den aus Gnaden empfangenen Anlagen beruht, insoweit ist es unverdient; insoweit es aber auf der actuellen Entwickelung dieser Anlagen beruht, und insofern diese Entwickelung nicht bloss durch begünstigende äussere Umstände, sondern auch durch die eigene Arbeit und Selbstthätigkeit des Individuums bedingt ist, insofern ist die Erreichung des Zieles nicht eine subjectiv unverdiente zu nennen. Somit ist einerseits die Gnade nicht ein zeitlich in das Geistesleben des Individuums hineinwirkender Act des Absoluten als solchen, — denn auch der Moment des Actuellwerdens der potentiellen Gnade ist ein aus dem gesetzmässigen psychologischen Process des Individuums als solchen sich ergebendes Resultat; noch ist andererseits die Heiligung ganz und gar unverdientes Werk der Gnade, sondern wie in der Kunst erst der Fleiss den begnadigten Menschen zum Meister macht, so macht auch erst die eifrige sittliche Selbstzucht die potentielle Gnade actuell.

Die potentielle Mitgift des Individuums ist ferner nicht als ein Act des Absoluten zu denken, welcher ausserhalb oder jenseits des Individuums läge, und von aussen auf jenes einwirkte, vielmehr gehört er zu jener concreten Gruppe von Acten des Absoluten, welche jene in sich abgeschlossene objective Erscheinung constituiren, die wir als „das Individuum" bezeichnen, ebenso gut wie z. B. diejenigen Functionen des Absoluten, welche als Atomkräfte den individuellen Organismus zusammensetzen*). Auf der anderen Seite sind die Functionen des selbstthätigen Individuums, durch welche es die Anlagen, mit denen es begnadigt ist, entwickelt, doch auch nicht Acte, die dem Absoluten fremd wären (wie der Theismus mit seinem indeterministischen Freiheitsbegriff es annimmt), sondern es sind Functionen des Absoluten als dieses Individuums, d. h. des Absoluten, sofern es als dieses Individuum sich objectivirt oder manifestirt. So gehört das, was wir Gnade nennen, mit zum Individuum, wenn auch nicht zu seiner bewussten Selbstthätigkeit, und das, was wir demselben zum subjectiven Verdienst anrechnen, sind doch am Ende auch weiter nichts als *gesta dei per hominem.*

Wenn schon die Beseitigung der Annahme, dass die Versetzung in die Gotteskindschaft bloss aus Gnaden ohne jede active und verdienstliche Mitwirkung des Individuums erfolge, das theologische Moralprincip der Gnade erschütterte, so bricht die Einsicht, dass das durch die Gnade Gesetzte nur das lebendige Bewusstsein der an sich immer bestehenden Gottmenschheit ist, und die so eben aus ihr gezogenen Folgerungen dem theistischen Gegensatz von Gnade und Verdienst gänzlich die Spitze ab, und vernichtet damit die begriffliche Grundlage, auf welcher die Gnade als solche ruht. So wenig dem Königthum von Gottes Gnaden damit gedient ist, wenn man anerkennt, dass in genau demselben Sinne wie der König auch der Schuster ein Schuster von Gottes Gnaden ist, so wenig kann der theologische Begriff der Gnade noch ferner eine Bedeutung als Princip der religiösen Sittlichkeit beanspruchen, wenn er auf das gleiche Niveau mit dem begnadigten Künstlerthum zurückgeführt wird. Die Gnade als Princip

*) Dass diess in noch höherem Grade für den Moment des Actuellwerdens der Gnade gilt, bedarf wohl kaum der besonderen Erwähnung; jede abweichende Auffassung wäre ein Rückfall in magische Dämonologie und in die Superstition einer Besessenheit des Individualgeistes von einem ihm fremden göttlichen Geist.

der Heilslehre gehört wesentlich nur dem theistischen Standpunkt einer substantiell getrennten Gegenüberstellung von Gott und Mensch an; indem aber die kritische Läuterung des Zweckes, dem die Gnade dient, von diesem Standpunkte fort zu dem des concreten Monismus hinüberführt, wird die Gnade selbst zu einem obsoleten Begriff, und an ihre Stelle tritt der Begriff der Gotteskindschaft als Gottmenschheit oder Wesensidentität des Absoluten und des Individuums.

Ueberall, wo eine tiefere Auffassung des Christenthumes, sei es in mystischer, sei es in speculativer Richtung, Platz gegriffen hat, ist diesem Verhältniss in irgend welcher Weise Rechnung getragen. Als Beispiel sei hier die Ansicht Meister Eckharts angeführt, der die Synthese aller vor ihm aufgetauchten Richtungen der christlichen Mystik darstellt, und zugleich als der Vater der späteren christlichen Mystik betrachtet werden kann, über den die letztere im Princip nicht hinausgekommen ist. Eckhart unterscheidet drei einander übergeordnete Standpunkte, den des Glaubens, als den niedrigsten, den der Gnade und als den höchsten den der Vollkommenheit des Schauens im göttlichen Lichte. Lasson giebt in seiner Monographie über Eckhart (Berlin, W. Hertz, 1868) folgende Zusammenstellung über dessen Lehre von der Gnade (S. 204—5):

„Die kirchliche Heilslehre bleibt bei dem Begriff der Gnade stehen; für Eckhart's Auffassung des Verhältnisses von Seele und Gott ist Gnade nicht mehr der geeignete Ausdruck. Gnade ist noch etwas Creatürliches, eine Beziehung Gottes auf das, was nicht er selber ist, ein Afficirtsein Gottes, nicht Gott selber. Gnade setzt voraus, dass der Mensch, dem sie widerfährt, noch ausser Gott sei, noch unter Gott stehe. Darüber müssen wir hinauskommen (Eckhart, ed. Pfeiffer S. 306) .... In der Gnade sieht man Gott, aber von ferne. So lange Gnade als Gnade in uns ist, können wir Gott nicht sehen. Die Seele steht noch niedrig, so lange sie auf dem Standpunkte der Gnade steht. Darum soll sie in der Gnade aufsteigen, bis sie vollendet wird und über die Gnade hinauskommt: da erkennt sie Gott (ebd. 139—40) .... Die Seele soll Gott werden über die Gnade hinaus, sie soll zu einer Höhe kommen, wo sie der Gnade nicht mehr bedarf. Die Gnade erregt das Verlangen*) und

*) Dies kann man in dem Sinne gelten lassen, dass der mit hervorragenden Anlagen Begnadigte auch in diesen Anlagen zugleich den Trieb zu ihrer Bethätigung und Entfaltung in sich besitzt.

zieht die Seele aus sich selber, so dass sie mit der Gnade und in der Gnade fortschreitet und über die Gnade hinaus**) in Gott, in ihren letzten Ursprung kommt (S. 386 Z. 39.; 401 Z. 22). Gott muss mir sich selber so zu eigen geben, wie er sich selber zu eigen ist, oder mir wird nichts zu Theil und nichts befriedigt mich (136, 38) .... So wahr Gott Mensch geworden ist, ist der Mensch Gott geworden (158, 7). Alles, was der Sohn hat, das hat er von seinem Vater, Wesen und Natur, auf dass wir derselbe eingeborene Sohn seien (234, 4). Das ist das Ziel der Schöpfung und Offenbarung. Gott ist Mensch geboren, damit ich als derselbe Gott geboren würde ... Das ist der Sinn der Offenbarung Christi, dass wir eben derselbe Sohn sind. Gottes Grund ist mein Grund und mein Grund ist Gottes Grund (233, 36; 362, 22; 66, 2)".

Zwar ist der Werth dieser Speculationen Eckharts über die Wesensidentität von Gott und Mensch, welche das originelle Centrum und den Radialpunkt seiner ganzen Weltanschauung bildet, in doppelter Hinsicht beschränkt: erstens weil ihm die Klarheit der Begriffe und die Freiheit gegenüber der Kirchenlehre fehlt, und zweitens, weil der Monismus, zu dem er hinstrebt, mehr Züge des abstracten als des concreten Monismus zeigt. Immerhin bestätigt das Beispiel des hochangesehenen frommen Predigermönches, dass der Begriff der Gnade nur in einer theistischen Weltanschauung, welche Gott und Mensch als getrennte Substanzen betrachtet, ihre Bedeutung haben kann, dass aber der tiefinnerste Kern der christlichen Idee zu einer entgegengesetzten Weltanschauung treibt, in welcher die Gnade als überwundener Standpunkt gilt, und das lebendige Bewusstsein der Wesensidentität mit Gott, als der höhere Begriff und vollkommener Ausdruck des wahren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, an ihre Stelle tritt.

Hiermit hat sich denn der Theismus in derjenigen Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, welche wissenschaftlich allein in Betracht kommen kann, selbst aufgehoben, indem derselbe bei präciser und widerspruchsloser Formulirung seiner Begriffe ganz von selbst auf den Boden des concreten Monismus hinüberführt und somit den letzteren als die allein dem sittlichen Bewusstsein genugthuende metaphysische Voraussetzung erweist.

---

*) Das Mittel verliert seine Bedeutung, sobald es ausgedient, d. h. zur Erfüllung seines Zweckes gedient hat.

Der concrete Monismus hebt jede substantielle Trennung, jede Fremdheit zwischen Gott und Mensch auf, indem er Gott als das Eine Wesen erkennen lehrt, das in allen seinen Erscheinungen lebt und wirkt; er beugt aber auch jeder Verwischung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch vor, indem er die Erscheinung und die in ihre Sphäre fallende Individuation als die alleinige Wirklichkeit und objective Realität hinstellt. Ich brauche Gott nicht mehr zu suchen, — ja sogar zu sagen, dass ich ihn schon habe, wäre viel zu wenig gesagt, — denn was in mir ist, das ist Er; aber weder bin ich ein bloss aufzuhebender und in ihn zu vernichtender Schein, noch ist mein Geistesleben das absolute Geistesleben schlechthin. Ich bin eine reale Manifestation des Absoluten neben vielen anderen coordinirten realen Manifestationen desselben; der Unterschied zwischen mir, als einer unter vielen objectiven Erscheinungen, und dem Einen Wesen, das in mir und den übrigen erscheint, ist demnach ebenso wenig ein illusorischer, als meine instinctive Anschauung meiner selbst als eines unter vielen ebenso realen und mit mir gleichberechtigten Individuen illusorisch ist. So lange nicht ich als Erscheinung verschwinde, d. h. sterbe, so lange kann auch der Unterschied zwischen mir (als Erscheinungs-Individuum) und Gott (als dem in mir und allen übrigen Individuen erscheinenden Wesen) nicht verschwinden; es ist daher ebenso widersinnig, mich so zu verhalten, als ob ich diesen Unterschied (durch Annihilirung des Ich) schon bei meinen Lebzeiten zum Verschwinden bringen wollte, wie mich so zu benehmen, als ob mein Geistesleben das absolute Geistesleben in seiner Totalität anstatt eines verschwindend kleinen Bruchtheiles von demselben wäre. Mein Geistesleben ist nur ein Tropfen in dem Kelche des ganzen Geisterreiches, aus dem Ihm die Unendlichkeit schäumt; aber freilich ist auch dieser winzige Tropfen Geist von seinem Geist und Leben von seinem Leben, mag er immerhin als Tropfen für sich gerundet und individuell geschlossen sein.

Man könnte diesen Standpunkt auch als denjenigen der absoluten Immanenz bezeichnen, insofern nichts in mir ist, das Gott nicht wäre; aber diese Bezeichnung erweckt allzuleicht das Missverständniss, als sollte mit solcher Betonung der Immanenz die Seite der Transcendenz des Wesens als solchen über alle seine Erscheinungen in Frage gestellt, und das Absolute auf die Totalität der Erscheinung reducirt werden. Grade dieses Missverständniss tritt überall in den Vorder-

grund, wo der Pantheismus von theistischer Seite als ein unzulänglicher Naturalismus discreditirt werden soll, und es ist ja auch nicht zu leugnen, dass der Monismus diese naturalistische Wendung nehmen muss, wo ein begriffsstutziges Denken sein Durchforschen der Erscheinungssphäre durch das Vorbinden metaphysischer Scheuklappen sicher zu stellen versucht. Man braucht sich aber nur ein wenig zu besinnen, dass der Begriff der Immanenz überhaupt nur als Correlatbegriff der Transcendenz eine Bedeutung hat, dass es eine sinnlose Tautologie wäre, von einem Subjecte das Prädicat der Immanenz auszusagen, wofern dieses Subject nicht als an und für sich transcendent anerkannt würde: dann fällt dieser Standpunkt der blossen einseitigen Immanenz haltlos in sich zusammen, und es leuchtet als selbstverständlich ein, dass nur von einem Jenseits der Sphäre der Erscheinung Liegenden behauptet werden könne, dass es der Welt der Erscheinung einwohne.*) Erkennt man nun gar die actuelle Endlichkeit der Erscheinungswelt trotz der potentiellen Unendlichkeit des Absoluten an,**) so gewinnt die Transcendenz des letzteren noch eine weit höhere Bedeutung, insofern es als das unerschöpfliche Wesen der begrenzten Erscheinung, als der unendliche Grund des Geistes dem endlichen actuellen Geist gegenübersteht. Deshalb passen alle antipantheistischen Schlagworte und Wendungen der theistischen Polemik und Apologetik gar nicht auf den hier vom sittlichen Bewusstsein geforderten metaphysischen Standpunkt; denn sie treffen entweder nur den abstracten Monismus oder aber einen naturalistischen Pantheismus, dem der Begriff der Transcendenz des Absoluten abhanden gekommen ist, und keineswegs den hier skizzirten Standpunkt des concreten Monismus.

Der Mensch nun, welchem diese Erkenntniss von der Identität seines Wesens mit dem absoluten Wesen aufgegangen ist, der ist dadurch mit einem Schlage wie in eine neue und höhere Anschauungsweise der Dinge emporgerückt. Die ganze Welt, er selbst und sein Verhältniss zur Welt erscheint ihm in einer völlig anderen Beleuchtung als bisher. Gesichert vor jeder Verirrung in abstracten Monismus, giebt er doch den Indern Recht, welche die Täuschung des natürlichen Menschen über seine Substantialität und Selbstständigkeit

*) Vgl. Ad. Steudel „Philosophie im Umriss" Bd. 1 Abth. 2, S. 344–358.
**) Vgl. „Neukant., Schop. u. Hegelianismus" S. 336–343.

mit dem Bilde eines seine Augen verhüllenden Schleiers oder einer Binde bezeichnen; geschützt vor der Gefahr, die Identität des Wesens mit einer Identität des Seins und Daseins zu verwechseln, fällt es ihm doch wie Schuppen von den Augen über seine frühere Befangenheit in der Entgegensetzung des eigenen Wesens zum göttlichen Wesen, sowohl wie letzteres an sich ist, als auch wie es in den übrigen Erscheinungen ist. Wenn die Befangenheit in dem Glauben an seine Eigenwesentlichkeit eine instinctive war, so kann man mit Recht den Menschen in dem Zustande dieser Befangenheit als „den natürlichen Menschen" bezeichnen; das Durchbrechen dieser auf niederen Entwickelungsstufen teleologisch nothwendigen Illusion aber darf man als die Ueberwindung der Natürlichkeit durch die Geistigkeit, als den höchsten Triumph des geistigen über den natürlichen Menschen feiern und in dem Aufgang dieser Erkenntniss eine neue Geburt des Menschen aus dem Geiste (im Gegensatz zu seiner ersten Geburt aus der Natur) erblicken.

Wer so das Bewusstsein der Wesensidentität mit Gott erlangt hat, der wirft den Staub des Irdischen von sich, und alle Kleinlichkeit der engen Selbstsucht fällt wie Schlacke von dem geläuterten Kern, nachdem der Silberblick des Identitätsbewusstseins einmal die edle metallische Natur dieses Kernes offenbart hat. Der im weltlichen Treiben Befangene kann seine bisherige Gleichgültigkeit gegen Gott nicht mehr behaupten, wenn ihm erst klar geworden ist, dass Gott er selbst ist; der in der Angst der selbstverschuldeten Gottentfremdung und im Zwiespalt des religiösen Bewusstseins Schmachtende braucht sich nicht mehr an eine äusserliche Offenbarung anzuklammern, nicht mehr von einer äusserlichen Erlösungsmagie sein Heil zu erhoffen, denn die gesuchte Versöhnung mit Gott besitzt er ja unmittelbar in dem Bewusstsein seiner unzerstörbaren Identität, die er nur scheinbar eingebüsst hatte, weil er sie in seiner Befangenheit im Schleier der Maja verläugnet hatte. Das Sittengesetz, dass der Selbstherrlichkeit des Eigenwillens als strenge, lästige Fessel erschien, hört mit dem Widerstand der Selbstsucht auf, als solche empfunden zu werden, und die Majestät des göttlichen Gesetzgebers verschwindet, indem der Mensch sich mit ihm Eins weiss und ihn selbst, sein tiefstes Wesen (nicht bloss seine Wirkungen) in seiner Brust wiederfindet. Alle Zweifel an der eigenen Kraft des Menschen zu einer göttlichen Lebensführung müssen weichen vor dem Bewusst-

sein der Göttlichkeit des eigenen Wesens, und wie im Allgemeinen der Glaube an das eigene Vermögen zur Lösung einer Aufgabe Wunder wirkt in der Steigerung des Muthes, der Ausdauer und der Energie der Bethätigung der Kräfte, so wirkt auch hier der Glaube an die eigene Gottmenschheit Wunder in der Ermuthigung und Stärkung zum Kampf mit dem Bösen und der Versuchung. Den Eigenwillen nur als einen Strahl des Allwillens, den eigenen Grund als Gottes Grund und sich selbst als göttlichen Wesens zu wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Eigenwille und Allwille, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott, jedes ungöttliche, d. h. bloss erst natürliche Gebahren; sein Geistesleben als einen Funken der göttlichen Flamme anzusehen, das wirkt den Entschluss, ein wahrhaft göttliches Leben zu führen, d. h. sich über den Standpunkt der blossen Natürlichkeit zu erheben zu einem Leben im Geiste, das im positiven (nicht bloss, wie auch das Böse es ist, im negativen) Sinne gottgewollt ist, das schafft den Willen und das Vermögen, gottinnig zu denken, zu fühlen und zu handeln und alle endlichen Aufgaben des irdischen Lebens in göttlichem Lichte zu verklären.

Diese Gesinnung nun ist es, welche die Theologie als die mit der Wiedergeburt anhebende „Heiligung" bezeichnet. Von der „Besserung" im Sinne der gewöhnlichen Moral unterscheidet sich dieselbe nur dadurch, dass sie eine wesentlich auf das metaphysische Verhältniss des Menschen zu Gott, auf die Wesensidentität (Gotteskindschaft) gegründete Gesinnung ist, während jene sich mit der Selbstzucht auf Grund subjectiver oder objectiver Moralprincipien begnügt. Da aber durch die Wiedergeburt (das Auf- und Einleuchten der Gottmenschheit) in Wirklichkeit die einmal angenommenen Gewohnheiten und natürlichen Triebfedern zur Unsittlichkeit keineswegs mit einem Schlage ausgerottet oder entkräftet, sondern nur theoretisch oder principiell überwunden sind, so löst die Heiligung sich in einen Heilsprocess auf, in welchem bei jedem Schritt die Aufgabe der praktischen Ueberwindung des natürlichen Menschen durch den geistigen wiederkehrt, welcher also ohne Benutzung aller zu Gebote stehenden sittlichen Triebfedern und Ideen, also ohne Hand in Hand Gehen mit der Besserung im gewöhnlichen Sinne, wenig Aussicht zur Erreichung seines idealen Zieles (der Tugend als Heiligkeit) haben würde.

Wissenschaftlich anstatt theologisch zu reden, tritt das Moral-

princip der Gottmenschheit als oberstes absolutes oder metaphysisches Moralprincip mit in die Reihe der übrigen ein, deren Gesammtheit es zu seiner Verwirklichung verwendet, nicht ohne einen wichtigen und erhabenen Beweggrund zur Sittlichkeit neu hinzuzufügen. Das Moralprincip der Gottmenschheit senkt seine Wurzeln tiefer als irgend eines der bisher besprochenen Principien, und verleiht der auf ihm gegründeten sittlichen Gesinnung einen Adel und eine Hoheit, welche es wohl erklärlich macht, dass man die auf ihm beruhende sittliche Selbstzucht durch den Namen der Heiligung vor der auf irgend welchen anderen Grundlagen beruhenden auszeichnen zu müssen glaubte. Psychologisch betrachtet ist aber die Heiligung auch nichts weiter als sittliche Selbstzucht, wenn auch eine auf das Princip der Wesensidentität mit Gott gestützte sittliche Selbstzucht.

Wäre eine Motivationskraft der metaphysischen Erkenntniss dieses Principes durch blosse Vermittelung des Vernunfttriebes ohne jede Mitbetheiligung der Gefühlssphäre möglich, so dürfte man von einer Wirksamkeit dieses Principes ausserhalb des religiösen Bewusstseins sprechen; da aber eine so abstracte Sonderung der psychischen Gebiete in Wirklichkeit gar nicht verkommen kann, da namentlich ein so tief auf den innersten Wesenskern des Ich und des All's bezugnehmendes Princip gar nicht umhin kann, die charakterologisch gegebene Gefühlsreagibilität in Bewegung zu setzen, so wird auch bei dem Wirksamwerden dieses Principes stets eine Betheiligung von Intellect, Wille und Gefühl zu bemerken sein, also die formelle Voraussetzung des religiösen Bewusstseins in höherem oder geringerem Maasse erfüllt sein, und nur darum kann es sich handeln, welche der verschiedenen Seiten des religiösen Bewusstseins das Uebergewicht über die anderen hat.*) Da nun ferner der Inhalt dieses Principes zweifellos dem Inhalt des religiösen Bewusstseins und zwar in seiner höchsten und reinsten Gestalt entspricht, so wird sowohl in formeller wie in inhaltlicher Hinsicht die Bezeichnung dieses Moralprincipes als der religiösen gerechtfertigt erscheinen.

---

*) Wo die Gefühlsseite zurücktritt und statt ihrer der Vernunfttrieb eine angeborene und durch Uebung befestigte Herrschaft in der Seele übt, da wird die metaphysische Erkenntniss sich wesentlich durch Vermittelung der letzteren praktisch realisiren, also das religiöse Moralprincip bestimmend für das Leben sein, ohne dass der betreffende Mensch (der vielleicht zu rationell ist, um in der Symbolik des Cultus Befriedigung zu finden) religiös im engeren Sinne erscheint.

Hieraus ergiebt sich einerseits, dass die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins sich nicht vollenden kann, ohne sich durch eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins zu ergänzen,*) und andererseits, dass die Religion nur dann einem geläuterten sittlichen Bewusstsein genugthun kann, wenn sie die Beziehung des Menschen zu Gott im Sinne der Wesensidentität beider, also unter dem Gesichtspunkt des concreten Monismus (und nicht unter dem des Theismus) auffasst. Das Christenthum müsste, um zu diesem Ziele zu gelangen, einen vollen und unverhüllten Bruch mit den biblischen Urkunden und der ganzen Geschichte seiner Entwickelung vollziehen; denn der Schritt vom Theismus zum concreten Monismus ist ein weit grösserer als der vom abstracten Monismus zum concreten, weil im ersteren Falle die in's Blut aufgenommene falsche Vermittelung erst aufgegeben werden muss, um der wahren Platz zu machen, während im letzteren Falle nur die Ergänzung des einen Extrems durch das andere und die organische Verschmelzung beider erforderlich ist.**) Selbst die speculativsten christlichen Theologen, welche (wie A. E. Biedermann in seiner „christlichen Dogmatik") den Begriff der Gottmenschheit sowohl als den Centralpunkt des religiösen Bewusstseins im Allgemeinen wie auch insbesondere als denjenigen des Christenthums proclamiren, die Persönlichkeit Gottes und die individuelle Unsterblichkeit fallen lassen und (trotz ihrer Proteste gegen den einseitigen naturalistischen Pantheismus) selbst auf pantheistischem (nicht mehr theistischem) Standpunkt stehen, selbst solche Theologen sind immer noch in dem Maasse „Vermittelungstheologen", um den lediglich als Princip verstandenen „Gottessohn" oder Gottmenschen oder Christus doch wieder noch mit dem historischen Jesus zusammenbringen zu wollen, dem diese Idee auch nicht von ferne in sein jüdisch-theistisches Bewusstsein gekommen ist. Mit dem Bekenntniss, dass alle Widersprüche der kirchlichen Christologie daher rühren, dass Christus als Person und nicht als blosses „Princip" gefasst wird, ist

*) Wenn nicht der Rahmen einer Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins durch Hineinziehung des hauptsächlichen Inhaltes der Phänomenologie des religiösen Bewusstseins völlig gesprengt werden sollte, so mussten die hier gegebenen Andeutungen auf ein möglichst knappes Maass beschränkt werden.

**) Die Ergänzung der Extreme durch einander hat die indische Philosophie in der Vedanta- und Sankhya-Lehre wohl aus sich erzeugt, aber zu ihrer Verschmelzung fehlte ihr die synthetische Energie.

noch gar nichts gewonnen, wenn man nicht den weiteren Muth hat zu erklären, dass ein auf dieses „Princip" gestelltes Christenthum zu der bisher gefeierten idealen „Person" Christi weder historisch noch ideell irgend welche Beziehung mehr hat, — historisch nicht, weil jene Person nur eine mit Paulus beginnende widerspruchsvolle Idealdichtung der Kirche ist, — ideell nicht, weil diese widerspruchsvolle Fiction lediglich auf dem principiell entgegengesetzten Boden einer theistischen Weltanschauung ruht, und mit der Uebertragung auf den Boden des concreten Monismus durch die ganz veränderten metaphysischen Voraussetzungen zu etwas völlig Neuem und Anderem wird.

Ob man eine so durchgreifende Neubildung, wie dieselbe sich aus dem speculativen Protestantismus entwickeln muss und wird, noch mit dem Namen des Christenthums wird bezeichnen wollen, ist schliesslich eine blosse Wortfrage; das aber ist Thatsache, dass das religiöse Moralprincip, wie ein geläutertes sittliches und religiöses Bewusstsein dasselbe fordert, nicht anders als potentiell oder keimartig im bisherigen Christenthum zu finden ist, wenn gleich in der jüngsten, alle Strahlen der speculativen Theologie in sich zusammenfassenden Entwickelungsstufe (Biedermann) der Keim bereits zum Spross geworden ist und nur die an ihm hängen gebliebenen Samenhülsen noch nicht abgestreift hat. Jedenfalls werde ich so lange, als nicht unter dem Namen des Christenthums eine anerkannte Richtung im monistischen Sinne vertreten ist, berechtigt sein, zu behaupten, dass das Christenthum ebensowenig wie die indischen Religionen das echte religiöse Bewusstsein in seiner Reinheit darstellt, oder dem sittlichen Bewusstsein eine dieses befriedigende religiöse Grundlage zu bieten habe. Deshalb habe ich das Moralprincip der Wesensidentität mit Gott zwar als das religiöse, aber nicht als das christliche bezeichnen können, wenn gleich die ganze bisherige Entwickelung des Christenthums ersichtlich auf die Entwickelung dieses Principes in immer grösserer Deutlichkeit und Reinheit unbewusst abzweckt.

Dieser Entwickelungsgang des Theismus zum Pantheismus, wie er durch die umbildenden Einflüsse des arischen Geistes auf die semitische Religion bedingt ist, ist die von der anderen Seite her entgegenkommende Ergänzung zu dem im bewussten Gegensatz gegen den Theismus auftretenden Monismus, wie wir ihn im vorigen Abschnitte in Schopenhauer kennen gelernt haben. Beide reichen sich, bei einem

gewissen Punkte angekommen, die Hand; ersterer würde aber, da er bloss der unvermerkten Einschmuggelung inconsequenter Wahrheiten in den Theismus sein Dasein verdankt, schwerlich jemals von selbst dazu gelangen, mit dem principiell unwahren Vermittelungsstandpunkt des Theismus gründlich zu brechen, wenn er nicht durch den sich seines Gegensatzes zum Theismus vollbewussten Monismus schliesslich dazu gezwungen würde. Desshalb ist es aber auch nur der letztere und nicht der pseudotheistische und pseudochristliche Kryptomonismus, welchem geschichtlich die Ehre zukommt, den Abschluss der bisherigen Culturperiode und die Inauguration einer neuen Geistesära zu vollziehen, und dem anderen bleibt nur die secundäre Bedeutung, einerseits die Anhänger des Alten allmählich und schrittweise für die Aufnahme des Neuen vorzubereiten, und andererseits, dem neuen Princip bereits einen reichen Schatz durchgearbeiteter religiöser Anschauungen mitzubringen. —

Wie die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins nothwendig in eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins als in ihre Krönung mündet, so muss die Phänomenologie des religiösen Bewusstseins nothwendig auf die des sittlichen Bewusstseins zurückweisen. Denn das religiöse Bewusstsein ist an und für sich etwas bloss Ideales, nicht im Sinne eines blossen Gedankens, sondern in dem einer rein innerlichen Gesinnung; diese Gesinnung mag sich durch symbolische Cultushandlungen eine ideale Genugthuung vermitteln, — realisiren kann sie sich doch nirgends anders als in der Sphäre der Sittlichkeit. Von einer Sittlichkeit im gewöhnlichen (wir dürfen jetzt wohl sagen: abstracten) Sinne unterscheidet sich die Sittlichkeit, in welcher das religiöse Bewusstsein sich verwirklicht, nur dadurch, dass in ersterer die subjectiven und objectiven Moralprincipien in ihrer vermeintlichen Selbstständigkeit zur Geltung kommen, während in letzterer das religiöse Bewusstsein in aller Entäusserung bei sich selbst bleibt und alle übrigen moralischen Triebfedern und Ideen nur als Hülfsmittel zu seiner Actualisirung verwendet. Unter religiöser Sittlichkeit würde man also eine solche zu verstehen haben, die auf das religiöse Moralprincip der Wesensidentität gegründet ist; die Religiosität aber hat ihre Wirklichkeit erst in einer solchen religiös gegründeten Sittlichkeit, wie die Seele sie im Leibe hat (vgl. Richard Rothe's theologische Ethik 2. Aufl. § 124; Bd. I S. 475—481).

Wie das religiöse Moralprincip auf die sittliche Selbstzucht in-

fluirt, haben wir schon oben berührt; wir sahen aber auch dort schon, dass die „Heiligung", wenn sie sich sicher stellen will, beständig mit der „Besserung" Hand in Hand gehen muss. Dies bedeutet einerseits, dass das religiöse Moralprincip sich der subjectiven und objectiven Moralprincipien als Hülfsmittel zu seiner Verwirklichung bedienen muss, und andererseits, dass seine Forderung, das Leben der Wesensidentität mit Gott gemäss einzurichten, eine an und für sich bloss formale Bestimmung ist, welche wohl die Gesinnung zu heiligen vermag, aber erst der inhaltlichen Erfüllung mit concreten sittlichen Zielen bedarf, wenn sie nicht bei der abstracten Leerheit einer geheiligten Gesinnung stehen bleiben will. Es ist sehr wohlfeil, zu sagen, die Gesinnung, welche nicht die rechten Früchte trage, zeige eben dadurch, dass sie nicht die rechte Gesinnung sei; nur ist dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass der rechten (d. h. der auf das religiöse Moralprincip gegründeten) Gesinnung im normal veranlagten Menschen ein Apparat von instinctiven moralischen Triebfedern zu Gebote stehen, welche ihr die Verwirklichung sichert. Aber wenn nur unter dieser unausgesprochenen Voraussetzung der Satz, dass die geheiligte Gesinnung *eo ipso* sich in einer sittlichen Lebensführung offenbare, wahr ist, so leuchtet sofort ein, dass das religiöse Moralprincip in der Summe dieser instinctiven Triebe nicht bloss ihre Realisirungshülfen sondern auch die ihr fehlende Erfüllung mit concretem Inhalt, oder die Anweisung, welches die „rechten" Früchte seien, findet, dass dann aber alles darauf ankommt, in welchem Verhältniss zu einander diese moralischen Instincte genommen werden, d. h. welches das sittliche Gesammtergebniss aus ihrer Summe ist. Dieses muss nun offenbar bei verschieden veranlagten Individuen ein ganz verschiedenes sein; jedes dieser Individuen wird also der durch das religiöse Moralprincip formell geheiligten Gesinnung einen andern Inhalt unterstellen, und jedes wird sich dabei in seinem vollen Rechte wissen, so lange das Verhältniss des religiösen Moralprincipes zu den übrigen nicht für das sittliche Bewusstsein völlig klargestellt ist. Ist das religiöse Moralprincip das höchste, so sind die übrigen an ihm zu messen, und die ihnen zukommende relative Bedeutung muss von jenem aus bestimmt werden. Diese Bestimmung ist aber wiederum nur möglich, wenn wir die zunächst formale Fassung des Moralprincipes der Wesensidentität mit dem Absoluten zu einer inhaltlichen umgestalten.

Die Schwierigkeit liegt darin, dass das Princip in der Formulirung

einer Beziehung des Menschen zu einem Wesen besteht, auf welches unmittelbar zu handeln er niemals in die Lage kommen kann, während die Sittlichkeit grade in der Beziehung des Menschen zu solchen Wesen sich entfaltet, auf welche er unmittelbare Wirkungen ausüben und von denen er Gegenwirkungen empfangen kann. Versuchen wir nun, die unmittelbaren Consequenzen zu ziehen, welche aus der Wesensidentität des Menschen zu Gott für seine Beziehungen zu seines Gleichen folgen, so kommen wir nur auf das schon abgehandelte Princip der Wesensidentität zurück. Wenn wir aber sahen, dass letzteres sammt seinen social-eudämonistischen Consequenzen nicht im Stande ist, über den desperaten Quietismus und praktischen Nihilismus hinauszuführen, so wird auch die Verknüpfung des Moralprincipes der Wesensidentität mit Gott und dasjenige der Wesensidentität der Individuen unter einander ebensowenig im Stande sein, über den Quietismus hinaus zu gelangen.

Die Gesellschaft löst sich unter diesen Voraussetzungen in eine zusammenhangslose Menge von einzelnen Quietisten auf, deren jeder in der thatlosen Heiligkeit seiner Gesinnung schwelgt. Selbst die Nächstenliebe würde ein Jeder nur dadurch bethätigen, dass er den Nächsten nicht in seiner beschaulichen und andächtigen Ruhe stört, wie er selbst bei seiner Gleichgültigkeit gegen alles Irdische keine andere Liebe wünscht und brauchen kann, als die, nicht gestört zu werden. Je tiefer der Mensch sich in seine Wesensidentität mit Gott versenkt, je lebendiger er diesen höchsten metaphysischen Gedanken auf seine Phantasie und sein Gemüth wirken lässt, ein je höheres Gut er in diesem Identitätsbewusstsein zu besitzen glaubt und eine je reichere Entschädigung er in dieser Gründung seines Ich im Absoluten für alle Plagen und Leiden des Lebens findet, desto grösser wird die Versuchung sein, alles übrige für gleichgültig zu erachten, die ganze Welt und alle Beziehungen zu ihr in das Gebiet der Adiaphora zu verweisen, sich ganz zu beschränken auf das Schwelgen in dem Bewusstsein der Einheit mit Gott und sich in der Seligkeit dieser vermeintlichen Theilnahme an der vermeintlichen Seligkeit des Absoluten hoch erhaben zu dünken über Alles, was die Seele von diesem Einen abziehen könnte. Diese mystische Gefühlsschwelgerei in der eigenen Gottmenschheit ist auf dem Standpunkte des concreten Monismus um so gefährlicher, als sie frei ist von jenen Widersprüchen, welche die Mystik des abstracten Monismus einerseits über das Ziel

hinausschiessen lassen, und andererseits an dem eigenen Ziel doch mehr oder weniger irre werden lassen. Wie der abstracte und concrete Monismus geschichtlich nicht scharf geschieden sind, so spielen auch die ihnen beiden angehörigen Formen der Mystik allerwärts in einander hinüber.

Geschichtlich haben sich die quietistischen Consequenzen des religiösen Moralprincipes dadurch kund gethan, dass der christliche Begriff der Heiligung, ebenso gut wie der buddhistische, seine Verwirklichung für so lange nur in mönchischer Weltflucht und asketischer Abgeschiedenheit gefunden hat, als die subjective Heiligung die höchste ethische Idee des Christenthumes blieb und streng genommen als Selbstzweck gefasst wurde. Denn so lange konnte alles sittliche Verhalten innerhalb des weltlichen Lebens nur als ein Mittel der propädeutischen Vorbereitung der Gesinnung für die höheren Stufen der Heiligkeit gelten, letztere aber konnten unmöglich in der Betheiligung an einem Treiben gesucht werden, dessen positive Beziehung zum Leben Gottes noch völlig unverstanden war, und das daher als ein wesentlich ungöttliches gebrandmarkt werden musste. Erst die Renaissance, indem sie der Menschheit von Neuem die Augen öffnete über die Göttlichkeit dieser Welt, bereitete den Umschwung vor, den die Reformation dadurch vollzog, dass sie die göttliche Lebensführung nicht mehr in der Weltflucht, sondern in der Arbeit an der Vergöttlichung der Welt, nicht mehr in der Abtödtung, sondern in der Ethisirung des Natürlichen suchte, und dass sie dem entsprechend die Sittlichkeit im weltlichen Leben und die Heiligung in der Abgeschiedenheit nicht mehr als zwei getrennte, einander übergeordnete Classen ansah, sondern die objective sittliche Arbeit und den subjectiven Heilsprocess als die beiden einander ergänzenden Pole ein und desselben sittlichen Processes betrachtete.

Aber was gab den Reformatoren zu diesem culturgeschichtlich so wichtigen und objectiv so wohlbegründeten Schritte die subjective ideelle Berechtigung? Führten sie denn ein neues Princip ein, oder verstanden sie, die formale Leerheit des religiösen Moralprincipes durch eine inhaltliche Ergänzung zu bereichern? Nichts von alledem! In grösster begrifflicher Unklarheit über ihre Zwitterstellung zwischen dem ihnen unverständlich gewordenen Mittelalter und der von ihnen noch nicht geahnten modernen Cultur, war die schwankende Haltung, die sie einnahmen, nur eine Präcisirung des Umschwunges in der Volks-

anschauung von geistlicher zu weltlicher Naturauffassung, wie die Ausgelebtheit der mittelalterlichen Culturidee und ihr Contrast zur Renaissance des Alterthums ihn hervorrief. Anderthalbtausend Jahre hatte man vergebens auf den von Jesus als unmittelbar bevorstehend verheissenen Weltuntergang gewartet; da war es kein Wunder, dass der das Mittelalter beherrschende Glaube an dessen Nähe entschwand, und das Volk an eine heimische Einrichtung im Diesseits zu denken anfing. Aber dies alles bietet nur eine psychologische Erklärung und keineswegs eine logische Rechtfertigung für das Verlassen des mittelalterlichen Principes dar, und aus dem Mangel der letzteren erklären sich die starken Schwankungen in der Denkweise der Reformatoren, die manchmal noch ganz in die Missachtung des Weltlichen und der sittlichen Bethätigung in der Welt zurückfallen, und ihre theilweise Anerkennung der letzteren durch eine übertriebene Betonung von dem alleinigen und ausschliesslichen Werth der Heiligkeit der Gesinnung (des Glaubens) gegenüber den Werken wett zu machen suchen.

Will ich meine durch das religiöse Moralprincip geheiligte Gesinnung verwirklichen, will ich mit anderen Worten ein göttliches, gottgemässes Leben führen, und meinen Eigenwillen nie anders wirken lassen, als so, dass er dessen eingedenk bleibt, eine blosse Besonderung des Allwillens zu sein, dann kommt es vor allen Dingen darauf an, zu ermitteln, was denn der Inhalt des absoluten Willens sei, damit ich weiss, welchen Inhalt ich meinem Willen gestatten darf, ohne ihn mit dem Allwillen in Disharmonie zu setzen. Ich muss Gottes Willen kennen, um ein gottgewolltes Leben führen zu können; die Frage ist also die, wie ich Gottes Willen kennen lernen kann. Die Reformatoren konnten auf diese Frage noch keine andere Antwort geben, als den Hinweis auf den Inhalt der Offenbarung; diese Antwort war vom Standpunkte des Theismus ganz correct, aber sie kann uns heute nichts mehr nützen, wo wir den Theismus und seinen äusserlichen Offenbarungsbegriff als eben so unhaltbar, wie den moralischen Inhalt jener Offenbarungsurkunden als zusammenhangslos, widerspruchsvoll und unzulänglich erkannt haben.

Gäbe Gott jedem von uns jederzeit eine unmittelbare Offenbarung über den Inhalt, welchen die sittliche Gesinnung zu verwirklichen habe, dann freilich könnte jeder von uns solche unmittelbare Offenbarung als Grundlage seiner Bethätigung benutzen, ohne bei dem

Bewusstsein der Wesensidentität mit Gott noch durch den Begriff der Heteronomie beirrt werden zu können. Aber Gott als unbewusster Geist ist nur der allgemeine Grund des bewussten, besonderten Geistes und er kann keine anderen unmittelbaren Offenbarungen uns zu Theil werden lassen, als durch den gesetzmässigen psychologischen Verlauf des individuellen Vorstellungsprocesses, welchem Er als unbewusster Geist natürlich immanent ist, aber nicht ohne sich durch diese Immanenz individualisirt (d. h. seine betreffenden Functionen zu integrirenden Bestandtheilen dieses Individuums gemacht) zu haben. Alle aus dem psychologischen Process sich ergebenden Aufschlüsse haben wir aber bereits besprochen, und nur ihre Unzulänglichkeit zur principiellen Begründung der Sittlichkeit war es, was uns bis hierher geführt hat.

Kann sonach schon die unmittelbare Offenbarung die hier zu überwindende Schwierigkeit nicht lösen, so die durch dritte Personen vermittelte Offenbarung, d. h. die Mittheilung einer, anderen Personen zu Theil gewordenen, unmittelbaren Offenbarung noch weniger. Es ist also nicht mehr der auf dieser Stufe völlig überwundene und gegenstandslos gewordene Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, *) sondern nur noch die Unzulänglichkeit jeder möglichen unmittelbaren (also auch mittelbaren) Offenbarung, welche den Rückgang auf den Inhalt irgend welcher Offenbarung zur Lösung der hier gestellten Aufgabe unbrauchbar machen würde, auch von der Beschaffenheit der zufällig gewählten (christlichen oder jüdischen) Offenbarungsurkunden ganz abgesehen. Denn der Gesammtinhalt aller dem Menschengeschlecht

---

*) Die heteronomen Moralprincipien sind nur darum verwerfliche Pseudomoral, weil sie für heteronom gelten; wenn sie aber aufhören, für heteronom zu gelten, so enthüllen sie sich als unbewusste Ausflüsse mehr oder minder einseitiger autonomer Moralprincipien in den Individuen, welche sie aufgestellt haben. Entweder also sind sie wegen ihrer Heteronomie zu bekämpfen, oder das sittliche Bewusstsein, das ihre Genesis durchschaut, ist selbst weit über dieselben hinaus und hat sie wegen ihrer Einseitigkeit und Zurückgebliebenheit zu bekämpfen. Diese Bemerkung ist für denkende Leser überflüssig und soll nur dazu dienen, dem theologischen Sophisma vorzubeugen, als ob durch das Verschwinden des Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie auf dem Standpunkt des Monismus auch die oben vollzogene Kritik der heteronomen Pseudomoral hinfällig und über die oben (S. 755–757) gemachten Zugeständnisse eines relativen, socialethischen Werthes der heteronomen Pseudomoral noch hinausgegangen würde.

bisher zu Theil gewordenen Offenbarungen über sittliche Angelegenheiten in seiner Totalität hat sich in den bisherigen Abschnitten der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins als unzulänglich zur Bewältigung des letzten Problems erwiesen.

Was für die innere Offenbarung, gilt in wenig veränderter Weise auch für die äussere Offenbarung des göttlichen Willens in der Leitung des Weltprocesses, in Natur und Geschichte. Zwar ist dies eine Allen zugängliche, ganz objective Offenbarungsurkunde, aber nicht Jeder versteht sie zu lesen und darum tritt die subjective Zufälligkeit und Täuschung bei der Interpretation hervor, nachdem sie aus dem objectiven Offenbarungsvorgang verwiesen ist. Die Geschichte der Interpretation der äusseren Offenbarung ist aber selbst nichts als die Entwickelungsgeschichte des metaphysischen Bewusstseins der Menschheit, welche gegenwärtig mehr als je in trüber Gährung begriffen und darum weniger als je geeignet ist, dem sittlichen Bewusstsein der Menschheit eine zweifelfreie Grundlage und Stütze zu gewähren. Nur in einem Punkte darf man eine fortschreitende Klärung anerkennen, in der zunehmenden Deutlichkeit des Bewusstseins, dass, wenn überhaupt von einem göttlichen oder absoluten Willen und dessen Inhalt als metaphysischer Voraussetzung des sittlichen Bewusstseins soll die Rede sein können, dass dann der Inhalt dieses Willens als ein logischer, rationeller, vernünftiger verstanden werden müsse, dass aber ein Wille mit vernünftigem Inhalt oder eine praktisch sich äussernde logische Idee nur als Zweck bezeichnet werden könne. Wäre der absolute Wille unvernünftig, so würde selbst meine Wesensidentität mit demselben mich nicht vermögen können, meinen vernünftigen Willen ihm unterzuordnen und seine unvernünftigen Ziele zu Zielen meines vernünftigen Willens zu machen; dass aber mein Wille ein vernünftiger ist und sich als solchen weiss, macht es ganz unmöglich, dass der mit ihm wesensidentische absolute Wille, von dem er doch nur ein Strahl ist, unvernünftig sein sollte. Sind aber die Ziele des absoluten Willens vernünftige Ziele, so sind sie Zwecke; ist die Welt die Realisirung der Ziele des absoluten Willens, so ist sie eben damit die Realisirung der göttlichen Zwecke. Dann ist die äussere Offenbarung des göttlichen Willens nichts anderes als die Manifestation der absoluten Teleologie, und es handelt sich darum, diejenigen Zwecke zu erkennen, an deren Beförderung der Mensch als solcher Gelegenheit hat, sich zu betheiligen. Dies führt uns aber aus dem

Rahmen des blossen Identitätsprincipes zu der gesuchten höheren Stufe hinauf, welcher wir einen besonderen Abschnitt widmen müssen.

Wir traten in die Untersuchung der metaphysischen Voraussetzungen des sittlichen Bewusstseins ein, um für letzteres die zweifelsfreie Grundlage zu gewinnen, deren es seiner Natur nach bedarf, um sich gesichert und geschlossen zu fühlen. Wir fanden in dem Moralprincip der Wesensidentität der Individuen unter einander wohl einen Hemmschuh des Unrechts und ein Motiv zur Beförderung fremden Wohles, aber wir suchten in ihm vergebens nach einer Bestimmung über die Art und Weise, wie das fremde Wohl zu fördern sei, und sahen uns durch seine Consequenzen in einen alle wahre Sittlichkeit ertödtenden praktischen Nihilismus getrieben. Wir suchten die Ergänzung in der Erörterung der Wesensidentität des Menschen mit Gott, und fanden wohl einen höchsten Antrieb zur subjectiven Heiligung der Gesinnung und zur edelsten sittlichen Selbstzucht unter Voraussetzung der Bekanntschaft mit demjenigen, was unter der Sittlichkeit, zu welcher der Mensch sich zu vollenden gewillt ist, zu verstehen sei; aber eine inhaltliche Bestimmung vermissten wir auch hier, weil der Inhalt des absoluten oder göttlichen Willens uns etwas zunächst Unbekanntes bleibt, zu dessen Aufhellung die innere Offenbarung sich unzulänglich erweist. So ist denn bisher die Ableitung des Inhaltes der Sittlichkeit aus ihrem absoluten Grunde nur zum Theil gelungen, und zwar grade nur zu demjenigen Theil, welcher für sich allein genommen nothwendig in nihilistische, also alle Sittlichkeit ertödtende Consequenzen führt.

Wenn von allen metaphysischen Standpunkten nur der concrete Monismus im Stande ist, dem autonomen sittlichen Bewusstsein eine positive Begründung zu leihen, so erweist sich nunmehr doch auch dieser Standpunkt sowohl hinsichtlich der Beziehung des Individuums zu anderen Individuen als auch hinsichtlich derjenigen zum Absoluten als unzureichend, so lange das Absolute als ruhendes Sein gefasst wird. Erst die Verbindung des concreten Monismus mit der historischen Weltanschauung, oder die Anwendung der historischen Weltanschauung auf den concreten Monismus kann den Bann des Quietismus brechen, indem sie das Absolute selbst zum absoluten Process verlebendigt. So lange das Absolute als ruhendes

Sein, als verharrende Substanz verstanden wird, kann das Individuum sein Individualleben nicht anders vergöttlichen, als indem es an der Ruhe des Absoluten theilzunehmen sucht; erst wenn das Absolute selbst als realer Process gefasst wird, kann auch die Vergöttlichung des Individuallebens in der Theilnahme am absoluten Process gesucht werden.

III. Das absolute Moralprincip

oder das Moralprincip der absoluten Teleologie als der des eigenen Wesens.

Auf der ersten Vorstufe des sittlichen Bewusstseins hatte der Individualwille sich schlechthin natürlich verhalten, d. h. er hatte seine Zwecke verfolgt und die Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit darin gesucht, die ihm dienlichen Mittel richtig und verständig zu wählen; daran war er gescheitert. Auf der zweiten Vorstufe des sittlichen Bewusstseins hatte der Individualwille die Erhebung von der Natürlichkeit zur Sittlichkeit darin gesucht, dass er nicht mehr seinen eigenen, sondern fremden, heteronomen Zwecken diente; aber diese Stellungnahme erwies sich als ein schon darum nicht zur Sittlichkeit führender Irrweg, weil der Wille sich dabei in zugleich widersittlicher und widernatürlicher Weise seiner Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung entäusserte. So war ächte Sittlichkeit auf die autonome Verfolgung von nicht egoistischen Zwecken eingeschränkt worden. Auf der ersten Stufe des ächten sittlichen Bewusstseins entfaltete alsdann der Individualwille alle diejenigen Richtungen seines instinctiven Trieblebens, durch welche Zwecke gefördert wurden, die über den egoistischen Individualzweck hinauslagen; auf der zweiten Stufe fasste er diese autonom verfolgten überegoistischen oder transindividuellen Zwecke zu objectiven Zielen der Sittlichkeit zusammen, in der stillschweigenden Voraussetzung, dass die so gewonnenen sittlichen Ideen bei normal organisirten Menschen auf Grund der Gesammtheit aller instinctiven sittlichen Triebfedern sowohl der Zustimmung als auch der praktischen Verwirklichung sicher sein

würden. Nachdem hiergegen der Individualwille noch einmal seine formelle Selbstständigkeit geltend gemacht hatte (vgl. oben S. 765 bis 770), konnte die dritte und endgültige Stufe des sittlichen Bewusstseins nur die sein, aus der Wesensidentität des Absoluten und des Individuums die Irrthümlichkeit der Opposition des Eigenwillens gegen die Zwecke des Absoluten als gegen ihm fremde nachzuweisen und den absoluten Zweck als den Zweck des auch ich seienden Wesens, d. h. als wesentlich meinen Zweck zu wissen und zu wollen.

Zu dieser letzten Stufe des sittlichen Bewusstseins wurden aber von demselben nicht bloss eine, sondern zwei metaphysische Voraussetzungen erfordert: erstens, dass das absolute Wesen und mein Wesen ein und dasselbe Wesen sind, und zweitens, dass das absolute Wesen ein teleologisches Wesen ist, welches sich in der Setzung und Realisirung eines absoluten teleologischen Processes bethätigt. Die beiden letzten Abschnitte lieferten uns den Beweis, dass die erste dieser Voraussetzungen für sich allein nicht genügt, um das sittliche Bewusstsein seinen Abschluss finden zu lassen; die unzulänglichen Ergebnisse der jener vorausgehenden Abschnitte über das Moralprincip des Zweckes, des Culturfortschrittes und der sittlichen Weltordnung können ebenso als Beweis gelten, dass das sittliche Bewusstsein bei der metaphysischen Voraussetzung einer absoluten Teleologie sich nicht beruhigen kann, so lange der absolute Zweck noch als ein dem Individualwillen fremder gilt. Jetzt bleibt uns nichts mehr zu thun übrig, als die beiden selbstständig nebeneinander herlaufenden Entwickelungsreihen mit einander zu vereinigen, und durch diese Synthese die Lücken zu beseitigen, welche jede einzelne derselben für sich genommen am Maassstab des sittlichen Bewusstseins gemessen zeigt.

Die positiven Ergebnisse beider Entwickelungsreihen widersprechen sich nirgends und lassen sich daher widerspruchslos verknüpfen; die negativen Ergebnisse oder die nachgewiesenen Unzulänglichkeiten beider fordern geradezu diese Verknüpfung, indem jede auf das Positive der andern als auf ihre Ergänzung hinweist. Die Sittlichkeit der historisch-teleologischen Weltanschauung gewinnt an dem Moralprincip der Wesensidentität erst die feste metaphysische Stütze, den durch keine Skepsis mehr zu erschütternden Halt, den sie bei sich selbst und bei den subjectiven Moralprincipien vergebens suchte; die formal geheiligte ideale Gesinnung, wie sie aus dem Princip der

Wesensidentität sich erzeugen muss, gewinnt wiederum an jener erst ihren materiellen Inhalt und ihr reales, concretes Leben. Das aus dieser Synthese sich ergebende absolute Moralprincip im letzten und höchsten Sinne würde demnach zu bezeichnen sein entweder als „das Moralprincip der absoluten Teleologie als derjenigen des eignen (nicht mehr eines fremden) Wesens", oder als „das Moralprincip der Identität des Individuums mit dem Absoluten als dem Subject der absoluten Teleologie". Beides sind nur zwei verschiedene Ausdrucksweisen für ein und denselben Begriff; denn da derselbe zwei Seiten enthält, von denen keine in der Bezeichnung übergangen werden darf, so bleibt dem discursiven Ausdruck der Sprache nichts übrig, als entweder die eine oder die andere dieser beiden Seiten voranzustellen.

Nur bei diesem absoluten Moralprincip kann das sittliche Bewusstsein sich beruhigen, denn in ihm erst besitzt es eine metaphysische Voraussetzung, aus welcher alle sittlichen Ideen ohne Rest sich als streng logische Consequenzen ergeben, und durch welche jede Möglichkeit eines Einspruchs von Seiten des potentiell Bösen, des Eigenwillens, beseitigt ist. Dass schon mit der Anerkennung der Wesensidentität der Individuen unter einander der Egoismus das Recht einbüsst, das eigene Wohl auf Kosten fremden Wohles zu fördern, oder die Förderung fremden Wohles zu versagen, haben wir schon oben (S. 794—796) gesehen; dass der Eigenwille jedes Recht verliert, sich dem Dienst objectiver, in der absoluten Teleologie begründeter Zwecke zu entziehen, sobald er sich als wesensidentisch mit dem Absoluten, also den absoluten Zweck als den Zweck des Wesens, das auch sein Wesen ist, weiss, bedarf keiner weiteren Erörterung. Von der Höhe dieses absoluten Moralprincipes herab erkennt das Individuum in seinem Individualzweck den Specialzweck seiner als phänomenaler Individualität, in dem absoluten Zweck hingegen den Universalzweck seiner als wesenhafter Substanz, und in der Eingliederung des ersteren in den organischen Stufenbau der Individualzwecke verschiedener Ordnungen das der Eingliederung seiner phänomenalen Individualität in den organischen Stufenbau des Universums genau entsprechende Verhältniss. Wenn das Individuum einerseits durch die Einsicht in die Wesensidentität aller Individuen vor Uebergriffen seines Eigenwillens über seine Rechtssphäre geschützt ist, so sieht es andererseits in dem Entwickelungsprocess der Welt und des

bewussten Geistes den realen Lebensprocess des Absoluten als des eigenen Wesens, und in der sittlichen Weltordnung den menschheitlichen Theil des absoluten teleologischen Weltplanes, also eine aus dem eigenen Wesen entsprungene Ordnung.

Die Vergöttlichung des eigenen Lebens durch Theilnahme am göttlichen Leben kann nun nicht mehr anders verstanden werden denn als Theilnahme am realen göttlichen Lebensprocess, d. h. an der kosmischen Entwickelung, und zwar im Rahmen der sittlichen Weltordnung, so dass der Mensch nur am Geistesleben der Menschheit nach Maassgabe seiner Individualität und seines Individualzweckes theilnehmen kann. Wenn das Princip der Wesensidentität der Individuen unter einander noch in der positiv unlösbaren Aufgabe stecken blieb, dass jeder das Wohl aller Andern fördern solle, nachdem er es aufgegeben, sein eigenes zu fördern, so setzt das absolute Moralprincip an deren Stelle die Aufgabe, den Entwickelungsprocess des Absoluten durch Befestigung und Fortbildung der sittlichen Weltordnung zu fördern, wobei das fremde Wohl nur insoweit Gegenstand der Förderung wird, als die sittliche Weltordnung dies verlangt oder empfiehlt, die Förderung des Culturfortschrittes aber als ein relativ höheres Ziel der absoluten Teleologie erscheint als die Förderung irgend welchen individuellen Wohles. Die Förderung individuellen Wohles kann auf diesem Standpunkt immer nur Mittel zu irgendwelchem höheren Zweck sein; in diesem Sinne aber kann die Förderung des eigenen Wohles ebensowohl sittliche Pflicht sein, wie diejenige fremden Wohles. Das Entscheidende ist immer nur die Hingebung des Eigenwillens in den Dienst des absoluten Processes als der absoluten Teleologie, die Annahme der unbewussten Zwecke des Absoluten zu Zwecken des individuellen Bewusstseins, und zwar nicht um meinetwillen, weil ich mich etwa bei solchem Verhalten relativ am besten befinde, auch nicht aus Laune, auch nicht um der Vernunft willen, sondern um Gottes willen, oder, genauer ausgedrückt, um des in dem absoluten Process sich darlebenden all-einen Wesens willen, das auch ich ist. Das absolute Moralprincip kann sonach auch bezeichnet werden als das Moralprincip der auf ihr absolutes Subject bezogenen sittlichen Weltordnung, welcher ich nicht nur als vernünftiges Wesen zustimme, sondern welche ich zugleich, sofern ich eine empirische oder phänomenale Einschränkung des absoluten Subjects bin, als die von meinem innersten Wesen gesetzte weiss.

Die auf ihr absolutes Subject oder Gott bezogene sittliche Weltordnung berührt sich sehr nahe mit dem Begriff, welchen die moderne Theologie in den jüdisch-christlichen Ausdruck des „Gottesreiches" hineingelegt hat, und er würde sich mit demselben in der Hauptsache decken, wenn nicht die teleologische Organisation dieses Gottesreiches in der Theologie noch immer im theistischen Sinne als eine dem Individuum wesensfremde, heteronome verstanden würde. Erst wenn das Gottesreich nicht als ein Aggregat von substantiell getrennten Creaturen, sondern als ein aus lauter wesensidentischen Gottmenschen constituirter Organismus, wenn die geistige Lebensordnung dieses Organismus nicht als ein Schematismus imprägnirter Gesetze, sondern als die teleologische Entfaltung der das Was der Welt bestimmenden absoluten Idee, wenn Gott als das absolute Subject der sittlichen Weltordnung nicht bloss im Sinne eines transcendenten Gesetzgebers, sondern im Sinne des immanenten Wesens und des substantiellen Trägers seines sich entwickelnden Reiches erfasst wird, erst dann kann das Moralprincip des Gottesreiches als autonomes Moralprincip und als die entsprechende religiöse Fassung des philosophischen absoluten Moralprincipes anerkannt werden, erst dann kann die Forderung der Theilnahme oder Mitarbeit am Gottesreich als objectives ethisches Postulat neben die subjective der Aufgabe der eigenen Heiligung, oder vielmehr über die letztere, als eine sie einschliessende treten.

Bei der heutigen Sachlage hat die philosophische Ethik allen Grund, sich vor einer Vermengung mit der theologischen zu hüten; denn auch da, wo letztere die anscheinend weitgehendsten Zugeständnisse macht, dienen dieselben doch nur als neuer Flicken auf dem alten Gewand, als wissenschaftlicher Köder zum Einfangen von nicht allzuscharf denkenden Köpfen, als Eroberung eines neuen Bauplatzes zur Wiederaufführung des vom Bergrutsch der Kritik erfassten alten Tempels der heteronomen theistischen Pseudomoral. Gilt dies schon für das System der modernen christlichen Theologie, so darf man wohl kaum noch Worte vergeuden, um die historisch naive Zumuthung dieser Theologen zurückzuweisen, als ob die von Jesus gepredigte Wiederaufrichtung des national-jüdischen Königreiches als einer Universaltheokratie des Judengottes nach dem Untergang der alten und der Schöpfung einer neuen Erde, als ob dieses „Erdreich" und seine ideale Anticipation in den hoffnungsseligen Gemüthern seiner Gläu-

bigen*) irgendetwas zu schaffen hätte mit jenem Begriff des Gottesreiches, den sie selbst vertreten, oder gar mit der pantheistischen Umgestaltung desselben, die allein mit dem absoluten philosophischen Moralprincip als verwandt gelten kann. Der moderne protestantische Begriff des Gottesreiches ist zwar einerseits noch in der Heteronomie des jüdisch-christlichen Theismus befangen, aber andererseits ruht er doch auf der modernen geschichtlichen Weltanschauung, welche der Weltanschauung Jesu und seiner Jünger, sowie der des Mittelalters diametral entgegengesetzt ist, und selbst den Reformatoren noch entschieden fremd war, wenngleich die ersten Ahnungen derselben in ihnen bereits aufdämmerten. Von der Seite also, wo der moderne protestantische Begriff des Gottesreiches mit dem biblischen noch eine gewisse Verwandtschaft besitzt, von der Seite gerade ist er unhaltbar und muss er zu Gunsten einer entgegengesetzten metaphysischen Grundansicht aufgegeben werden; von der Seite aber, wo er haltbar und werthvoll ist, ist er so wie so schon dem biblischen und mittelalterlichen Begriff des Gottesreiches entgegengesetzt. Diese Bemerkungen erschienen nöthig, um einer missverständlichen theologischen Ausbeutung des oben Gesagten vorzubeugen.

Das absolute Moralprincip ist das allumfassende Moralprincip; wie es einerseits als Realprincip der Realgrund der Entfaltung der subjectiven und objectiven sittlichen Weltordnung, der moralischen Instincte, Ideen und Institutionen ist, so ist es andererseits als Vorstellung dieses Realprincipes der Erkenntnissgrund für alle relativen Moralprincipien und für alle sittlichen Aufgaben. Aber wenn auch das absolute Moralprincip das allumfassende Moralprincip ist, so wäre es doch ungenügend, vielmehr als eine Einseitigkeit höherer Ordnung zu bezeichnen, wenn das sittliche Bewusstsein anstatt mit diesem oder jenem untergeordneten Moralprincip sich mit diesem höchsten in seiner abstracten Nacktheit begnügen wollte; vielmehr hat es dasselbe in seiner Wahrheit erst dann zu eigen, wenn es sich zugleich des ganzen Reichthums des von ihm umspannten Inhaltes (an untergeordneten Moralprincipien) bewusst ist. Gesetzt nun den Fall, eine Ethik würde unmittelbar mit dem aus einer als erwiesen geltenden Metaphysik herübergenommenen absoluten Moralprincip begonnen

*) Vgl. F. A. Müllers Briefe über die christliche Religion (Stuttgart 1870) S. 51—72.

und von diesem der gesammte Inhalt deductiv abgeleitet, so würden auch die von uns früher besprochenen Ziele und Triebfedern der Sittlichkeit in solcher Ableitung ihren Platz finden müssen; bei dem von uns eingeschlagenen Wege, auf welchem das absolute Moralprincip sich nur als der höchste synthetische Schlussstein in dem inductiv aufgeführten Gewölbe der verschiedenen Entwickelungsstufen des sittlichen Bewusstseins ergiebt, genügt es hingegen, den maassgebenden Gesichtspunkt dieses Principes als die letzte und höchste Forderung des sittlichen Bewusstseins und zugleich als das alle früheren Stufen umspannende Princip präcisirt zu haben, und es würde eine breitere Erörterung wesentlich nur Wiederholungen von schon früher Gesagtem bieten können. Es bleibt uns also hier nichts mehr zu thun übrig, als noch einmal daran zu erinnern, dass das absolute Moralprincip die früher erörterten, mehr oder minder relativen Moralprincipien nicht aus-, sondern einschliesst, dass es das Positive, was wir in allen (mit Ausnahme der indeterministischen Freiheitsbegriffe) in höherem oder geringerem Grade anerkennen mussten, in sich vereinigt und den eigenthümlichen Werth eines jeden in seinem Dienste verwendet. In welchen Fällen (je nach Race, Nationalität, Culturstufe, Geschlecht, Alter, Lebensstellung, Charakter, Bildung, Umgebung und concreter Sachlage) diesem oder jenem relativen Moralprincip oder dieser oder jener Classe von solchen eine hervorragende Bedeutung zukommt, darüber sind während der Erörterung schon mehrfach Andeutungen eingeflochten worden; diese letzteren zu sammeln, zu vervollständigen und für den praktischen Gebrauch zu systematisiren, ist eine Aufgabe, die nicht mehr in's Bereich der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins fällt, sondern in dasjenige der Individualethik, welche dieser eminent praktischen Aufgabe bisher deshalb weniger als jeder anderen gerecht zu werden vermochte, weil sie sich durchweg auf der Basis einseitiger Moralprincipien anstatt auf derjenigen einer allseitig erschöpfenden Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins bewegte.

IV. Das Moralprincip der Erlösung

oder das negative absolut-eudämonistische Moralprincip.

Nachdem wir im vorigen Abschnitt das absolute Moralprincip schlechthin gewonnen haben, möchte es scheinen, als ob es widersinnig wäre, hinter dem letzten noch ein allerletztes zu suchen. Und in der That liegt für das sittliche Bewusstsein kein Grund vor, sich nach einem höheren oder allgemeineren Princip umzuthun; wohl aber könnte das sittliche Bewusstsein bei näherer Beleuchtung des letzterreichten zu der Einsicht gelangen, dass es bei dem absoluten Moralprincip nur unter gewissen Bedingungen die gesuchte Beruhigung finden kann, und dass demnach gewisse Einschränkungen und nähere Bestimmungen des absoluten Moralprincipes erfordert werden, durch die dasselbe eine enger präcisirte und modificirte Fassung erhält.

Wenn ich die unbewussten Zwecke zu Zwecken meines Bewusstseins machen und meinen Eigenwillen dahingeben soll in den Dienst des absoluten Processes, so genügt dazu nicht, dass ich von der Identität meiner selbst mit dem absoluten Wesen überzeugt bin, sondern ich muss, wie schon öfter bemerkt, auch davon überzeugt sein, dass der absolute Process wirklich ein teleologischer Process ist, d. h. dass in ihm nicht bloss eine Beziehung von relativen Individualzwecken und deren Mitteln sich rein mechanisch (also in teleologischer Hinsicht zufällig) herausgebildet hat, dass vielmehr in ihm alle relativen Zwecke niederer Ordnung teleologisch bedingt sind durch relative Zwecke höherer Ordnung und zuletzt durch einen absoluten Zweck. So lange die relativen Zwecke des Weltprocesses inductiv ermittelt werden und ihr Hangen an einem inhaltlich unbekannten absoluten

Zweck blosser Glaube ist, bleibt auch die Möglichkeit offen, dass dieser Glaube irrig, dass der teleologische Charakter der relativen Zwecke ein bloss scheinbarer und ihre Beziehung zu ihren relativen Mitteln in Wahrheit eine bloss causale sei. Wie gering diese Möglichkeit auch werden möge, wenn durch fortgesetzte Inductionsreihen auf allen Gebieten die Wahrscheinlichkeit der teleologischen Weltanschauung immer grösser wird, so ist sie doch nicht ganz abzuläugnen, und die ethische Skepsis wird nicht verfehlen, sich an diese Möglichkeit anzuklammern, beziehungsweise den äusserst geringen Grad ihrer Wahrscheinlichkeit durch Berufung auf antiteleologische philosophische Systeme maasslos zu übertreiben.

Als wir uns mit den subjectiven und objectiven Moralprincipien beschäftigten, durften und mussten wir die Frage nach dem absoluten Zweck oder Endzweck von der Hand weisen (vgl. oben S. 584--585, 659—660), da erfahrungsmässig auch ohne die Lösung dieser Frage eine bewunderungswürdig hohe Sittlichkeit auf Grund subjectiver oder objectiver Moralprincipien möglich ist, und ihre Behandlung an jener Stelle ohnehin ein Vorgriff in das Gebiet der absoluten Moralprincipien gewesen wäre. Damals kam es vor allem darauf an, sich auf das für die nächste Aufgabe unerlässlich Nothwendige zu beschränken und unnöthigen Controversen aus dem Wege zu gehen, um etwas zu bieten, was auf möglichst allgemeine Zustimmung Anspruch hätte. Jetzt, wo wir das ganze Gebiet des sittlichen Bewusstseins durchschritten und den organischen Zusammenhang aller seiner Entwickelungsstufen aufgezeigt haben, ist dieser praktischen Rücksicht in vollem Maasse Genüge gethan, und es entsteht die Aufgabe, die letzten Forderungen des sittlichen Bewusstseins nicht unausgesprochen zu lassen, zu welchen dasselbe nach meiner persönlichen Ansicht bei consequenter Durchbildung seiner selbst nothwendig gelangen muss. Wer sich weigert, diesen letzten Schritt mit mir zu machen, der möge bei dem bisherigen Inhalt dieses Buches stehen bleiben, und so viel Billigkeit entfalten, dass er diesen nicht um deswillen ungünstiger beurtheilt, weil er eine Zugabe hat, die ihm nicht behagt. Die Wahrscheinlichkeit, einer solchen Billigkeit der Beurtheilung verhältnissmässig selten zu begegnen, darf mich nicht abhalten, meine Pflicht als aufrichtiger Wahrheitsforscher zu erfüllen, d. h. unbekümmert um Zustimmung oder Widerspruch dasjenige auszusprechen, was mir persönlich als das unausweichliche Ergebniss eines folgerichtigen Denkens erscheint.

Wie sehr man sich auch bemühen möge, die Lösung der Frage nach dem absoluten Zweck als unsere Verstandeskräfte übersteigend und als unnöthig darzustellen, — das sittliche Bewusstsein schlägt thatsächlich diese Warnungen und guten Rathschläge in den Wind. und hört, sofern es überhaupt einmal an das Dass eines absoluten Zweckes glaubt, nicht auf, sich mit Gedanken um sein Was zu beschäftigen. Die Frage: „Wozu das Alles?" liegt zu tief in der menschlichen Natur begründet, als dass eine Enthaltsamkeit in dieser Hinsicht anders als durch ein schmerzliches Scheitern der persönlichen Bemühungen zu Stande kommen könnte. Auch der Ungebildetste, wofern er überhaupt ein denkender Kopf ist, hat eine Antwort auf jenes Wozu bereit; wer einmal zur Erörterung metaphysischer Probleme aufgestiegen ist, wird noch weniger geneigt sein, sich die Beschäftigung mit dieser Frage als ein *noli me tangere* verbieten zu lassen. Ja sogar die Materialisten geben auf dieses Wozu eine ganz bestimmte Antwort, wenn auch eine negative, denn sie behaupten, dass die Welt zu gar nichts, um nichts und wieder nichts, d. h. zu keinerlei Zweck da sei. Wer aber einerseits die objective Teleologie im absoluten Sinne als unentbehrliche Voraussetzung seines sittlichen Bewusstseins erkannt und andererseits die metaphysischen Voraussetzungen desselben gleich uns bis zu dem allumspannenden absoluten Moralprincip verfolgt hat, der wird schlechterdings sich nicht mehr bei dem Glauben an die Existenz eines absoluten Zweckes beruhigen können, ohne die Möglichkeiten seines Inhaltes zu durchdenken, dieselben, wenn möglich, unter eine gemeinsame Formel zu bringen, alsdann die einzelnen Gestalten derselben an dem Maassstab seines sittlichen Bewusstseins zu messen, um durch Ausscheidung der dem letzteren widerstrebenden diejenige übrig zu behalten, bei welcher dasselbe endlich seine definitive Beruhigung und den Abschluss seiner Entwickelung findet.

Wenn ich mich der absoluten Teleologie hingebe, um meiner Wesensidentität mit dem Absoluten willen, so thue ich es in der Erwartung, dass meine Leistung auch wirklich dem Absoluten zu Gute kommt; machte ich diese Voraussetzung nicht, so wären meine Bemühungen und meine persönlichen Opfer um des absoluten Zweckes willen vergeblich dargebracht. Soll meine Hingebung an die inductiv erschlossenen relativen Zwecke dem Absoluten zu Gute kommen, so müssen erstens die relativen Zwecke, welche ich fördere, richtige

Mittel zum alsoluten Zwecke sein, und zweitens muss der absolute Zweck ein solcher sein, welcher dem Absoluten zu Gute kommt, gleichviel ob in seiner Eigenschaft als transcendentes Wesen oder in seiner Eigenschaft als immanentes absolutes Subject aller Erscheinungsindividuen. Erstere Bedingung ist sicher erfüllt, wenn das Absolute ein schlechthin logisch sich bestimmendes ist; letztere ist erfüllt, aber auch nur dann erfüllt, wenn der absolute Zweck des All-Einen ein absolut-eudämonistischer ist, d. h. wenn das übersittliche Ziel, dem alle sittlichen Mittel dienen, die Eudämonie des Absoluten ist.

Diese Behauptung wird natürlich lebhaftem Widerspruch begegnen, der aber durchweg nur auf Missverständniss oder auf Unklarheit des Denkens beruhen kann, da alle Gestalten, in denen der absolute Zweck gesehen werden kann, doch nur Variationen der Eudämonie des Absoluten sind.*) Wenn Gott die Welt zu seiner Ehre geschaffen hat, oder wenn die unbewusste absolute Idee sich zur Realität entäussert hat, um als sich wissende zu sich zurückzukehren, so dient der Weltprocess zur Beförderung der Glückseligkeit Gottes durch Befriedigung seiner Eitelkeit, entweder im Sinne des Ehrgeizes oder in demjenigen der eitlen Selbstbespiegelung. Wenn Gott die Welt geschaffen, weil er sich auf dem Throne seiner Herrlichkeit einsam fühlte, so dient der Weltprocess ihm dazu, dem Missbehagen seiner Einsamkeit zu entfliehen und seinem Geselligkeitskedürfniss Genüge zu thun. Wenn Gott die Welt aus Liebe zu den Geschöpfen, d. h. um Geschöpfe glückselig zu machen, geschaffen hat, so dient der Weltprocess zur Vermehrung der göttlichen Glückseligkeit, sei es im theistischen Sinne durch die Mitfreude Gottes an dem Glück seiner Geschöpfe, sei es im monistischen Sinne durch den directen Genuss der Glückseligkeit der Geschöpfe als deren absolutes Subject. Dabei ist es für diese Frage gleichgültig, ob die Glückseligkeit der Geschöpfe neben ihrer Sittlichkeit, oder durch ihre Sittlichkeit, oder endlich durch mystische Theilnahme an der Seligkeit Gottes erreicht wird; immer ist die Er-

*) Die einzige scheinbare Ausnahme bildet die Behauptung, dass die Sittlichkeit der Individuen Selbstzweck der Schöpfung oder des Weltprocesses sei, und zwar nicht etwa wegen einer mit dieser Sittlichkeit verbundenen Glückseligkeit der Geschöpfe (denn dann wäre ja diese der Zweck und die Sittlichkeit bloss Mittel), sondern ganz unabhängig von dem Glückseligkeitszustand der Individuen. Die Sinnlosigkeit dieser Behauptung ist schon früher (vgl. S. 660—662) dargethan; auch ist mir ein ernstgemeinter Versuch zur Durchführung dieses Einfalles nicht bekannt.

höhung der Glückseligkeit des Absoluten als das letzte Ergebniss gedacht, auf das es bei diesem Processe eigentlich ankommt, das daher als sein absoluter Zweck zu bezeichnen ist. Nicht anders steht es bei den metaphysischen Systemen, welche das Absolute als Idee oder Wille auffassen; mag der reine Begriff durch den Trieb seiner immanenten Negativität gedrungen sein, sich in die Bewegung zu stürzen, oder mag der Wille dem blinden Drange seiner Natur folgen, — mag die Idee sich aus dem Process ihrer Entäusserung als sich wissende zu sich zurücknehmen, oder mag der Wille in seinem Innersten danach trachten, die Urschuld des Wollens durch Umkehr zu seinem Urstand zu sühnen, — immer ist es ein absoluter Trieb, der zum Process führt, weil er in ihm und nur in ihm seine Befriedigung zu finden, also einen Grad von Glückseligkeit zu erreichen hofft, den er bei einem etwaigen Zurückhalten der Entäusserung nicht besitzen würde. Wo hingegen der Monismus eine Gestalt annimmt, in welcher die Entäusserung des absoluten Wesens zum Weltprocess nicht mehr aus der Absicht entspringt, den eigenen Zustand in eudämonistischer Hinsicht zu verbessern, wo entweder das blinde Wollen als ewige Nothwendigkeit der Natur des Willens, oder die Selbstzerspaltung des Einen in die Vielen und deren Rücknahme in die Einheit als ewige Nothwendigkeit der logischen Natur des Begriffes verstanden wird, da hört in Wahrheit der Process auf, ein teleologischer zu sein, und wird zu einem (sei es realdialectischen, sei es begriffsdialectischen) *perpetuum mobile* aus blinder (gleichviel ob unlogischer oder logischer) Nothwendigkeit, welches das Gegentheil alles Hinstrebens zu einem absoluten Zwecke ist, und folglich auch die inductiv erschlossenen Mittelzwecke nur als Illusion des Bewusstseins gelten lassen kann. Solche Weltanschauung hebt aber, wie z. B. diejenige Spinoza's, die unentbehrlichen metaphysischen Voraussetzungen des sittlichen Bewusstseins auf.

Demnach sucht jeder ohne Ausnahme, sofern er überhaupt einen Weltzweck statuirt, denselben in der Förderung der absoluten Eudämonie, d. h. in der Glückseligkeit des Absoluten. Was sich dagegen sträubt, diese einfache Wahrheit anzuerkennen, ist weiter nichts als die Verwechselung zwischen Individual-Eudämonismus und absolutem Eudämonismus. Nun haben wir aber schon bei Erörterung des social-eudämonistischen Principes (S. 595—598) den auf die Verwechselung zwischen Individual-Eudämonismus und Social-Eudämonismus gebauten Einwand, dass das social-eudämonistische Princip wegen seines euda-

monistischen Charakters kein ächtes Moralprincip sein könne, als unstichhaltig zurückgewiesen; um wie viel mehr muss die dortige Zurückweisung Geltung haben gegen die Wiederholung dieses Einwandes dem absolnt-eudämonistischen Princip gegenüber. Wenn das social-eudämonistische Princip sich als unzulängliches Moralprincip erwies, so lag das nicht daran, dass es ein eudämonistisches Princip war, sondern daran, dass es die Aufgaben der Sittlichkeit lediglich nach der Glückseligkeit der Erscheinungsindividuen niederer Ordnung bemessen zu können wähnte, und wenn das evolutionistische Moralprincip ihm als das höhere gegenübertrat, so kam das nicht daher, weil letzteres ein nicht eudämonistisches gewesen wäre, sondern weil es das Subject der Eudämonie in einem höheren Sinne als das social-eudämonistische Moralprincip auffasste, weil es als Vertreter der absoluten Teleologie unbewusster Weise die Rechte der Eudämonie des absoluten Subjectes gegen die Ansprüche der Eudämonie einer Summe von empirischen Subjecten vertrat.

Aus dem eudämonistischen Charakter des absoluten Zweckes lässt sich logischer Weise nur eine Folgerung ziehen, welche Sittlichkeit in einer gewissen Richtung negirt, nämlich die, dass die absolute Teleologie des Weltprocesses vom Standpunkte des absoluten Subjectes gesehen und auf dieses als ihren Träger bezogen keinen sittlichen Charakter habe, da sie in Bezug auf das absolute Individuum individual-eudämonistisch genannt werden kann. Aber dieser Satz ist nur ein anderer Ausdruck für die öfters angeführten Wahrheiten, dass der Begriff der Sittlichkeit überhaupt nur innerhalb der Sphäre der Individuation einen Sinn haben könne, nicht jenseits derselben, dass die Bedeutung des Sittlichen letzten Endes nur im Dienste eines Uebersittlichen (also selbst nicht mehr ethisch Qualificirbaren) gesucht werden könne, dass alle Sittlichkeit relativ sei je nach der Individualitätsstufe des handelnden Subjectes und seiner Beziehung zu Individuen höherer oder niederer Ordnung. Ist das All-Eine im Stufenbau der Erscheinungsindividuen als das absolute Individuum zu bezeichnen, so kann der Individualzweck dieses absoluten Individuums nur noch in der höchstmöglichen Förderung der eigenen, allumfassenden Eudämonie gesucht werden, da ein Individualzweck höherer Ordnung, dem er dienen könnte, nicht möglich ist, und die Summe der Individualzwecke niederer Ordnung den Individualzweck des absoluten Individuums nicht erschöpfen kann. Abgesehen vom

Dienste für Individualzwecke höherer Ordnung ist aber über die Summe der Individualzwecke niederer Ordnung schlechterdings kein eigener Individualzweck denkbar, der zugleich absoluter Zweck, Endzweck oder Selbstzweck sein könnte, als die Eudämonie des eigenen Wesens.

Alle Versuche, diese sonnenklare Wahrheit umzustossen, oder auch nur an ihr etwas abzuhandeln, sind ein ganz vergebliches Bemühen, das nur sich selbst auf die Zehen tritt, weil es dasjenige bekämpft, was es mit anderen Ausdrücken selbst behauptet, und wovon etwas wirklich Abweichendes zu behaupten, die Natur des Denkens unmöglich macht. Sobald man versteht, dass der Zweckbegriff ein Product aus Wille und Vorstellung, aus Unlogischem und Logischem ist, kann es gar nicht mehr zweifelhaft sein, dass der absolute Zweck nur die absolute Eudämonie sein kann, da die Anwendung des Logischen auf das Unlogische oder der Vernunft auf die Willenssphäre gar kein anderes Ergebniss liefern kann, als die höchstmögliche Förderung der Eudämonie. Das formal Logische für sich allein kommt so wenig zum Zweck wie der blinde Wille ohne vernünftigen Inhalt; erst angewandte Logik ergiebt den Zweck, und das Vernünftige in praktischer Hinsicht, das für ein absolutes Wesen nicht mehr ausserhalb, sondern nur innerhalb seiner selbst gesucht werden kann, kann nur die Herbeiführung des möglichst günstigen und vortheilhaften Zustandes dieses Wesens, d. h. seine Eudämonie sein. Wenn für unsere individuelle Betrachtungsweise Zweck und Eudämonie auseinander fällt, so ist es nur, erstens, weil wir Erscheinungsindividuen von niederer Stufe sind und deshalb innerhalb der absoluten Zweckordnung den eigenen eudämonistischen Individualzweck logischer Weise den Individualzwecken höherer Stufen unterzuordnen haben, und zweitens, weil wir diese Individualzwecke höherer und höchster Ordnung nur von ihrer äusseren, teleologischen, nicht von ihrer inneren, eudämonistischen Seite sehen, und darum leicht dazu kommen, die letztere, als stets unbeachtet, für nicht vorhanden zu halten. Wäre der Mensch absolut, so könnte es, wie mehrfach bemerkt, vernünftiger Weise gar keine anderen Zwecke als individual-eudämonistische für ihn geben, und Sittlichkeit wäre in solcher Lage unmöglich; in dieser Lage, nämlich absolut zu sein, befindet sich aber das Absolute wirklich, deshalb gilt von ihm genau das in Wahrheit, was wir von dem Menschen für den Fall einer unwirklichen Bedingung aufgestellt haben.

Hiernach dürfen wir als feststehend annehmen, dass der absolute Zweck des absoluten Wesens unter allen Umständen die Herstellung der höchstmöglichen Eudämonie des absoluten Wesens sein müsse, und dass alle näheren Bestimmungen des Inhaltes des absoluten Zweckes unter den Gattungsbegriff der Beförderung der absoluten Eudämonie fallen müssen. Das absolute Moralprincip stellt sich somit näher heraus als das absolut-eudämonistische Moralprincip, welches in seiner metaphysischen Bedeutung sich von dem individual-eudämonistischen und social-eudämonistischen Moralprincip noch weit schärfer unterscheidet, als diese beiden letzteren sich von einander unterscheiden. — Aber mit der generellen Unbestimmtheit dieser Fassung des absoluten Moralprincipes weiss das sittliche Bewusstsein noch immer nichts Rechtes anzufangen; denn die äusserliche, teleologische Seite des absoluten Moralprincipes ist zu Gunsten der inneren, eudämonistischen Seite in den Hintergrund gedrängt, ohne dass doch dieser Inhalt bereits genügend bestimmt wäre, um aus ihm die zur praktischen Betheiligung einladenden relativen Zwecke als Mittel zum absoluten Zweck ableiten zu können. Erst wenn die Beziehung der Mittelzwecke zum Endzweck durch die inhaltliche Bestimmung des letzteren verständlich wird, erst dann dürfen wir solche Fassung des absoluten Moralprincipes als ein praktisch brauchbares und werthvolles endgültiges Moralprincip hinstellen, da erst in einem solchen das sittliche Bewusstsein den nicht bloss formalen, sondern auch materialen Abschluss seiner metaphysischen Voraussetzungen und die letzte Sanction des concreten Inhaltes der ihm zu sittlichen Zielen gesteckten Mittelzwecke finden kann.

Von den bereits oben (S. 843—844) angedeuteten verschiedenen Möglichkeiten, den absolut-eudämonistischen Zweck näher zu bestimmen, sind die auf theistischem Boden stehenden von vornherein auszuscheiden, da sie metaphysischen Standpunkten angehören, welche bereits in den vorhergehenden Abschnitten (vgl. oben S. 777—783, 804—814) sich als unbrauchbare Voraussetzungen eines autonomen sittlichen Bewusstseins erwiesen haben; ebenso haben wir uns aber auch um einen Hegelianismus, welcher den absoluten Zweck entweder in der Eitelkeitsbefriedigung einer selbstgefälligen absoluten Selbstbespiegelung sucht, oder denselben trotz seiner nominellen Anerkennung doch thatsächlich durch Rückfall in die zwecklose blinde Nothwendigkeit einer ewigen spinozistischen Tretmühle verläugnet und aufhebt,

hier nicht weiter zu bekümmern. Denn das müssen wir als durch die Untersuchungen der vorhergehenden Abschnitte festgestellt erachten, dass keine anderen metaphysischen Voraussetzungen dem sittlichen Bewusstsein genugthun können als solche, welche weder den Monismus noch den absoluten Zweck verläugnen, d. h. keine der beiden Seiten antasten, aus denen das absolute Moralprincip sich zusammensetzt. Wir haben also bei den weiteren Betrachtungen auf der einen Seite daran festzuhalten, dass das absolute Subject selbst es ist, welches als substantieller Träger der empirischen Subjecte, oder als das in den Erscheinungsindividuen empirisch beschränkte Wesen alles denkt, will und fühlt, was im Weltprocess gedacht, gewollt und gefühlt wird, dass mit anderen Worten das Absolute selbst der all-eine metaphysische Träger aller Lust und alles Leides ist, welches durch den Weltprocess als solchen dem eudämonistischem Zustande des Absoluten als transcendenten Wesens zuwächst. Auf der anderen Seite haben wir als eben so bestimmtes Postulat des sittlichen Bewusstseins festzuhalten, dass es einen absoluten Zweck geben müsse, zu dem der Weltprocess sich als zweckmässiges Mittel verhält, und dass dieser absolute Zweck nur in der höchstmöglichen Förderung des Glückseligkeitszustandes des absoluten Wesens gesucht werden könne. —

Bei der so gewonnenen Präcisirung des Problems ist der nächste und einfachste Gedanke, der sich aufdrängt, offenbar der, dass der Weltprocess Selbstzweck für das Absolute sein dürfte, d. h. dass dasselbe zu dem gleichviel wie beschaffenen transcendenten Glückseligkeitszustand, den es vor dem Weltprocesse besass, einen positiven Zuwachs durch letzteren erlangen müsse. Diese Annahme ist natürlich nur zulässig, wenn die Voraussetzung haltbar ist, dass innerhalb des Weltprocesses die Summe der Lust diejenige der Unlust übersteigt; denn wenn das Umgekehrte der Fall wäre, so würde das Absolute durch den Weltprocess an seinem vorher inne gehabten Glückseligkeitszustand nicht einen positiven, sondern einen negativen Zuwachs erleiden, d. h. das Mittel würde, anstatt den absoluten Zweck zu erreichen, dessen Gegentheil herbeiführen. Es kann nicht Aufgabe einer Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins sein, diese axiologische Annahme durch theoretische Untersuchungen *a priori* und *a posteriori* zu prüfen, sondern nur sie daraufhin zu prüfen, ob sie sich vor dem sittlichen Bewusstsein als stichhaltig erweist. Sollte das Ergebniss

der letzteren Prüfung mit dem der anderweitig vorgenommenen theoretischen übereinstimmen, so würde dadurch, ebenso wie in Bezug auf die metaphysischen Voraussetzungen des sittlichen Bewusstseins im Allgemeinen, eine gegenseitige Bewährung und Bestätigung der auf verschiedenen Wegen erlangten gleichen Resultate zu sehen sein.

Wenn wir an dem Maassstab des sittlichen Bewusstseins prüfen wollen, ob die Annahme, dass das absolute Subject durch die immanenten Lust- und Unlustempfindungen des Weltprocesses zu seinem transcendenten Glückseligkeitszustand einen positiven Zuwachs erleide, stichhaltig sei, so haben wir wiederum dreierlei Gestalten zu unterscheiden, in welchem diese Annahme geltend gemacht werden kann. Erstens kann behauptet werden, dass die Bilance der immanenten Glückseligkeit auch schon vor und unabhängig von aller Sittlichkeit eine positive sei; zweitens kann behauptet werden, dass die Bilance, wenngleich sie vor und neben der Sittlichkeit nicht positiv sei, es doch durch die Sittlichkeit werde; drittens endlich kann behauptet werden, dass wenngleich das Leben auch als sittliches noch keinen Lustüberschuss gewähre, so doch dieser letztere durch das religiöse Bewusstsein herbeigeführt werde. Man kann diese drei Gestalten des eudämonologischen Optimismus als den trivialen, den ethischen und den religiösen Optimismus unterscheiden; die Wahrheit einer einzigen dieser drei Gestalten würde genügen, um einen eudämonologischen Optimismus überhaupt aufrecht zu erhalten und jene obige Annahme nebst ihren Consequenzen als zulässig und ausreichend begründet erscheinen zu lassen.

Der triviale Optimismus ist vor dem sittlichen Bewusstsein deshalb nicht haltbar, weil die negative Grundbedingung zur Entfaltung positiver Sittlichkeit, die Selbstverläugnung, auf der Voraussetzung basirt, dass eine positive Glückseligkeit dem Individuum als solchem unter Benutzung aller ihm zu Gebote stehenden natürlichen und socialen Hilfsquellen unabhängig von aller Sittlichkeit unerreichbar sei. Wäre diese Voraussetzung hinfällig, so hätte sich niemals ein über die egoistische Pseudomoral hinausgehendes sittliches Bewusstsein in der Menschheit entwickeln können; wäre die Illusion des natürlichen Menschen, unbekümmert um alle Moral herrlich und in Freuden leben zu können, eine Wahrheit, so würde es demselben wohl schwerlich einfallen, seine natürliche Selbstsucht zu verläugnen und

zu Gunsten nicht-individueller Zwecke persönliche Opfer zu bringen. Und wenn auch jetzt auf der Basis ererbter sittlicher Anlagen, die sich, auf die dieser Annahme entgegengesetzten Erfahrungen sich stützend, entwickelt haben, die Erscheinung möglich sein mag, dass der Einzelne von vornherein die instinctive Tendenz hat, seine Illusion persönlicher Glückseligkeit unter einer gewissen Berücksichtigung sittlicher Grundsätze zu verfolgen, so bleibt darum doch der Satz richtig, dass jede Steigerung und Vertiefung des sittlichen Bewusstseins gleichen Schritt hält, wenn auch nicht mit einer reflectirenden, so doch mit einer intuitiven Durchschauung des illusorischen Charakters der „Jagd nach dem Glück". Die neuerlichen literarischen Discussionen über den Pessimismus haben den zweifellosen Gewinn gebracht, dass der triviale Optimismus einschliesslich des intellectualistischen (d. h. künstlerischen und wissenschaftlichen) Optimismus als ein von allen denkenden Deutschen aufgegebener Posten zu betrachten ist, dass die empirische Berechtigung des Pessimismus nachgerade als eine nur noch von vorurtheilsvollen und beschränkten Köpfen angefochtene Wahrheit gelten kann und dass sich die Vertheidigung des eudämonologischen Optimismus von jetzt an lediglich auf die Vertheidigung des ethischen und religiösen Optimismus unter voller Anerkennung des empirischen Pessimismus zu beschränken hat. Dieser Stand der Pessimismusfrage, welcher hauptsächlich durch die Schriften von A. Taubert, E. Pleiderer und J. Rehmke herbeigeführt ist, überhebt mich der Bemühung, an dieser Stelle über den trivialen Optimismus noch mehr zu sagen.

Der ethische Optimismus in der oben festgestellten Bedeutung des Wortes, als die Annahme, dass durch ein sittliches Verhalten ein positiver Lustüberschuss in der eudämonologischen Bilance des Individuallebens erreicht werde, ist nicht zu verwechseln mit einer anderen Bedeutung des Wortes, nämlich einem evolutionistischen Optimismus hinsichtlich der fortdauernden Steigerung des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Das sittliche Bewusstsein fordert, wie wir gesehen haben, den ethischen Optimismus in der letzteren Bedeutung des Wortes, da es die Herstellung der vollendeten sittlichen Weltordnung als die Vorbedingung für die Erfüllung der teleologischen Aufgabe der Menschheit betrachten muss; aber entschieden negirt es den ethischen Optimismus in der ersteren Bedeutung des Wortes, oder die Behauptung, dass die Tugend als solche im Stande sei, eine positive Glückseligkeit herbeizuführen, gleichviel ob diese Behauptung

auf Tugend und Glückseligkeit des Einzelnen oder der Gesellschaft bezogen werde.

Das Richtige an dieser Ansicht, wodurch sie seit der stoischen Philosophie einen gewissen Nimbus erlangt hat, liegt darin, dass der Einzelne, der bei dem Streben nach eigenem Glück von beständigen Enttäuschungen gequält und obenein von seinen bei diesem Streben verletzten moralischen Instincten gemartert wird, noch immer das relativ erträglichste Leben von Allen führt, wenn er seinen Eigenwillen ganz und gar in den Dienst der sittlichen Weltordnung stellt, und dass die menschliche Gesellschaft, welche in ihrer Totalität sich dem logischen Entwickelungsgang der Idee doch auf keine Weise zu entziehen vermag, sich relativ am besten befindet, wenn sie den Widerstand der negativen Factoren im Process möglichst energisch zu Gunsten der sittlichen Weltordnung bekämpft, um sich selbst dadurch die Verlängerung und Verschärfung der Krisen zu ersparen, durch welche sie andernfalls doch zu dem providentiellen Ziele geführt werden würde. Aber das Zugeständniss, dass der Einzelne, wenn er einmal lebt und so lange er lebt, immer noch das relativ erträglichste Leben führt, wenn er ein sittliches Leben führt, ist doch weit entfernt von der anderen Behauptung, dass die eudämonologische Bilance eines solchen Lebens positiv sei, oder dass ein solches Leben vernünftiger Weise dem Nichtleben vorzuziehen sei. Ebenso ist das Zugeständniss, dass die Menschheit, da sie doch einmal dem Dienst der Verwirklichung der Idee sich zu entziehen ausser Stande ist, relativ am wenigsten zu leiden hat, wenn sie ihre Kräfte ungetheilt diesem Dienste hingiebt und die Zeit dieser Frohndenarbeit möglichst abkürzt, weit entfernt von der Behauptung, dass dadurch diese Dienstzeit zu einer positiven Annehmlichkeit werde.

Dass das sittliche Leben in individueller wie in collectiver Hinsicht das relativ erträglichste werden musste, war teleologisch nothwendig, wenn die Menschheit überhaupt psychologisch in den Stand gesetzt werden sollte, ihre ethische Aufgabe im Weltprocess zu erfüllen, deren Lösung andernfalls völlig unmöglich wäre; dass aber das sittliche Leben in individueller wie in collectiver Hinsicht eine positive Glückseligkeit nach sich zöge, war schon dadurch ausgeschlossen, dass alsdann sofort die Reinheit und Uneigennützigkeit der sittlichen Bestrebungen zur psychologischen Unmöglichkeit geworden wären, weil die accidentielle Folge zum praktisch maassgebenden

Motiv geworden wäre. Wer die Sittlichkeit durch Verkuppelung mit der Glückseligkeit zu erhöhen wähnt, der ist ihr schlimmster Feind, indem er sie durch Umwandlung in eine verfeinerte Sorte von egoistischer Pseudomoral zunächst erniedrigt, und im Falle dauernder Geltung dieser Lehre untergräbt und vernichtet (vgl. oben S. 21—22). Das was er dadurch erreichen will, die Sittlichkeit zu einer die Kräfte des Menschen nicht gradezu übersteigenden Aufgabe zu machen, das wird auch schon durch das Zugeständniss erreicht, dass das sittliche Leben das relativ erträglichste sei. Aber während jene Ansicht den selbstverläugnenden Grundcharakter der Sittlichkeit aufhebt und sie zum verfeinertsten Selbstgenuss stempelt, lässt diese das sittliche Leben als fortgesetztes Opfer des natürlichen Menschen auf dem Altare der Pflicht bestehen und verleiht ihm dadurch jene Weihe und jenen Adel, welchen die erstere zerstört, welcher aber schon dem naiven Bewusstsein als das wahre Merkmal der Erhabenheit der sittlichen Gesinnung über allen noch so sublimirten Epikureismus sich aufdrängt.

Für das Individuum zeigt sich das beständige Opfer, welches die Sittlichkeit fordert, in doppelter Gestalt: erstens als fortwährende Ueberwindung der natürlichen Triebfedern der Selbstsucht, welche darum noch nicht praktisch machtlos werden, wenn theoretisch die principielle Stufe der Selbstverläugnung errungen ist; zweitens aber als sittliche Hingebung an ein Leben, dessen Fortsetzung vom individual-eudämonistischen Standpunkt keinen Sinn hat. Beide Seiten stehen in solcher Wechselwirkung, dass, je mehr die Ueberwindung der natürlichen Instincte durch Uebung gewinnt, desto mehr auch das instinctive Hangen am Leben sich abschwächt und der müden Sehnsucht nach individueller Erlösung Platz macht; je geringer also die eine Seite des Opfers ist, desto grösser ist die andere und umgekehrt. Für die jeweilig lebende Generation der Menschheit in ihrer socialen Zusammengehörigkeit, oder für die Gesellschaft, giebt sich das Opfer, welches die Sittlichkeit fordert, in dem Antagonismus des social-eudämonistischen und evolutionistischen Moralprincipes kund, welchen wir oben ausführlich erörtert haben, d. h. darin, dass die Mittel zur Förderung der teleologischen Menschheitsaufgabe dem Gesammtglück um so schmerzlichere Wunden zu schlagen pflegen, je wirksamer und zweckmässiger, d. h. je sittlicher sie sind, während umgekehrt die Bemessung der socialen Einrichtungen und Gesetze

nach dem Princip des Gesammtwohles zu völlig unsittlichen Consequenzen führt. Sind die Ergebnisse der vorhergehenden Untersuchungen über das Wesen des sittlichen Bewusstseins richtig, bildet insbesondere die individuelle Selbstverläugnung die erste Voraussetzung zur Entfaltung positiver individueller Sittlichkeit, und die Verläugnung des Gesammtglückes der Gesellschaft die unerlässliche Vorbedingung für eine positive Erfassung der sittlichen Aufgaben der Menschheit, dann ist der ethische Optimismus als schlechthin unverträglich mit den Forderungen des sittlichen Bewusstseins erwiesen. Der ethische Optimismus ist nichts weiter als die moderne Fassung der stoischen Voraussetzung, dass die Glückseligkeit nur in der Tugend, aber in dieser auch wirklich zu finden sei, und die Behauptung, dass man in dieser Welt des Jammers und Elendes nur tugendhaft zu sein brauche, um sich glücklich zu fühlen, ist nur die moderne Verallgemeinerung der stoischen Paradoxie, dass der Tugendhafte (Weise) glückselig sei, auch während er im Stier des Phalaris gebraten werde.

Der religiöse Optimismus bleibt nun als dritter und letzter Vertheidigungsposten eines positiv-eudämonistischen Weltzweckes übrig; thatsächlich ist derselbe bisher freilich nur in Verbindung mit dem ethischen Optimismus als religiös-ethischer Optimismus vertheidigt worden, aber wie wir genöthigt waren, diese Verbindung behufs gesonderter Kritik der in ihr enthaltenen Factoren zu lösen, so bleibt es auch begrifflich zulässig, den religiösen Optimismus auch nach der kritischen Auflösung des ethischen am Maassstabe des sittlichen Bewusstseins gesondert aufrecht zu erhalten, und es wäre nicht unmöglich, dass die nächste Phase des literarischen Pessimismusstreites diese begriffliche Möglichkeit geschichtlich verwirklicht, wenn es diesem Werke gelungen sein sollte, die Unhaltbarkeit des ethischen Optimismus hinlänglich klar zu stellen, und der eudämonologische Optimismus sich zu dem Versuch genöthigt sieht, sich hinter dem letzten Bollwerk des religiösen Bewusstseins noch einmal zu verschanzen. Verfällt auch die sittliche Verwirklichung des religiösen Bewusstseins, die auf dem religiösen Moralprincip beruhende Moral, oder die religiös gegründete Sittlichkeit der Kritik des ethischen Optimismus, ohne irgend welche Ausnahmestellung innerhalb desselben beanspruchen und vor dem allgemeingültigen Urtheilsspruch des sittlichen Bewusstseins rechtfertigen zu können, so bleibt doch das religiöse Bewusstsein vor seiner Entäusserung zur Sittlichkeit, das Bewusstsein der Wesensidentität

mit dem Absoluten als Princip eines idealen Gemüthslebens übrig, das möglicher Weise im Stande sein könnte, das durch die Sittlichkeit gewonnene relativ erträgliche Leben zu einem positiv glückseligen umzuwandeln.

Die Thatsache ist unbestreitbar, dass eine Anzahl von Menschen auf Grund eines irgendwie gearteten religiösen Bewusstseins einer gleichsam überirdischen Freudigkeit sich rühmen konnten, deren Genuss sie für alle irdische Noth, Drangsal und Plagen mehr als entschädigte. Da ist es denn kein Wunder, dass die Theologie sich den Hinweis auf diese religiöse Glückseligkeit nicht entgehen lässt, um einerseits das Individuum zum Glauben an Dogmen aufzufordern, welche solche Freudigkeit zu verschaffen im Stande sind, und andererseits die Welt als ein Paradies zu rühmen, in welcher nur alle Menschen dieser Aufforderung nachzukommen brauchen, damit eitel Freude und Seligkeit herrsche. Sieht man sich aber diesen religiösen Optimismus etwas genauer an, so zerfliesst derselbe wie die Farbenpracht der Seequalle auf dem Sande, und die Fadenscheinigkeit des Prachtgewandes, mit welchem der seligkeitslüsterne Egoismus *in majorem dei gloriam* zur Frömmigkeit geködert werden soll, zeigt im Sonnenschein eines klaren Denkens seine ganze Blösse.

Zunächst ist die von den meisten religiösen Dogmen gewährte religiöse Freudigkeit nur das „Seligsein in der Hoffnung", nämlich in der Hoffnung auf eine überschwängliche individuelle Seligkeit im Jenseits nach dem Tode, gleichviel ob diese sinnlich oder geistig, ob als mohammedanisches Paradies, als synoptische Tafelfreuden, oder als reine Anschauung Gottes gedacht wird. Der positiv eudämonistische Gehalt des realen Weltprocesses wird danach nicht in einen Besitz, sondern in eine Anweisung auf Besitz, nicht in ein Baarvermögen, sondern in einen Wechsel auf die Zukunft, nicht in ihn selbst, sondern in das, was nach ihm kommt, verlegt; dem Pessimismus wird mit anderen Worten für den realen Weltprocess Recht gegeben, aber die Hoffnung auf eine bessere andere Welt als die Panacee ausgepriesen, welche alle Wunden heilen, allen Kummer trösten und das irdische Jammerthal in ein Wonnethal verwandeln soll. Diese Verschiebung des Problems ist aber keine Lösung, und die Zumuthung, das hier unlösbare Problem in einer rein zu diesem Zweck ersonnenen besseren Welt gelöst und von den ihm anhaftenden Widersprüchen befreit zu denken, ist denn doch eine zu wohlfeile Ausflucht, um für

mehr als eine Illusion des glückshungrigen Egoismus zu gelten, welche, wie wir schon oben sahen, von dem sittlichen Bewusstsein entschieden abgelehnt werden muss. Kann das religiöse Bewusstsein die Seligkeit nicht schon hienieden als endgültige Realität sein eigen nennen, kann es das ewige Leben nicht schon im zeitlichen Leben verwirklichen und aufzeigen, so soll es uns mit der Vertröstung verschonen, dass wir die Seligkeit des ewigen Lebens schon schmecken würden, wenn wir uns nur erst hätten christlich begraben lassen. Wäre dergleichen wirklich wahr, so wäre es das allertraurigste Zeugniss für den Schöpfer, der eine so traurige Welt geschaffen, anstatt die Schöpfung gleich mit jener anderen zu beginnen. Mag die Theologie immerhin einen jenseitigen Zustand der Vollendung als fünftes Rad am Wagen vorläufig weiter mitschleppen, wenn sie durchaus noch nicht darauf verzichten zu können glaubt, aber mit der Zumuthung, auf diesem Rade zu fahren, darf sie das sittliche Bewusstsein heut keinenfalls mehr behelligen, und wenn sie einen religiösen Optimismus und vermittelst dessen einen positiv-eudämonistischen Zweck des Weltprocesses vertheidigen will, so darf sie nur mit immanenten Factoren rechnen.

Dies darf denn auch von Seiten der liberalen und speculativen protestantischen Theologie nachgerade als zugestanden gelten, aber das principiell Zugestandene ist noch weit davon entfernt, auch im Einzelnen durchgeführt zu sein, vielmehr finden sich überall, auch in der speculativsten Dogmatik die Reste des egoistischen und heteronomen pseudoreligiösen Bewusstseins, aus dem das ächte religiöse Bewusstsein sich erst allmählich herausschält. Dies gilt insbesondere für Bittgebet und Dankgebet, für Reue und Busse und nicht minder für die Genugthuung des pseudoreligiösen Bewusstseins über einen persönlichen Gefallen, den ihm die Vorsehung erwiesen, oder über einen glücklichen Handel, den es mit ihr abgeschlossen, oder über die vollbrachte kindliche Unterwerfung unter das heteronome väterliche Gebot. Alle auf diesem Wege zu Stande kommenden Freuden sind vom Standpunkte eines ächten sittlichen Bewusstseins unannehmbar und können daher unter Voraussetzung eines solchen nicht zu Gunsten des religiösen Optimismus in Rechnung gestellt werden, und doch sind es grade solche Freuden, welche thatsächlich von jeher und auch heute noch in so überwiegendem Maasse den Anlass religiöser Befriedigung bilden, dass die aus einem ächten und autonomen religiösen Bewusstsein entspringenden Freuden ihnen gegenüber praktisch verschwinden.

Diesem Bedenken könnte entgegnet werden, dass die Zeit, wo die heteronome und egoistische Gestalt des pseudoreligiösen Bewusstseins abgestreift werden und das ächte religiöse Bewusstsein aus dieser propädeutischen Hülle hervortreten soll, nahe gerückt ist und dass dann erst der positiv-eudämonistische religiöse Weltzweck sich offenbaren werde. Hierbei entsteht nur die praktische Schwierigkeit, dass zu dem gefühlsmässigen Geniessen des autonomen religiösen Bewusstseins in noch weit höherem Grade als zum Geniessen des pseudoreligiösen Bewusstseins eine gewisse individuelle Veranlagung (potentielle Gnade) erforderlich ist, welche in einem namhaften Grade nur bei einem sehr mässigen Procentsatz der Culturvölker gefunden wird. Die meisten Menschen betreiben selbst in strengreligiösen Zeitaltern die Religion nur als ein gewohnheitsmässig eingetrichtertes, gedankenloses und gefühlloses Geschäft, und sagen sich in ungläubigen Culturperioden nur aus äusseren Rücksichten nicht ebenso äusserlich von der Religion los, wie sie innerlich derselben entfremdet sind. Wahrhaft religiöse Naturen sind zu allen Zeiten nur Ausnahmen, gleichviel ob der grosse Haufen nach dem äusseren und inneren Schein der Religiosität und Frömmigkeit strebt oder nicht, und auf solche Ausnahmen hin kann ebensowenig das religiöse Geniessen als positiver eudämonistischer Weltzweck hingestellt werden, wie etwa auf Grund der exceptionellen künstlerischen Talente das künstlerische Geniessen.

Dazu kommt noch die weitere Erwägung, dass im Allgemeinen für die durchschnittliche religiöse Veranlagung der Menschheit die Höhe des religiösen Genusses in genauer Proportion steht zu der Höhe der religiösen Scrupel und Qualen, dass die Hoffnung auf die Seligkeit von der Furcht vor dem Gericht, die Genugthuung des versöhnten religiösen Bewusstseins von der Qual des immer neu ausbrechenden inneren Zwiespaltes entschieden überwogen wird, dass also im Durchschnitt selbst das religiöse Bewusstsein, so sehr es als Grundpfeiler des sittlichen Bewusstseins seine teleologische Rechtfertigung findet, der Menschheit doch mehr Leid als Lust bereitet. Auch unter den mit der intensivsten religiösen Veranlagung begnadigten Individuen finden sich zahllose Beispiele, dass die aufreibenden Kämpfe des religiösen Bewusstseins die Seligkeit der zeitweilig eintretenden und zu immer höheren Stufen sich steigernden Versöhnung sowohl an Intensität des Gefühles wie an Dauer bei Weitem überboten, und es gehört ausser einer gewissen Veranlagung zur Erzielung von religiösen

Genugthuungen von einer nennenswerthen Stärke auch noch eine zweite Veranlagung dazu, wenn die summarische Stärke der religiösen Befriedigungen in einem Menschenleben die summarische Stärke aller aus der religiösen Anlage entspringenden Unlust übertreffen soll. Durch diese Nebenbedingung einer charakterologischen Eukolie innerhalb der religiös hervorragenden Veranlagung wird der Procentsatz der zu Gunsten des religiösen Optimismus in Rechnung zu stellenden Individuen noch mehr verkleinert und noch ungünstiger gestellt. Da aber die Zahl der Menschen, die bis jetzt auf Erden gelebt haben, eine sehr bedeutende ist, so kann, auch wenn die relative Quote der günstig Veranlagten noch so gering angenommen wird, doch immer noch eine ganz erhebliche absolute Ziffer für dieselben herauskommen, und der Hinweis auf diese, absolut genommen nicht unbeträchtliche, Zahl ist wohl geeignet, das unbefangene Urtheil zu verwirren, wenn man nicht daran denkt, einen wie verschwindend kleinen Bruchtheil diese durch die Religion Beglückten unter den von ihr Gequälten bilden.

Ist der Satz richtig, dass im Durchschnitt die Höhe der religiösen Freuden denen der aus gleicher Quelle stammenden Leiden proportional ist, so wird auch von einer Veränderung des religiösen Bewusstseins, welche die Qualen vermindert, *a priori* zu erwarten sein, dass sie eben so gut eine Verminderung der religiösen Genüsse nach sich zieht. Dies ist aber der Fall bei der Umwandlung des pseudoreligiösen in das ächte religiöse Bewusstsein. Mit der Angst vor den Höllenqualen schwindet auch der Vorgenuss der himmlischen Seligkeit, mit der Furcht vor irdischen Strafgerichten auch die Hoffnung auf providentiellen Schutz und Nothhülfe, mit den Qualen der Reue und den Martern der Busse auch die Contrastlust der vollbrachten Sühne, mit der theistischen Getrenntheit der Seele von Gott auch ihre beseligende Liebe zu ihm, mit der ungestillten Sehnsucht nach persönlicher Einigung mit Gott auch die Hoffnung, zu mehr als einer Identität des Wesens mit Gott gelangen zu können, wie sie von jeher bestanden hat. Je weiter die Klärung des religiösen Beewusstseins fortschreitet und je mehr dasselbe in der Klärung und Stärkung des sittlichen Bewusstseins den sicheren praktischen Hebel seiner Verwirklichung findet, desto mehr ebnen sich die Wogen der religiösen Erregung, desto mehr weicht der Sturm der Stille; je tiefer das religiöse Bewusstsein sich selbst erfasst, desto mehr verzichtet es auf alles Drän-

gen und Jagen nach Seligkeit, und begnügt sich mit dem wunschlosen Frieden, mit der göttlichen Ruhe, welche aus ihm sich in das Herz ergiessen. Diese Ruhe ist aber nicht selbst Seligkeit, sie ist nur gottgegründete Resignation, also Verzicht auf individuelle Seligkeit, d. h. das grade Gegentheil von dem, was sie sein müsste, wenn die Summe der so erzielten individuellen Gemüthszustände das positiv-eudämonistische Ziel des Weltprocesses darstellen sollte.

Den letzten Versuch, auf der Stufe des ächten religiösen Bewusstseins eine positive Seligkeit zu gewinnen, bildet die Mystik. Wie die Mystik sich auf dem Standpunkte des abstracten Monismus in den unlösbaren Widerspruch verwickelt, den Unterschied des Individuums vom Absoluten aufheben, und zugleich diese Aufhebung individuell geniessen zu wollen, und wie dieselbe eben hierdurch dazu getrieben wird, sich in den Standpunkt des concreten Monismus aufzuheben, haben wir oben (S. 798—804) gesehen; aber es war im Vorübergehen angedeutet, dass auch auf dem letzteren Standpunkte mystische Bestrebungen fortbestehen, welche sich zum Ziele setzen, die reell gegebene unbewusste Wesensidentität nach ihrer abstracten speculativen Erschliessung für das Bewusstsein auch noch durch intuitive unmittelbare Erfassung gefühlsmässig zu geniessen. Insoweit dieses Geniessen sich auf die Contrastlust bezieht, welche das Bewusstsein der Wesenseinheit mit Gott im Vergleich zu dem Zwiespalt eines gottentfremdeten Bewusstseins darbietet, fällt sie unter die schon besprochenen religiösen Befriedigungen, welche durch die mit ihnen contrastirenden Kämpfe mehr als aufgewogen werden; sobald aber der Contrast mit dem Zwiespalt des gottentfremdeten Bewusstseins verklungen, das Innewerden der Gottmenschheit von dem Reiz der Neuheit entkleidet und gegen Rückfälle in den Zwiespalt des Irrthums gesichert ist, stellt sein ruhiger Besitz sich als der normale Zustand dar, der so selbstverständlich ist, dass er gar nicht anders sein kann, und der nur durch den Contrast mit dem abnormen Zustand des verirrten Bewusstseins zu einem Gegenstand der Freude werden konnte, insofern seine Erringung von der Angst der theoretisch-praktischen Verirrung befreite und erlöste. So wenig die thatsächlich besessene Gottmenschheit für den natürlichen Menschen ein Grund der Seligkeit ist, so wenig ist sie es für den längst mit Gott versöhnten und seiner Gottmenschheit als eines unentreissbaren Besitzes sich bewussten Menschen. Ist jenes der noch ungetrübte, so ist dieses der nicht

mehr getrübte Friede, aber bekanntlich wird niemals der Friede als solcher genossen, sondern nur die Wiederherstellung des Friedens nach seiner Störung durch den Krieg. Der Zustand der Gotteskindschaft oder das Bewusstsein der Gottmenschheit bietet also an und für sich noch gar nichts, und wenn in ihm die Seligkeit liegen soll, so muss sie in demjenigen gesucht werden, was sich auf Grund dieses Bewusstseins im Menschen entfaltet, also entweder in der religiös gegründeten Sittlichkeit oder in einer geniessenden intuitiven Erfassung der Einheit mit Gott, welche über das abstracte Wissen von der Wesensidentität hinausgeht. Da ersterer Weg nur eine Fundirung des religiösen Optimismus auf den ethischen statt auf sich selbst bedeuten würde und der ethische Optimismus bereits als unhaltbar dargethan ist, so bleibt nur der zweite Weg übrig, d. h. der Versuch, auch auf dem Standpunkte des concreten Monismus die Mystik zu ihrem Recht zu bringen. Hierbei stellt sich nun aber heraus, dass dieser Versuch nur insoweit gelingen kann, als der concrete Monismus in den abstracten Monismus, d. h. in eine metaphysische Anschauungsweise zurückfällt, welche das sittliche Bewusstsein als eine unannehmbare Voraussetzung seiner selbst zurückweisen musste, so dass auch der letzte Versuch zur Gewinnung einer positiven Seligkeit auf Grund des religiösen Bewusstseins dem verwerfenden Urtheilsspruch des sittlichen Bewusstseins verfällt. Alle Mystik schaukelt mehr oder minder zwischen abstractem und concretem Monismus hin und her, weil sie einerseits principiell nur auf dem ersteren fussen kann und auch wenn sie nominell von letzteren ausgeht, doch thatsächlich auf den ersteren sich stützen muss, während doch andererseits wieder die consequente Durchführung des abstracten Monismus allzusehr dem gesunden Menschenverstande Hohn sprechen würde, als dass nicht jeder seiner Vertreter sich hätte gedrungen fühlen müssen, ihn durch unvermerkte Heranziehung des concreten Monismus annehmbarer zu machen.

Auf dem Standpunkt des concreten Monismus ist eine reinliche Sonderung durchgeführt; es ist Gott gegeben, was Gottes ist (das Wesen), und dem Menschen, was des Menschen ist (die Erscheinung). Aber damit gerade ist der Mystik nicht gedient, die nach dem gesuchten überschwänglichen Gewinn nur im Trüben fischen kann. Auf dem Standpunkt des concreten Monismus weiss der Mensch ganz genau, dass er die Einheit mit Gott nicht mehr zu suchen braucht,

weil er sie in dem Sinne, in welchem sie überhaupt erreichbar ist, von jeher besitzt; er weiss aber auch ebenso, dass er durch diese Identität mit Gott nicht um ein Haar breit mehr wird als was er ist, nämlich ein Mensch. Die Mystik kann sich damit nicht zufrieden geben; sie fühlt sich durch eine Lösung des Problems, welche dem Menschen zeigt, dass er das Gesuchte längst besitzt, geradezu geprellt, und mit Recht, denn es ist ihr dasjenige unter den Händen entschlüpft, was sie vermittelst der Vereinigung mit Gott eigentlich erstrebte, nämlich die individuelle Seligkeit. Der Mensch mag durch das ihm aufgehende Bewusstsein seiner Gottmenschheit sich noch so sehr gehoben, gestärkt und veredelt fühlen; glücklicher fühlt er sich wahrlich nicht, nachdem die anfängliche Contrastlust verklungen ist.

Indem der concrete Monismus die Identität mit Gott auf das dem Erscheinungsindividuum zu Grunde liegende unbewusste Wesen beschränkt und das Erscheinungsindividuum als solches zu etwas von Gott als solchem Verschiedenen erklärt, fixirt er gerade jenen Unterschied, durch dessen Aufhebung die Mystik des Individuum zu beseligen hoffte; indem er das Bewusstsein als etwas zur Seite der individuellen Erscheinung und nicht zu derjenigen des Wesens Gehöriges constatirt, versperrt er der Mystik jeden Weg um jenen Unterschied durch intellectuelle Anschauung oder mystische Intuition zu überspringen, da eine solche, als Moment des Bewusstseins genommen, selbst zu der von Gott unaufhebbar verschiedenen Erscheinungsseite des Individuums gehören würde, als unbewusste verstanden aber wiederum nicht genossen werden könnte; indem er endlich Gott als solchen auf das transcendente Wesen der Welt reducirt, das allen Erscheinungsindividuen immanent ist, entkleidet er Gott der in ihm bisher gesuchten absoluten Seligkeit, und vernichtet damit die Hoffnung des Individuums, durch mystische Vereinigung mit Gott an seiner Seligkeit theilnehmen zu können. Darum muss die Mystik, auch wenn sie nominell vom Standpunkt des concreten Monismus ausgeht, doch nothwendig in denjenigen des abstracten Monismus zurückfallen, wenn sie irgendwelche Hoffnung auf Selbstbehauptung bewahren will.

Im abstracten Monismus schillert die Erscheinungswelt zwischen der Bedeutung eines schlechthin nichtigen und illusorischen Scheines, welcher der vollen Vereinigung mit Gott anscheinend kein Hinderniss entgegenzustellen vermag, und zwischen der Fülle des göttlichen Lebens

selbst, in welcher Gott die Seligkeit findet, an der die Theilnahme erstrebt wird; und wenn ja der Widerspruch bemerkt werden sollte, dass mit der Aufhebung des individuellen Scheines auch das Leben Gottes aufgehoben wird, in dem er seine Seligkeit findet, oder wenn darauf reflectirt werden sollte, dass Gott unmöglich seine göttliche Seligkeit in einem Scheinleben finden könne, dem ja der Mystiker eben zu entfliehen trachtet, so bleibt immer noch die Auskunft zur Hand, auf den Theismus zurückzugreifen, und Gott eine eigene Persönlichkeit von absoluter Vollkommenheit anzudichten, unter deren idealen Vollkommenheiten dann natürlich auch die Seligkeit nicht fehlen darf. Diese Auskunft liegt um so näher, je enger die Mystiker sich an die ihren Ausgangspunkt bildende theistische Theologie anschliessen. Diesen Rückfall in den Standpunkt des Theismus muss das sittliche Bewusstsein aber ebenso entschieden zurückweisen, wie den in den abstracten Monismus, da beide Standpunkte sich gleichermaassen als unzulängliche metaphysische Voraussetzungen für dasselbe erwiesen haben, da beide es vielmehr durch ihre kritische Läuterung von selbst zu dem concreten Monismus als zu der ihm allein annehmbaren Basis geführt haben.

Die transcendente Seligkeit Gottes, welche der Theismus statuirt, indem er seinen Gott mit allen Idealen ausschmückt, denen der Mensch für sein Theil vergeblich nachjagt, diese transcendente Seligkeit verliert in jeder Art von Monismus ihren Sinn; soll in letzterem eine Seligkeit des göttlichen Lebens statuirt werden, so kann es nur eine immanente Seligkeit, oder die aus dem Weltprocess als dem einzigen Leben Gottes ihm erwachsende Seligkeit sein.*) Eine solche suchten wir auf alle Weise vergeblich; nur wenn der triviale oder ethische Optimismus Recht hätte, könnte von einer immanenten Seligkeit die Rede sein, aber nicht, wenn das Individuum seine individuelle Seligkeit erst in den vergeblichen Versuchen einer Theilnahme an einer erst aus der Summe der individuellen Seligkeiten resultirenden absoluten Seligkeit finden soll. Wäre selbst die mystische Theil-

*) Da nämlich im Absoluten Wille und Vorstellung untrennbar eins sind und deshalb alles ideell Gesetzte zugleich realisirt wird, so kann ein ideales Leben des Absoluten gar nicht gedacht werden, welches nicht zugleich Willensinhalt und damit real, d. h. objective Erscheinung, d. h. Weltprocess werden müsste.

nahme des Individuums an der eventuellen Seligkeit des Absoluten so möglich, wie sie thatsächlich unmöglich ist, so würde doch immer noch der Versuch sich im Kreise drehen, das Individuum lediglich durch Theilnahme an einer absoluten Seligkeit zu beseligen, welche selbst erst als Product aus allen Individualseligkeiten des Weltprocesses resultiren kann, welche also, wenn der Pessimismus Recht hat, negativ oder als Unseligkeit ausfallen muss. Ist aber der Versuch, den Optimismus auch nur auf religiösem Gebiet zu retten, in jeder Hinsicht als gescheitert zu betrachten, so ist schlechterdings nichts mehr zu ersinnen, was die Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus erschüttern könnte.

Das Leben ist überwiegende Qual; wenn einmal gelebt sein muss, so ist ein der sittlichen Weltordnung gemässes Leben noch immer das relativ erträglichste Leben, und wohl demjenigen, welchem ein echtes religiöses Bewusstsein das entsagende und opferwillige Herz mit göttlichem Frieden erfüllt! Aber diesen Frieden der Entsagung, diese Geduld im Leiden um Gottes willen dem nicht abdanken wollenden Egoismus zu Liebe zur Glückseligkeit zu stempeln und zum letzten und verfeinertsten Ziel des Eigennutzes herabzuwürdigen, das ist eine Verirrung des sittlichen Bewusstseins, welche nur aus der gährenden sittlichen Unreife unseres Zeitalters und in dem Uebergangsstadium von der egoistischen Pseudomoral zur ächten, auf Selbstverläugnung beruhenden Sittlichkeit zu erklären ist, und welche dereinst gereifteren Zeitaltern vielleicht ebenso wunderlich und unbegreiflich vorkommen wird, wie uns der Thiercultus oder die Hexenprocesse.

Die Hoffnung, die individuelle Glückseligkeit zu erjagen, ist auf religiösem Gebiet ebenso illusorisch wie auf irgend welchem anderen; die Illusionen, an welche sich der glückshungrige Wille in religiöser Hinsicht anklammert, sind vorstehend nach ihren Hauptgruppen gekennzeichnet. Diese Illusionen sind von äusseren und individuellen Vorbedingungen abhängig, welche nur bei einem kleinen Procentsatz zusammentreffen, bei einen noch weit kleineren Procentsatz aber sich in einer Weise gestalten, dass wirklich mehr Lust als Unlust aus ihnen abfliesst. Vor der fortschreitenden Kritik sind diese sämmtlich mit Widersprüchen behafteten Illusionen durchweg unhaltbar, und deshalb unrettbar der Zersetzung im Fortschritt der geistigen Entwickelung der Menschheit verfallen. Ausserdem aber, dass sie in sich selbst widerspruchsvoll und theoretisch unhaltbar sind, sind sie

auch noch unannehmbar für ein geläutertes sittliches Bewusstsein und dies ist an dieser Stelle allein schon genügend für ihre Verwerfung. Die fortschreitende Befreiung von diesen Illusionen und die immer tiefere Selbsterfassung des ächten religiösen Bewusstseins befreit in gleichem Maasse von den Qualen wie von den Entzückungen, die mit den ersteren verknüpft sind, nähert also die eudämonologische Bilance des religiösen Bewusstseins jenem Nivean des wunschlosen Himmelsfriedens der ungetrübten, weihevollen Resignation, das als der volle Verzicht auf individuelle Glückseligkeit das strikte Gegentheil der letzteren bildet, aber freilich ein unermesslicher eudämonistischer Gewinn ist im Verhältniss zu dem aus den religiösen Illusionen durchschnittlich entspringenden Ueberschuss an Unlust. Von einer positiven, d. h. den Nullpunkt des eudämonistischen Bauhorizonts überschreitenden Glückseligkeit kann demnach auf keinem Gebiete des individuellen oder collectiven Lebens die Rede sein; der Versuch, einen positiven eudämonistischen Zweck des Weltprocesses nachzuweisen, ist in jeder Hinsicht gescheitert. —

Kann nun aber das sittliche Bewusstsein erstens einen absoluten Zweck schlechthin nicht entbehren, kann es zweitens den absoluten Selbstzweck nur als einem eudämonistischen Selbstzweck des absoluten Wesens gelten lassen, kann es drittens die gegebene Welt als Selbstzweck oder als geeignetes Mittel zu einem positiven eudämonistischen Zweck nicht anerkennen, so bleibt nur die Alternative offen, entweder das sittliche Bewusstsein und seinen ganzen phänomenologischen Entwickelungsprocess als eine am Schluss sich selbst aufhebende Illusion zu bezeichnen, oder aber die metaphysische Annahme eines negativen eudämonistischen absoluten Zweckes (d. h. eines Zweckes der sich in der Negation eines negativ-eudämonistischen Zustandes erschöpft) als unentbehrliche Voraussetzung seiner selbst anzuerkennen.

Ob die landläufigen Vorurtheile sich dem letztgenannten Ergebniss einer folgerichtigen Entwickelung widersetzen, darüber haben wir uns hier nicht zu kümmern, wohl aber darum, ob die vom sittlichen Bewusstsein postulirte metaphysische Voraussetzung weder sich selbst, noch den übrigen unentbehrlichen Voraussetzungen des sittlichen Bewusstseins widerspricht. In der That ist keines von beidem der Fall, d. h. es ist kein Bedenken namhaft zu machen, welches diese Formulirung des absoluten Zweckes ungeeignet dazu machen könnte, zur metaphysischen Grundlage des sittlichen Bewusstseins zu dienen;

vielmehr stimmt diese Formulirung mit allen übrigen bisher ermittelten Postulaten des sittlichen Bewusstseins so genau zusammen, dass sie sich gewissermaassen als den Schlussstein des Gewölbes, als das selbstverständliche Schlusswort eines angefangenen Satzes erweist. Zum Zweck dieser Prüfung betrachten wir das erhaltene Ergebniss noch einmal mit geschärfter Aufmerksamkeit.

Gleichviel ob das Absolute in sich eine transcendente Seligkeit geniesst oder nicht, so ist klar, dass ein Weltprocess, dessen eudämonologische Bilance negativ ist und sich günstigen Falles dem Nullpunkt asymptotisch annähert, dem wie immer beschaffenen Glückseligkeitszustand desselben keinen positiven Zuwachs gewährt, sondern einen negativen, der im günstigsten Falle (wenn alle Individuen zur sittlichen und religiösen Vollendung gelangt sein werden) verschwindend klein werden könnte. Hieraus geht hervor, dass die Veränderung in dem eudämonistischen Zustand des Weltwesens, welche dadurch entsteht, dass dasselbe als absolutes Subject der Träger aller Lust und Unlust des Weltprocesses ist, nicht der absolute Zweck sein kann, zu welchem der Weltprocess als Mittel gesetzt ist. Denn selbst wenn der transscendente eudämonistische Zustand des Absoluten ein negativer wäre, so wäre es doch immer noch vernünftiger, denselben zu ertragen, als ihn durch den Unlustüberschuss des Weltprocesses noch mehr zu verschlimmern; wenn aber jener Zustand gar ein positiv glückseliger wäre, so wäre es vom Absoluten völlig sinnlos gehandelt, sich denselben durch einen Weltprocess zu verderben.

Hieraus ergiebt sich zunächst, dass der Weltprocess seinen Zweck nicht in der unmittelbaren Veränderung finden kann, welche durch die Trägerschaft des immanenten Weltleides dem Absoluten erwächst, sondern nur in einer secundären indirecten Veränderung, welche in dem eudämonistischen Zustand desselben vermittelst des Weltprocesses hervorgebracht wird, und welche, wenn ein positiv-eudämonistischer Weltzweck aufrechterhalten werden sollte, nicht nur positiv gerichtet sein müsste im Gegensatz zu der ersteren negativ gerichteten, sondern auch absolut genommen grösser sein müsste als diese. Der absolute Zweck würde unter dieser Voraussetzung eine durch den Weltprocess zu erreichende Beförderung des Glückseligkeitszustandes des Absoluten sein, welche so erheblich und so wichtig sein müsste, dass sie trotz der beim Weltprocesse unvermeidlich mit in den Kauf zu nehmenden directen Verschlechterung jenes Zustandes

vernünftiger Weise erstrebenswerth wäre. Nun erscheint aber eine solche Beförderung des Glückseligkeitszustandes des Absoluten undenkbar auf der Basis eines positiven Glückseligkeitszustandes desselben und nur dann verständlich, wenn der transcendente Glückseligkeitszustand des Absoluten vor oder ausser dem Weltprocess als ein negativer angenommen wird, d. h. wenn Gott an und für sich nicht selig, sondern unselig ist. Denn einerseits wäre es verwunderlich, wenn ein ohnehin schon seliger Gott aus Ungenügsamkeit mit dem Grade seiner Seligkeit eine so unselige Welt schüfe und sich mit deren ganzer Unseligkeit belastete, bloss um hinterher dadurch noch seliger zu werden; andererseits bliebe es uns gänzlich unbegreiflich, in welcher Weise der qualvolle Weltprocess als Mittel dazu dienen könnte, um nachträglich und indirect den positiven Glückseligkeitszustand zu erhöhen, und nun gar in höherem Grade zu erhöhen, als die unsäglichen Leiden des Weltprocesses ihn unmittelbar erniedrigen. Die Unbegreiflichkeit irgend welchen teleologischen Zusammenhanges zwischen dem Weltprocess und dem absoluten Zweck der Steigerung eines ohnehin schon positiven Glückseligkeitszustandes des Absoluten benimmt einem so formulirten absoluten Weltzweck jede Motivationskraft zur Hingebung an den Weltprocess; die gierige Ungenügsamkeit eines in sich seligen, aber mit dem Grade seiner Seligkeit noch nicht zufriedenen Gottes, der Himmel und Erde in Bewegung setzt, um vermittelst der Leiden zahlloser Geschöpfe noch ein wenig seliger zu werden, ist so verletzend für das sittliche Bewusstsein, dass, auch abgesehen von jener Unbegreiflichkeit des teleologischen Zusammenhanges, ein so formulirter Weltzweck eher unseren sittlichen Abscheu als den geduldigen Willen der Hingebung unser selbst und unserer Mitgeschöpfe erregen könnte. Am Ende aber ist schon der Begriff einer positiven transcendenten Seligkeit Gottes ein Rest anthropopathischer Idealdichtung, der vor jeder unbefangenen speculativen Kritik in nichts zerfällt, und von den speculativen Theologen nur durch haltlose Sophismen (wie etwa die willkürliche Identification der logischen Kategorie des »Insichseins« mit der psychologischen Kategorie der Eudämonie) künstlich gestützt wird. — Nicht viel weniger bedenklich würde das sittliche Urtheil lauten und ganz ebenso unbegreiflich würde dem Verstande die Möglichkeit eines teleologischen Zusammenhanges zwischen dem absoluten Zweck und dem Weltprocess bleiben, wenn der dem Weltprocess unmittelbar vorhergehende Zustand des

Absoluten in eudämonistischer Hinsicht gleich Null wäre, also weder Seligkeit noch Unseligkeit repräsentirte; denn dann wäre er der absolute Friede und ein Verlassen dieses Zustandes vernünftiger Weise nicht zu rechtfertigen.

Ganz anders, wenn wir den eudämonistischen Zustand des transcendenten Wesens vor dem Weltprocess als einen negativen supponiren, d. h. annehmen, dass Gott im Zustande der Unseligkeit sich befand.*) Dann musste von selbst der Vernunftzweck sich darauf richten, diesen Zustand der Unseligkeit zu beseitigen und zu dem Zustand des Friedens und der unlustfreien Stille zu gelangen; dann wird es begreiflich, dass das Absolute sich in die unsäglichen Leiden des Weltprocesses stürzt, wofern dieser Process als das Mittel zur Beendigung jenes Zustandes der Unseligkeit gelten darf. Es ist dabei unerheblich, ob die transcendente Unseligkeit des Absoluten der Intensität nach grösser oder kleiner ist als sein immanentes Leiden im Weltprocess; denn da erstere ohne die Beendigung durch den Weltprocess endlos wäre, letzteres aber ebenso wie der Weltprocess selbst, wenn er Mittel zur Beendigung der ersteren sein soll, als endlich gedacht werden muss, so würde die endlose Unseligkeit auf jeden Fall schlimmer zu ertragen sein, als eine noch so intensive endliche Qual. Das Elend des Daseins in der Welt wäre also gewissermaassen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen unbewusste Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustand befreit, oder auch als ein schmerzhaftes Zugpflaster, welches das all-eine Wesen sich selbst applicirt, um einen inneren Schmerz zunächst nach aussen abzulenken und für die Folge zu beseitigen.

Der Zustand der transcendenten Unseligkeit würde in jenem Unlogischen (und zwar als actuellen) zu suchen sein, dessen Gegebensein wir bereits als Bedingung des Zustandekommens einer Zweckthätigkeit, als Voraussetzung der teleologischen Anwendung des Logischen erkannten; der absolute Zweck würde in dem Zurückwerfen des Un-

---

*) Dieser Annahme kann man gewiss nicht den Vorwurf der willkürlichen Idealdichtung machen; ihre Zulässigkeit ist aber unbestreitbar, wenn dem Absoluten nicht die elementarste psychische Function — die Unlustempfindung der Nichtbefriedigung des Willens — entzogen und damit jede Befähigung zur Erklärlichmachung des Weltprocesses, d. h. sein ganzer Werth als Hypothese, geraubt werden soll.

logischen aus dem unseligen Zustand der Actualität in den den Frieden des Absoluten nicht störenden der Potentialität bestehen, und das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes wäre der Sieg des Logischen über das Unlogische im Wege der Vollendung der sittlichen Weltordnung. Ein solcher Zusammenhang zwischen absolutem Zweck und dem Weltprocess als seinem Mittel ist denkbar und begreiflich wenigstens im Princip, wenn er auch bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse uns nicht durchsichtig im Einzelnen ist, und namentlich die Art und Weise der letzten Verbindungsglieder in Nebel gehüllt bleibt. Die Aufhellung dieser Unklarheiten können wir getrost der Zukunft überlassen, welche dieselbe, wenn unsere Annahme richtig ist, zuverlässig bringen muss; dem sittlichen Bewusstsein genügt die widerspruchslose Denkbarkeit und principielle Begreiflichkeit des teleologischen Zusammenhanges von absolutem Zweck und Weltprocess vollkommen, um sich dem Weltprocess und seiner sittlichen Weltordnung mit ganzer Seele hinzugeben, weil sie Mittel sind zu einem absoluten Zweck, dem es nur die tiefsten Sympathien entgegenbringen kann. —

Einen Gott, der sich in Gestalt zahlloser Geschöpfe martert, bloss um noch seliger zu werden, musste das sittliche Bewusstsein als ein unedles Wesen missachten und die Hingebung an seinen unedlen Zweck verschmähen; einen Gott, der die schwersten Leiden auf sich zu nehmen genöthigt ist, um ein — sei es durch Intensität, sei es durch Dauer, sei es durch beides zugleich, — noch schwereres Leiden wenn möglich abzukürzen und aufzuheben, einem solchen Gott würden alle menschlich fühlenden Herzen entgegenschlagen, auch wenn sie nicht sich selbst als das Wesen wüssten, das all' dieses Leiden trägt. Wie aller Eigenschmerz, einem Tropfen gleich im Meere, versinkt in dem Ocean des Weltschmerzes, so geht die Grösse des Weltschmerzes unter in dem unendlichen Schmerze Gottes, der alles nebeneinandergestellte Leiden der Welt in die Einheit des absoluten Subjectes aufnimmt und alle diese immanenten Qualen sich selber auferlegt und duldet, um seiner unendlichen transcendenten Unseligkeit willen. Was ist das höchste Weh des Einzelnen gegen die Unsumme von Weh, welche die Gesammtheit der Creaturen erleidet, — was ist dieses Aggregat wiederum gegen seine Ineinsfassung im absoluten Subject, was ist endlich dieses immanente Weh des Absoluten gegen das transcendente Weh, zu dessen Aufhebung es als Mittel dienen soll!

Und das Wesen, das all dieses unermessliche Leid trägt und durch den teleologischen Weltprocess nach Aufhebung dieser namenlosen Unseligkeit trachtet, ist kein anderes als mein eigenes Wesen; wie sollte ich da nicht alles aufbieten, um, so viel an mir liegt, den Weltprocess zu befördern, durch Befestigung und Vervollkommnung der sittlichen Weltordnung seinen Gang zu beschleunigen und so den Leidensweg des Absoluten abzukürzen!

Wenngleich die Liebe zu Gott auf einem höher entwickelten Standpunkte des sittlichen Bewusstseins nicht mehr möglich ist, so doch sehr wohl noch in gewissem Sinne Mitleid mit Gott; denn wenn zur Liebe ein der Gegenliebe fähiger Gegenstand gehört, so gehört zum Mitleid nichts als ein Wesen, das leidet, und letztere Bedingung wird im denkbar höchsten Maasse vom absoluten Subject erfüllt. Hätte Schopenhauer seinem Princip des Mitleids diese Wendung auf das Absolute gegeben, so hätte dasselbe eine tief metaphysische Bedeutung gewonnen; aber er konnte dies nicht, weil er in seiner unhistorischen Weltanschauung keine Brücke gefunden hätte, um das Mitleid mit dem Absoluten mit der praktischen Sittlichkeit zu verknüpfen, wie wir dies durch die Hingebung an den absoluten teleologischen Process im Stande sind. Immerhin ist auf dem von uns erreichten Standpunkte die Bezeichnung des Mitleids als eine nicht mehr ganz passende besser zu vermeiden.

Das Mitleid setzt nämlich streng genommen voraus, dass das leidende Subject ein anderes sei als das Mitleid fühlende; diese Bedingung ist wohl erfüllt, wenn ein empirisches Subject (Erscheinungsindividuum) mit einem andern Mitleid hat, das es leiden sieht, aber nicht, wenn ein empirisches Subject an das absolute Leid des absoluten Subjectes denkt. Denn ein empirisches Subject unterscheidet sich vom anderen dadurch, dass ersteres diese, letzteres jene Beschränkungsweise des absoluten Subjectes darstellt; ein empirisches Subject unterscheidet sich hingegen vom absoluten Subject immer nur dadurch, dass es das absolute Subject nicht als absolutes, sondern als beschränktes ist. Mit andern Worten: ein empirisches Subject ist vom andern als Subject, vom absoluten aber nicht als Subject, sondern nur als beschränktes verschieden; somit kann ein empirisches Subject wohl mit dem andern Mitleid haben, unbeschadet der Wesensidentität beider mit dem absoluten Subject, aber es kann nicht füglich mit dem absoluten Subject Mitleid fühlen, ausser insofern es unterlässt, auf dessen Wesensidentität

mit ihm selbst zu reflectiren und dasselbe, seinem besseren Wissen zuwider, als ein von ihm als Subject verschiedenes sich vorstellt. Dass diese Fiction nicht unmöglich ist, zeigt zur Genüge die psychologische Erscheinung des Mitleids mit sich selbst, bei welcher das Ich sich in Gedanken in ein unmittelbar leidendes und in ein mitleidendes Subject zerspaltet; bei der Beziehung des Individuums zu dem Leid des Absoluten ist das Zustandekommen des Mitleids noch dadurch erleichtert, dass ersteres das letztere nicht wie im Falle der Selbstbemitleidung unmittelbar fühlt, sondern erst als gedanklich erschlossenes vorstellt.

Gleichwohl wird die adäquatere Form der gefühlsmässigen Beziehung des Individuums auf die Unseligkeit des Absoluten die sein, dass ersteres auf die (unmittelbar unbewusste) Identität seines Wesens mit letzterem reflectirt und daher die Unseligkeit und das Allleid des Absoluten als ein (unmittelbar zwar unbewusster Weise, mittelbar aber bewusster Weise) eigenes Leid auffasst, d. h. sich nicht in der reactiven Gefühlsbeziehung des Mitleids, sondern in der Beziehung einer absoluten praktischen Solidarität mit dem Absoluten stehend weiss, und demgemäss seine Gesinnungen und Handlungen einrichtet. Dass bei solchen Beziehungen der Inhalt des religiösen Bewusstseins, anstatt der von den Mystikern erstrebten imaginären Theilnahme an der vermeintlichen Seligkeit des Absoluten, vielmehr einen gefühlsmässigen individuellen Widerschein des tiefen Wehes des unseligen Absoluten darbieten muss, liegt auf der Hand; dieser Widerschein, den man im Gegensatz zum Weltschmerz und nach Analogie dieser Wortbildung den Gottesschmerz nennen kann, muss aber in seiner tiefreligiösen und sittlichen Begründung zugleich der über Alles mächtige Läuterungsschmerz werden, welcher den eigenen Schmerz wie das Leiden Anderer und der ganzen Welt gering achten lehrt, wie Gott selbst ihn gering geachtet haben muss, als er ihn auf sich nahm, und muss so mit der Beseitigung der letzten Illusionen und unedlen Hoffnungen den Eigenwillen ganz gefügig machen zu dem, was er sein soll, zum selbstlosen aber energischen sittlichen Werkzeug des absoluten Zweckprocesses.

Was dabei zu vermeiden ist, ist hauptsächlich jede Hinneigung zu wollüstiger Schwelgerei in diesem „Gottesschmerz"; denn wenn der egoistischen Genusssucht jede Thür versperrt scheint, so geräth sie leicht als auf den letzten Versuch einer Selbstbehauptung in die krankhafte Ausflucht eines wollüstigen Wühlens im

Schmerze selbst, welches als eine gegen sich selbst gerichtete Grausamkeitswollust bezeichnet werden kann, und am besten an hysterischen Personen zu beobachten ist. Alle Verherrlichungen des Schmerzes um seiner selbst willen, alle poëtischen oder mystisch-religiösen Versuche, den göttlichen Läuterungsschmerz nicht bloss als Mittel zum Zweck zu empfehlen, sondern den „heiligen Schmerz" zugleich zu einem an und für sich beseligenden Mittel zu verklären oder gar als Selbstzweck anzupreisen,*) verfallen bereits dieser pathologischen Beurtheilung aus dem Gesichtspunkte eines letzten Rückfalles in egoistische Pseudomoral. Wer sich voll und ganz zur Selbstverläugnung emporgeschwungen, der gewinnt aus dem heiligen Gottesschmerz nicht mehr trügerische „Weltfreude", sondern nur noch himmlischen „Weltfrieden", und jene freudige Willigkeit der Selbstverläugnung und Selbsthingebung, welche nur aus dem verständnissvollen Bewusstsein des absoluten Zweckes und seiner Bedeutung entquellen kann.

Vor der Erhabenheit dieser Entwickelungsstufe des sittlichen Bewusstseins schwindet jede Möglichkeit des Einspruches; der Einzelne mag behaupten, dass er sich zum schwindelfreien Erklimmen einer solchen Höhe bislang untüchtig und vielleicht für immer unfähig fühle, aber er soll sich nicht erdreisten, das Erhabenste zu bemängeln, weil seine Kleinheit ihm zufällig die Hoffnung verwehrt, zu demselben hinaufzureichen. Wessen Magen nicht dazu gemacht ist, um von Nektar und Ambrosia zu leben, den wird Niemand schelten, wenn er sich von Schweinefleisch und Sauerkohl nährt, nur soll er nicht die Speise schlecht nennen, weil seine Constitution zu untergeordneter Art ist.

Das negative absolut-eudämonistische Moralprincip stellt also als absoluten Zweck hin die Erlösung des Absoluten von seiner transscendenten Unseligkeit durch die immanente Qual des Weltprocesses; wir können es daher kürzer bezeichnen als das Moralprincip der Erlösung, selbstverständlich nur im absoluten Sinne. Denn dem Erscheinungsindividuum als solchem ist die Erlösung von seiner Pflicht der Mitarbeit durch den natürlichen Eintritt des Todes sicher; das ihm zu Grunde liegende Wesen ist aber kein individuelles, sondern

*) Vgl. beispielsweise Sallet's „Laienevangelium" 6. Aufl. S. 62: „Selig sind, die da Leid tragen," und Siegfried Lipiner's „Entfesselten Prometheus" (Leipzig 1876) Schlussgesang S. 170—174.

ein absolutes, kann also nicht mehr eine individuelle, sondern nur noch eine absolute Erlösung brauchen. Die Welt hinwiederum ist nur die Summe der Erscheinungsindividuen, obschon in ihr die vom Schauplatze Abtretenden immer neu ersetzt werden und dadurch die immanente Qual perpetuirt wird; die Welt als Ganzes kann daher nur erlöst werden, wenn das Absolute erlöst wird. Das Individuum als solches findet also die Erlösung, deren es fähig ist, ganz von selbst im Laufe der Natur, die Welt aber findet sie nur durch die Beendigung des Weltprocesses, d. h. durch die Erlösung des Absoluten vermittelst der Erfüllung des Weltzweckes. Sonach kann Gott die Welt nur erlösen, indem er durch sie erlöst wird; sie als Welt kann er nicht erlösen, ohne sich selbst zu erlösen. Ebensowenig kann Gott mich als individuelle Persönlichkeit erlösen; denn sofern ich Erscheinung bin, bedarf ich keiner Erlösung, sofern ich aber Wesen, bin ich Er selbst, und kann er mich nur dadurch erlösen, dass er sich selbst erlöst. Wohl aber kann ich Gott erlösen, d. h. an dem Weltprocess, der seine Erlösung herbeiführen soll, im positiven Sinne mitwirken. Sofern ich im Allgemeinen den Typus einer vernünftigen, selbstbewussten und sittlichen Persönlichkeit, im Besonderen den Typus eines zum Moralprincip der Erlösung vorgedrungenen sittlichen Bewusstseins repräsentire, bin ich berechtigt, zu sagen: nur durch mich kann Gott erlöst werden. Mit andern Worten heisst dies: nur durch den Aufbau einer sittlichen Weltordnung von Seiten vernünftiger selbstbewusster Individuen kann der Weltprocess seinem Ziel entgegengeführt und nur durch schliessliches Bewusstwerden der negativen absolut-eudämonistischen Bedeutung dieses Zieles kann dasselbe wirklich erreicht werden. Darum haben wir die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins mit dem Satze zu schliessen:

Das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit, der Weltprocess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes, und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.

Berichtigungen.

Seite	7	Zeile	11	von oben	lies	epikureische statt epukureische.
„	9	„	16	„ „	„	vollkommener st. vollkommen.
„	12	„	10	„ unten	„	Nutzens; der st. Nutzens deer.
„	12	„	3	„ „	„	dass das Erkennen st. das das Erkennen.
„	13	„	2	„ oben	„	ohne Thätigkeit st. eine Thätigkeit.
„	14	„	2	„ „	„	seines Standpunkts st. seinem Standpunkt.
„	96	„	2	„ „	„	folgen st. sein.
„	135	„	3	„ „	„	Vorstecken st. Verstecken.
„	140	„	14	„ „	„	idealisirende st. identisirende.
„	166	„	2	„ „	„	Shaftesbury st. Schaftesbury.
„	256	„	16	„ „	„	einem st. reinem.
„	360	„	4	„ unten	„	calumniare st. calumnia.
„	396	„	10	„ oben	„	jede st. jeder.
„	418	„	5	„ unten	„	Sprachgebrauch st. Sprechgebrauch.
„	419	„	10	„ oben	„	wandeln sich st. wandeln sie.
„	576	„	2	„ unten	„	Bewusstseinssubject st. Bewusstseinsobject.
„	586	„	4	„ oben	„	solcher st. solche.
„	589	„	7	„ unten	„	Versuchung st. Verführung.
„	616	Anm.	Z. 4	v. unten	„	als etwas noch st. als noch.
„	725	Zeile	11	von oben	lies	noch höherer st. nach höheren.
„	729	„	2	„ unten	„	moralischer st. moralistischer.
„	760	„	9	„ oben	„	heraustritt st. her austritt.
„	784	„	8	„ „	„	antichristlichen st. antichristischen.
„	816	„	11	„ unten	„	vollkommnere st. vollkommener.
„	818	„	13	„ oben	„	jenseits st. Jenseits.
„	819	„	8	„ unten	„	das st. dass.
„	821	„	7	„ „	„	des religiösen st. der religiösen.
„	863	„	8	„ „	„	darum st. darüber.

R. SIELING, NAUMBURG.

Verlag von Wilhelm Hertz (Bessersche Buchhandlung) in Berlin.

PROSPECTUS.

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

von

Dr. Johann Eduard Erdmann,
Ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Halle

Zwei Bände.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

1878.

Preis elegant geheftet 24 Mark.

Bd. I. Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. (XII u. 620 S.) Preis 10 M.

Bd. II. Philosophie der Neuzeit. (XII u. 872 S.) Preis 14 M.

Der Verfasser schreibt uns:

„Dass ein Buch, welches nicht eine Erstlingsarbeit ist, die mit ihrem Verfasser alle Stufen seiner Entwicklung durchmacht, sondern beim ersten Erscheinen als voraussichtlich letzte Arbeit seines Autors bezeichnet wurde, auf einer abgeschlossenen Ansicht ruht, und eben darum, wenn neue Auflagen nöthig, nicht sowol Retractationen als vielmehr bestätigende Zusätze enthalten wird, ist voraus zu sehen. So ist denn auch dieser Grundriss der Geschichte der Philosophie trotz aller Veränderungen, die schon die zweite und welche die jetzt erscheinende dritte Auflage bringt, im Wesentlichen der alte geblieben, d. h. er sucht auch jetzt in Inhalt und Form dem nahe zu kommen, was seinem Ver-

fasser beim ersten Erscheinen desselben als anzustrebendes Ziel vorschwebte. Jenen betreffend, sollte gezeigt werden, dass der philosophirende Geist nicht drittehalb Jahrtausende lang sich an einer Danaidenarbeit abgequält, sondern dass jeder Philosoph theils direct wo er das Wahre traf, theils indirect wo er irrte, alle folgenden Generationen gefördert habe. Umgekehrt aber auch dass nur Solche, von denen dies gilt, unter die Philosophen zu zählen seien. Demgemäss kann es vorkommen, dass mancher Name in diesem Buche nicht erwähnt wird, den der Leser darin zu finden erwartet hatte. Die Fälle werden aber sehr selten sein verglichen mit denen, wo von Anderen Uebergangene (oder doch eben nur Erwähnte) ausführlicher als sonst zu geschehn pflegt behandelt wurden. Dies musste geschehn, denn die Erfahrung, dass ein gewöhnlich mit Stillschweigen Uebergangener, der Urheber einer in der Folge sehr wichtigen Gedankenreihe sei, legte den Gedanken nahe, dass ein scharfblickender Leser auch in anderen Lehren desselben solche pensées-mères entdecken könne, und dass sie eben deswegen möglichst vollständig dargestellt werden müssten. Ermöglicht wurde dies durch das Weglassen der Titel von Büchern, die der Verfasser des Grundrisses kaum angesehn geschweige denn gründlich studirt hatte, so wie der Erzählung von Controversen über Solches, was nicht mehr controvers. Der dadurch gewonnene Raum erlaubte, manche Lücke zu füllen, die sich in anderen Grundrissen sowol als ausführlicheren Darstellungen findet. In Bezug auf das Zweite, die Form und Weise der Darstellung, ist aller gelehrter Apparat, so weit derselbe nur zeigt wie gesucht und nicht was gefunden wurde, weggelassen. Den Verfasser hat es darum gefreut, dass sein Buch auch von Geschäftsleuten gelesen worden ist, obgleich er voraussah, dass jetzt die Zahl derer nicht sehr gross sein werde die, obgleich Sachverständige und Männer vom Fache, dennoch ein so wie dieser Grundriss geschriebenes Buch so aufmerksam lesen würden, dass sie die vorausgegangenen gründlichen aber trockenen Untersuchungen durchfühlten. Ja selbst die moquante Bemerkung eines Pedanten, der diesen Grundriss als Non plus ultra des Leicht- und Verständlich-machens citirte, hat ihn ruhig gelassen, weil er in seiner langen Docententhätigkeit erfahren hat, dass man Etwas nur in demselben Maasse verständlich machen kann, als man es verstanden hat, und Anderen leicht, als man

sich's nicht leicht damit machte. Das Bedenken aber, ob nicht, wenn dem Leser es erleichtert wird ohne viel Kopfbrechen in das einzudringen, was dem Schriftsteller so vieles gemacht hat, dies zur Verflachung der jüngeren Generation beitrage, ist nicht unwiderleglich. Die Welt ist so kraus und bunt, dass das jüngere Geschlecht Arbeit genug haben wird um mit Solchem ins Reine zu kommen, worüber wir uns noch gar nicht den Kopf zerbrechen, darum bürde man ihm nicht auch noch auf, worüber wir es thun sollen. Es ist genug, dass wie jeder Tag so auch jedes Geschlecht seine Plage habe. Wie sich zu dem in dem Werke Durchgeführten der Anhang verhält, darüber hat sich das Vorwort zum zweiten Bande genügend ausgesprochen."

Die Verlagsbuchhandlung zeigt an, dass diese dritte wesentlich verbesserte und erweiterte Auflage dieses ausgezeichneten Werkes, dessen Inhaltsverzeichniss nachstehend abgedruckt ist, durch alle Buchhandlungen zu beziehen ist und in denselben zur Ansicht aufliegt

Berlin NW. Marienstrasse 10.

Die Verlagshandlung.

Bestellzettel. Gefl. abzuschneiden!

Bei der Buchhandlung von .....

.....

in ..... bestelle ich hierdurch:

..... Expl. **ERDMANN, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. 2 Bände, 24 Mark.**

Ort und Datum: *Name:*

Inhalts-Verzeichniss.

Erster Band.

Einleitung §. 1—14.

Erster Theil.

Philosophie des Alterthums §. 15—115.

Einleitung §. 15. — Quellen und Bearbeitungen §. 16.

Erste Periode §. 18—48.

I. Die reinen Physiologen §. 21—29. — A. Thales §. 22. — B. Anaximandros §. 24. — C. Anaximenes §. 26. — D. Diogenes Apolloniates §. 28. — II. Die reinen Metaphysiker §. 30—41. — A. Die Pythagoreer §. 31—33. — B. Die Eleaten §. 34—41. — a. Xenophanes §. 34. — b. Parmenides §. 36. — c. Melissos §. 38. — d. Zenon §. 40 — III. Die metaphysischen Physiologen §. 42—48. — A. Herakleitos §. 43. — B. Empedokles §. 45. — C. Die Atomiker §. 47.

Zweite Periode §. 49—91.

I. Anaxagoras §. 52. — II. Die Sophisten §. 54—62. — III. Sokrates §. 63—66. — IV. Die sokratischen Schulen §. 67—73. — V. Plato §. 74—82. — VI. Aristoteles §. 83—91.

Dritte Periode §. 92—115.

I. Die Dogmatiker §. 95—98. — II. Die Skeptiker §. 99—104. — III. Die Synkretisten §. 105—114.

Schlussbemerkung §. 115.

Zweiter Theil.

Philosophie des Mittelalters §. 116—257.

Einleitung §. 116—120.

Erste Periode §. 121—148.

I. Die Gnostiker §. 122—125. — II. Die Neuplatoniker §. 126—130. — III. Die Kirchenväter §. 131—148.

Zweite Periode §. 149—225.

I. Jugendperiode der Scholastik §. 152—177. — A. Die Scholastik als Religions- und Vernunftslehre §. 154—162. — B. Die Scholastik als blosse Vernunftslehre §. 163—164. — C. Die Scholastik als blosse Religionslehre §. 165—173. — II. Glanzperiode der Scholastik §. 178—209. — A. Muselmänner und Juden §. 181—190. — B. Christliche Aristoteliker §. 191—208. — Alexander §. 195. — Bonaventura §. 197. — Albert §. 199—202. — Thomas und die Thomisten §. 203. 204. — Lullus §. 206. — Dante §. 208. — III. Verfallperiode der Scholastik §. 210—225. — Roger Bacon §. 212. — Duns Scotus §. 214. — Occam §. 216. — Pierre d'Ailly §. 219. — Gerson §. 220. — Raymund von Sabunde §. 222. — Nicolaus von Cusa §. 224.

Dritte Periode §. 226—257.

I. Die Philosophie als Gotteswelsheit §. 229—234. — A. Die speculative Mystik §. 230. — B. Die praktische Mystik §. 231. — C. Die theosophische Mystik §. 234. — II. Die Philosophie als Weltweisheit §. 235—256. — A. Die Renaissance §. 236—239. — B. Die Naturphilosophen §. 241—250. — Paracelsus §. 241. — Cardanus §. 242. — Telesius §. 243. — Patritius § 244. — Campanella §. 246. — Bruno §. 247. — Bacon §. 249. — C. Rechtsphilosophen §. 251—256. — a. Die kirchlichen Naturrechtslehrer §. 252. — b. Die widerkirchliche Politik §. 253. — c. Die kirchlich indifferente Politik §. 254. — d. Die naturalistische Rechtsphilosophie §. 256.

Schlussbemerkung §. 257.

Zweiter Band.

Philosophie der Neuzeit §. 258—330.

Einleitung §. 258—263.

Erste Periode §. 264—673.

I. Descartes und seine Schule § 266—269. — II. Malebranche §. 270—271. — III. Spinoza §. 272—273.

Zweite Periode §. 274—295.

I. Die realistischen Systeme §. 276—286. — A. Die Skeptiker §. 277. — B. Die Mystiker §. 278. — C. Der Empirismus §. 279—284. — a. Locke §. 280. — b. Die englischen Moralsysteme §. 281. — c. Hume und Adam Smith §. 282. — d. Brown. Condillac. Bonnet §. 283. — e Mandeville. Helvetius §. 284. — D. Die sensualistische Aufklärung §. 285. — E. Der Materialismus §. 286. — II. Die idealistischen Systeme §. 287—293. — A. Leibnitz §. 288. — B. Die Vorläufer Wolf's §. 289. — C. Wolf. Seine Schule. Seine Gegner §. 290. — D. Der empirische Idealismus §. 291. — E. Die Philosophie als Selbstbeobachtung §. 292. — F. Die deutsche Aufklärung §. 293. — III. Die Philosophen für die Welt §. 294.

Dritte Periode §. 296—330.

Einleitung §. 296.

I Kriticismus §. 297—305. — A. Kant §. 297—302. — B. Kantianer und Antikantianer §. 303—304. — C. Halbkantianer §. 305. — II. Die Elementarphilosophie und ihre Gegner §. 306—309. — A. Reinhold §. 307. — B. Reinhold's Gegner §. 308. — III. Die Wissenschaftslehre und ihre Ausläufe §. 310—316. — A. Fichte und die Wissenschaftslehre §. 310—313. — B. Aufnahme der Wissenschaftslehre §. 314. — C. Ausläufe derselben. Fichte's veränderte Lehre. Schlegel. Schleiermacher §. 315. — IV. Das Identitätssystem §. 317—320. — A. Schelling und das Identitätssystem § 317. 318. — B. Aufnahme desselben §. 319. — V. Pantheismus, Individualismus und ihre Vermittelung auf kritischer Basis §. 321—323. — A. Herbart und Schopenhauer §. 321. — B. v. Berger. Solger, Steffens §. 322. — C. Schelling's Freiheitslehre § 323. — VI. Kosmosophie, Theosophie und ihre Vermittelung auf kritischer Basis §. 325—329. — A. Oken und Baader §. 325. — B. Krause's Panentheismus §. 327. — C. Hegel's Panlogismus § 329.

Schlussbemerkung §. 330.

Anhang.

Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode §. 331—348.

Einleitung §. 331.

I. Auflösung der Hegel'schen Schule §. 332—342. — A. Erscheinungen im logisch-metaphysischen Gebiete §. 332—334. — B. Erscheinungen im religionsphilosophischen Gebiete §. 335—338. — a. Unsterblichkeitsfrage §. 336. — b. Christologische Frage § 337. — c. Theologische Frage §. 338 — C. Erscheinungen im ethischen und politischen Gebiete §. 339—341. — Schlussbemerkung §. 342. — II. Versuche zum Wiederaufbau der Philosophie §. 343—348. — A. Rückweisungen auf frühere Systeme § 344. — B. Neuerungsversuche §. 345. — C. Fortbildung früherer Systeme §. 346. 347. — D. Vierte Gruppe und Schluss §. 348.